

LA PALABRA Y LA COSA DEL PSICOANÁLISIS

UNA REFLEXIÓN SOBRE LA AMBIVALENCIA ENTRE SUJETO Y LENGUAJE

TESIS DOCTORAL DE
ALFONSO A. GRACIA GÓMEZ

DIRIGIDA POR
SERGIO SEVILLA SEGURA

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Esta tesis fue desarrollada en el marco de una beca FPU del Misiterio de Educación y Ciencia, concedida en julio de 2008.

ÍNDICE

ADVERTENCIA Y AGRADECIMIENTOS	17
INTRODUCCIÓN	25
Primera parte: determinación ambivalente de la cosa	27
<i>¿Qué tiene que ver el psicoanálisis con la filosofía?</i>	30
<i>El psicoanálisis y la hermenéutica</i>	34
Segunda parte: determinación lingüística de la cosa	38
<i>El tratamiento filosófico del psicoanálisis</i>	38
<i>Sujeto y lenguaje: la ambivalencia fundamental</i>	41
<i>La tensión entre sujeto y lenguaje</i>	44
<i>La herencia nietzscheana del psicoanálisis</i>	48
Tercera parte: determinación subjetiva de la cosa	50
<i>La actualidad filosófica del psicoanálisis</i>	50
<i>Sobre este trabajo</i>	52
<i>El retorno, operación común de filosofía y psicoanálisis</i>	54

PRIMERA PARTE: AMBIVALENCIAS	61
1. LA CONDICIÓN AMBIVALENTE DEL PSICOANÁLISIS	63
1.1. La ciudad que le vio nacer	63
<i>1.1.1. Significado de la soledad freudiana</i>	<i>66</i>
<i>1.1.2. La capital del psicoanálisis</i>	<i>70</i>
<i>1.1.3. La filosofía como destino</i>	<i>72</i>
1.2. Condicionantes de la “ambivalencia filosófica” de Freud	76
<i>1.2.1. Psicoanálisis, escepticismo y ciencia</i>	<i>76</i>
<i>1.2.2. El antecedente de Schopenhauer</i>	<i>81</i>
<i>1.2.3. La filosofía en la genealogía de la “cosa”</i>	<i>88</i>
<i>1.2.4. Brentano, o la pasión de Freud por la filosofía</i>	<i>93</i>
<i>1.2.5. Claves “políticas” del rechazo a la filosofía</i>	<i>100</i>
2. GÉNESIS DEL INCONSCIENTE FREUDIANO	105
2.1. «Flectere si nequeo superos...»	105
<i>2.1.1. Introducción a la tematización genealógica del inconsciente</i>	<i>105</i>
<i>2.1.2. Determinaciones epistemológicas del descubrimiento freudiano</i>	<i>109</i>

2.2. Freud, “la esfinge”	112
2.2.1. <i>El enigma fundacional del psicoanálisis</i>	113
2.2.2. <i>La tozuda asertividad del deseo</i>	119
2.2.3. <i>La resistencia universitaria: medicina e hipnosis</i>	124
2.3. Fenogénesis del inconsciente	128
2.3.1. <i>Freud en los inicios de la psicoterapia</i>	130
2.3.2. <i>Los inicios del hipnotismo: de Mesmer a Braid</i>	132
a) Mesmer (1734-1815)	132
b) Puységur (1751-1823)	134
c) Abate Faria (1756-1819)	134
d) Braid (1795-1860)	136
2.3.3. <i>La polémica Charcot-Nancy y la psicologización de la hipnosis</i>	137
a) Charcot	138
b) Liébeault (1823-1904)	140
c) Bernheim (1837-1919)	141
d) Freud en la polémica Salpêtrière-Nancy	143
2.3.4. <i>La iniciación freudiana en la hipnosis</i>	145
a) Freud con Charcot	145
b) Freud con Bernheim	147
c) Freud con Breuer	149
2.3.5. <i>El impulso sexual de la palabra analítica</i>	152

3. RECEPCIÓN FILOSÓFICA DEL PSICOANÁLISIS	159
3.0. Introducción: «... <i>Acheronta movebo</i>»	159
3.0.1. <i>Determinación filosófica de la “verdad” freudiana</i>	159
3.1. La utilidad filosófica del psicoanálisis (Ricoeur)	161
3.1.1. <i>Introducción: dificultades epistémicas del psicoanálisis</i>	163
3.1.2. <i>La pulsión: realismo freudiano</i>	167
3.1.3. <i>Límites filosóficos de la arqueología</i>	172
3.1.4. <i>Concreciones de la “antifenomenología” freudiana</i>	173
3.1.5. <i>Exposición crítica de los planteamientos de Ricoeur</i>	176
3.1.6. <i>Conclusión 1: psicoanálisis</i>	179
3.1.7. <i>Conclusión 2: filosofía y psicosis</i>	182
3.2. El vitalismo freudiano “entre” la diferencia óntico-ontológica (Henry)	184
3.2.1. <i>La “crítica radical” del inconsciente freudiano</i>	185
3.2.2. <i>El fundamento fenomenológico del inconsciente</i>	189
3.2.3. <i>Crítica de la representación</i>	192
3.2.4. <i>Conclusión: fenomenología y psicoanálisis</i>	196
3.3. El problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica (Gadamer)	200
3.3.1. <i>La interpretación y la hermenéutica: el problema de la comprensión</i>	202
3.3.2. <i>La “cura por la palabra” y su relevancia hermenéutica</i>	205
3.3.3. <i>La incapacidad para el diálogo</i>	210
3.3.4. <i>La estructura de la interpretación</i>	215

SEGUNDA PARTE: EL INCONSCIENTE FREUDIANO	221
4. LA ESTRUCTURA LINGÜÍSTICA DEL INCONSCIENTE	223
4.1. Para una concepción freudiana del lenguaje	223
4.1.1. <i>La cura por la palabra</i>	223
4.1.2. <i>Análisis freudiano de los fenómenos lingüísticos</i>	226
4.1.3. <i>La palabra y la cosa</i>	229
4.1.4. <i>La estructura de la palabra</i>	234
4.1.5. <i>Análisis lacaniano de los fenómenos lingüísticos</i>	238
4.2. El inconsciente lacaniano	242
4.2.1. <i>Elementos de lingüística estructural</i>	242
4.2.2. <i>Lingüística lacaniana. La noción de “valor”</i>	248
4.2.3. <i>El esquema de la comunicación</i>	252
4.2.4. <i>Lingüística e inconsciente freudiano</i>	257
4.3. El cogito del psicoanálisis: sujeto y verdad	264
4.3.1. <i>La condición estructuralista del inconsciente</i>	264
4.3.2. <i>La carta robada</i>	269
4.3.3. <i>Conclusiones: lenguaje, subjetividad y ciencia en psicoanálisis</i> . . .	275

5. DE LA REALIZACIÓN DE DESEOS Y LA INTERPRETACIÓN	283
5.1. Sobre la estructura del “Wunsch”	283
5.1.1. Recuerdos encubridores	285
5.1.2. Proceso primario y proceso secundario	288
5.1.3. El significado de la metapsicología	291
5.2. La psicología de los procesos oníricos	296
5.2.1. La doble realización del deseo	296
5.2.2. Deseo e interpretación (“Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?”)	301
5.2.3. El olvido en los sueños	308
5.3. La interpretación analítica vs. la interpretación analógica (Stekel)	310
5.3.1. El experimento de Stekel	311
5.3.2. Concepción stekeliana del sueño	313
5.3.3. El lecho de Procusto o el diván de Freud	318
5.3.4. La realidad, la tónica y el deseo	323

6. DE LO INFANTIL Y LA REALIDAD	329
6.1. Del trauma a la sexualidad	329
6.1.1. <i>La realidad del trauma</i>	329
6.1.2. <i>La sexualidad y la memoria</i>	334
6.1.3. <i>La regresión y la memoria</i>	336
6.1.4. <i>Regresión y sexualidad</i>	341
6.1.5. <i>La realidad de la escena originaria</i>	343
6.2. Lo infantil y lo primitivo	348
6.2.1. <i>La condición “primitiva” del aparato psíquico</i>	348
6.2.2. <i>Actualidad de la infancia: la fantasía y el fantasma</i>	351
6.2.3. <i>La repetición y el recuerdo de lo reprimido</i>	356
6.3. La transferencia y el amor	364
6.3.1. <i>El amor de transferencia</i>	364
6.3.2. <i>El amor y lo infantil</i>	368
6.3.3. <i>La pulsión: del autorerotismo al amor de objeto</i>	371
6.3.4. <i>Libido, repetición y muerte</i>	374

TERCERA PARTE: LA SUBJETIVIDAD EN EL PSICOANÁLISIS	379
7. LA MUERTE COMO PULSIÓN	381
7.1. Introducción: elementos para una tanatología psicoanalítica (Spielrein, Freud y Jung)	381
7.1.1. <i>El conflicto pulsional freudiano</i>	381
7.1.2. <i>Sabina Spielrein: «La destrucción como causa del devenir»</i>	385
7.1.3. <i>La muerte de Sabina Spielrein</i>	390
7.1.4. <i>La escisión de Freud y Jung</i>	396
7.1.5. <i>Hechos biológicos y consideraciones de psicología individual</i>	399
7.1.6. <i>La fantasía del retorno</i>	402
7.1.7. <i>Eros y Tánatos</i>	407
7.2. La “pulsión de muerte” en Freud	411
7.2.1. <i>Tánatos y muerte</i>	411
7.2.2. <i>Resortes de la “tanatología” spielreiniana</i>	419
7.2.3. <i>El por qué de la guerra</i>	424
7.2.4. <i>Configuración subjetiva de la muerte</i>	432
7.2.5. <i>La muerte en la comprensión freudiana de la cultura (Ricoeur)</i>	437
7.2.6. <i>Muerte y “más allá” de la representación</i>	445

7.3. La temporalidad y la muerte en el aparato psíquico (Derrida)	448
7.3.1. <i>Represión, diferancia y origen</i>	449
7.3.2. <i>La escritura del inconsciente</i>	452
7.3.3. <i>El tiempo de la escritura</i>	456
7.3.4. <i>La muerte en el aparato psíquico</i>	459
7.3.5. <i>La muerte y el retorno</i>	462
8. JACQUES LACAN Y EL SUJETO DEL PSICOANÁLISIS	469
8.1. Estructura y subjetividad	469
8.1.1. <i>Estructura y estructuralismo</i>	469
8.1.2. <i>Configuración neurológica de la subjetividad: el yo antes de La interpretación de los sueños</i>	474
8.1.3. <i>Concepción lacaniana: el deseo como falta</i>	480
8.2. Fase narcisista: el orden materno	484
8.2.1. <i>La relación dual: el sujeto pasivo y la demanda</i>	484
8.2.2. <i>La relación triádica: nacimiento del yo en la fase del espejo</i>	487
8.2.3. <i>Dialéctica del reconocimiento</i>	490
8.2.4. <i>El cuarto elemento: de la ley del falo a la metáfora paterna</i>	494
8.3. Síntesis: concepción lacaniana de la subjetividad	503
8.3.1. <i>La “forclusión” de la represión originaria</i>	503
8.3.2. <i>La política del pase</i>	506
8.3.3. <i>La Spaltung</i>	510
8.3.4. <i>‘Kant con Sade’: el sujeto en la linde de lo patológico</i>	513

9. EL YO Y EL ELLO	523
9.1. El inconsciente no reprimido	523
9.1.1. <i>Del ello al yo: el tiempo en el inconsciente</i>	523
9.1.2. <i>El yo y el inconsciente</i>	530
9.1.3. <i>La palabra y la tónica</i>	534
9.2. Consideración evolutiva del sujeto freudiano	540
9.2.1. <i>La introducción al narcisismo</i>	540
9.2.2. <i>Configuración narcisista del yo</i>	543
9.2.3. <i>La libido objetal y la relación con el mundo</i>	546
9.2.4. <i>Relaciones entre autoestima y erotismo: génesis del yo carente</i>	548
9.2.5. <i>Subjetividad y conciencia moral</i>	552
9.3. La constitución ideal del yo	555
9.3.1. <i>Superyó, yo ideal e ideal del yo</i>	555
9.3.2. <i>El padre y el ideal</i>	561
9.3.3. <i>Psicología del artista</i>	566
9.3.4. <i>El juego, lo sagrado y la repetición</i>	570
9.3.5. <i>Consideración del yo</i>	574

CONCLUSIONES	585
Sobre la determinación subjetiva de la cosa	587
<i>Hermenéutica y estructuralismo</i>	587
<i>El sujeto entre el deseo y la ley</i>	593
Sobre la consideración lingüística de la cosa	597
<i>El inconsciente “consensuado”</i>	597
<i>Performatividad de la realización de deseos</i>	602
Sobre las determinaciones freudianas de la cosa y conclusiones de este trabajo	608
<i>La palabra y la cosa en sí</i>	608
<i>Dualidad erótico-tanatológica de la cosa</i>	613
<i>La palabra, o la “cosa” del asesinato del sujeto (Inspiración nietzscheana de este trabajo)</i>	618
APÉNDICES	627
VORWORT	629
SCHLUSSVORTRAG	667
BIBLIOGRAFÍA	713

ADVERTENCIA
Y
AGRADECIMIENTOS

Es costumbre en textos académicos servirse de siglas para nombrar las fuentes primarias que van apareciendo a lo largo del texto. Es un método muy cómodo cuando se dispone una serie limitada de textos de referencia, aunque puede dar lugar a confusiones si se abarca un espectro de obras demasiado amplio, ya que no es difícil que a dos textos distintos les correspondan siglas muy parecidas. En estos casos, tampoco se avanza mucho refiriendo el año de publicación, pues esta fórmula obliga a secuenciar los títulos por códigos alfanuméricos que no dicen nada o dicen muy poco acerca de la naturaleza o significación del texto en el conjunto de la obra. Estos métodos son válidos en general, y nosotros los utilizaremos para la citación de la mayoría de los autores que serán referidos aquí. Pero el presente trabajo tiene como fuente principal las *Obras Completas* del fundador del psicoanálisis, y hemos considerado que, debido a la diversidad del material primario, existía el riesgo de caer en confusiones totalmente prescindibles. Para evitarlas, hemos optado por citar los textos de Freud de acuerdo a la siguiente fórmula, que podemos calificar como “mixta”:

Año de publicación: abreviatura en cursiva del título, editorial en abreviatura simple –principalmente, BN para Biblioteca Nueva; GW para las *Gesammelte Werke*– seguida de la paginación correspondiente.

Así, para la siguiente cita:

«Pero nuestra comparación de las dos clases de trabajo no puede ir más allá que esto, porque la diferencia principal entre ellos se halla en el hecho de que para el arqueólogo la reconstrucción es la aspiración y el fin de sus esfuerzos, mientras que para el analista la construcción es solamente una labor preliminar».

Remitiremos en nota al pie la siguiente referencia:

1937, *CP*, BN 3367, GW 47.

Queriendo decir:

FREUD, Sigmund (1937): *Construcciones en psicoanálisis*, Obra Completa de Biblioteca Nueva, Vol. V, página 3366; *Gesammelte Werke*, Vol. XVI, página 47.

No habría que confundir, por tanto, con la siguiente cita:

El yo persigue el placer y trata de evitar el displacer. Responde con una *señal de angustia* a todo aumento esperado y previsto del displacer, calificándose de *peligro* el motivo de dicho aumento, ya amenace desde el exterior o desde el interior.

Cuya referencia en nota será:

1938, *CP*, BN 3380, GW 68.

Misma abreviatura, pero distinto año, y por lo tanto distinta referencia bibliográfica:

FREUD, Sigmund (1938 [1940]): *Compendio de psicoanálisis*, Obra Completa de Biblioteca Nueva, Vol. V, página 3380; *Gesammelte Werke*, Vol. XVII, página 68.

Otro aspecto que quisiéramos aclarar tiene que ver con la cuestión idiomática. Este es un trabajo presentado en castellano, y como tal hemos elegido, por regla general, citar las traducciones canónicas al español. En todo caso, podrá encontrarse en la bibliografía las referencias respectivas a la obra original. Esta norma presenta dos excepciones que el lector sabrá comprender: cuando se trata de las *Obras Completas* de Freud y de los *Escritos* de Lacan. En tales casos, adjuntaremos en nota al pie tanto la referencia como, regularmente, el fragmento original.

Por último, el presente trabajo es el resultado de una investigación difícil, prolongada y extensa. No exageraré al confesar que, probablemente, jamás podría haber llegado a su conclusión de no haber sido por las sabias y pacientes indicaciones de mi director de tesis, Sergio Sevilla. Debo igualmente dar las gracias a José Guillermo Martínez y a Bernardo Arensburg y, en general, a los psicoanalistas de la APM y el IEPPM, por acogerme entre ellos y despreocuparse de mi condición de “intruso”, sin olvidarme de Xavier Giner, mi “contacto” con el Campo Freudiano de Valencia. Quisiera agradecer también a Dietmar Koch y a Svetlana Malysheva las numerosas discusiones y su impulso, inestimable en condiciones complejas; así como a mi familia, que todo lo sufre, y a mis compañeros, profesores y alumnos del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia. Todos ellos me han proporcionado un estímulo continuo y un apoyo difícil de compensar.

Nil actum credens, quum quid superesset agendum.

(Lucano, II, 657).

INTRODUCCIÓN

Primera parte: determinación ambivalente de la cosa. *¿Qué tiene que ver el psicoanálisis con la filosofía? El psicoanálisis y la hermenéutica.* **Segunda parte: determinación lingüística de la cosa.** *El tratamiento filosófico del psicoanálisis. Sujeto y lenguaje: la ambivalencia fundamental. La tensión entre sujeto y lenguaje. La herencia nietzscheana del psicoanálisis.* **Tercera parte: determinación subjetiva de la cosa.** *La actualidad filosófica del psicoanálisis. Sobre este trabajo. El retorno, operación común de filosofía y psicoanálisis*

No se necesita estar alertado por el alcance reconocido al sueño en el sueño por señalar una relación más próxima a lo real, para ver en la irrisión aquí de la actualidad histórica una indicación de la misma especie. Es patente, y valdría más detenerse a mirar dos veces.

(Jacques Lacan)¹

Primera parte: determinación ambivalente de la cosa

“El psicoanálisis no es filosofía”. “Psicoanálisis y filosofía *no* son lo mismo”. ¿Tiene sentido que se intente aunar en un mismo texto la palabra de Freud con su comentario filosófico? “Aunar” porque se trata de aceptar la ley que rige en la palabra freudiana y tomar a ambos como dos discursos distintos; es más, como dos discursos que solo pueden entenderse en la mutua confrontación.

Dicho de otro modo: ¿cuál es el interés de presentar una investigación filosófica sobre la obra de Freud? Lo cierto es que solo el psicoanálisis, tanto en su cuerpo teórico como en su misma existencia clínica –hoy en día venida a menos pero hegemónica por momentos–, ha conmovido mucho más la palabra de los filósofos que el conjunto de toda

¹ LACAN (*E* 1962: 747).

la ciencia contemporánea, tan compleja, variada y sugerente; tan problemática e internamente revolucionaria que, como nunca antes, exige ser pensada.

Y sin embargo, la afirmación de que la obra de Freud ha focalizado en gran medida el interés “filosófico” tiene poco de exageración interesada, quizá tendenciosa. Nadie como el psicoanálisis podía prestarse de forma tan adecuada, en este sentido, a la parodia, reflejo de un rasgo muy característico del siglo anterior: en el que el psicoanálisis se erigió como auténtico fenómeno cultural de una época.

A distintos niveles, en distintos países, contribuía incluso a cambiar los usos lingüísticos. Gracias a Freud, muy pocos son los que desconocen el secreto oprobio en cuya ignorancia Edipo casi se convierte en la perdición de su natal Tebas. De modo paradigmático, el psicoanálisis ha elaborado algo específicamente “moderno” a partir de la verdad extraída de la mismísima tragedia ática; así es cómo Freud avanza el descubrimiento homérico, que en tanto que descubrimiento estaba aún por producirse, del sujeto burgués². La innovación freudiana tiene que ver de forma ineludible con el sujeto y su pensar; su pensar porque es la operación en la que el sujeto se constituye, respectivamente, en su decir, que es decir que “piensa”; y no de cualquier manera, sino como piensa un científico. Como concluye Lacan, solo de este modo se puede entender la exigencia freudiana de científicidad: su “cosa” es algo que solo se dice cuando se la formula de manera “científica”.

Es una gran genialidad de Freud la insistencia en el carácter científico de sus descubrimientos, muy a pesar de tantas disquisiciones empeñadas en refutar esta pretensión. Porque, al menos para nuestra filosofía moderna de tradición griega, si una disciplina no es ciencia, conocimiento cierto o *episteme*, entonces cae en el limbo wittgensteiniano de lo que no debe decirse. Pues, si no es ciencia, ¿qué es? ¿Es, por ventura, “filosofía”? Así, tenemos que conformarnos con semejante oprobio, herida de muerte de nuestra vanidad. Y, sin embargo, ¿no estamos, más bien, justificados para inquirirnos acerca de esta naturaleza “segundona” que el científicismo supone a la filosofía, algo así como si se la concibiera como una mediadora entre la “verdadera” ciencia y el pensamiento mágico?

² ADORNO & HORKHEIMER (1944: 57-92).

Pero, en cuestiones de reflexión, no parece muy sensato dejar excesivo espacio a la superstición, al menos no más de lo que le permitiríamos a cualquier teorización con aceptada validez científica, sin por ello haber entregado la autoridad, de filiación ilustrada, de nuestro pensamiento crítico. Tal vez, como estipulaba Heidegger, el “rigor” de la filosofía sea de una naturaleza distinta al de la ciencia, pero resulta confuso de qué modo una disciplina desacreditada en su propio ámbito podría sin embargo servir a los intereses de otra, sin que por ello el crédito de esta última quede mermado a su vez de un modo peligroso para ella, y casi humillante. Este tipo de estrategias acercan la filosofía a mera palabrería, y en última instancia responden perfectamente al interés de los valedores de su desaparición.

Sea como fuere, y por las razones que fueren, el psicoanálisis es seguramente mucho más estudiado hoy en las facultades de las así llamadas “humanidades”, que le dedican créditos de grado, de posgrado, congresos y seminarios, más de lo que tal vez crean necesario los representantes tanto de la psiquiatría como de la neurología y psicología contemporáneas. Indiferente debe resultarnos, pues, que a tal respecto gran parte de esas indagaciones intelectuales no tiendan sino a ocuparse de su rechazo y discriminación. Conocida es la posición de Karl Popper, quien *verbi gratia* lo relega al ámbito de las “pseudociencias” o “metafísicas” por su imposibilidad de establecer en ella criterios de contrastación³. Menos analítico, pero mucho más polémico, el reciente monográfico de Michel Onfray inserta sus procedimientos curativos en la órbita del pensamiento mágico⁴. También en el espacio francés, Foucault denuncia que el psicoanálisis se mueve allí donde “la medicina se convierte en justicia y la terapia en represión”⁵. Son solo algunos ejemplos. A lo largo del siglo XX, son innumerables los filósofos que no han podido soslayar la tentación de vincular su nombre a algún tipo de reflexión sobre la obra o el personaje de Freud: Jaspers, Adorno, Fromm, Wittgenstein, Sartre, Deleuze, Derrida...

³ POPPER (1963). Para una defensa del psicoanálisis ante este argumento, es interesante el artículo de CLAVEL DE KRUYF (2004: 85-99).

⁴ ONFRAY (2010).

⁵ FOUCAULT (1967).

¿Qué tiene que ver el psicoanálisis con la filosofía?

Así que nos adelantamos a nuestro examinador y formulamos como pregunta la sentencia que tantas veces nos ha llegado en forma de negación. El psicoanálisis, tal como surge de la mano de Freud, arrastra consigo posicionamientos teóricos que no surgen de la nada, sino que se enlazan con facilidad a posiciones ya clásicas dentro de la tradición filosófica. El propio Freud fue consciente de su cercanía a Nietzsche y Schopenhauer, aunque sin duda aparece con más importancia la figura de Schiller, al que cita en prácticamente todas sus obras divulgativas, otorgándole credenciales de “poeta filósofo”⁶. Nos extraña mucho la manera como esta relación ha pasado tan inadvertida⁷. A ningún otro autor muestra Freud tanta admiración como a Schiller, que sin duda ocupa un lugar vigilante al que el nuestro recurre una y otra vez para dotar a su obra de la autoridad y de la belleza que le atribuye.

Nos interesa, pues, el “concepto” filosófico de Freud, y ello nos aproxima a su interés por la filosofía. Pero además, en el otro lado del filo, debemos reconocer que el psicoanálisis es para los filósofos un desafío: primero en tanto que se pretende ciencia, séalo o no. Hundiendo sus raíces en el hipnotismo y en la nueva psicología neuronal, acaba convirtiéndose en sus últimos años en una amalgama de teorías de orden histórico, antropológico, estético, social. Del mismo modo, pronto recibió el reconocimiento de coetáneos de todas partes del globo, dispuestos a desentrañar las nuevas verdades que se descubrían en ese objeto imposible que decidía sobre todas las realidades que se topaba a su paso. El inconsciente freudiano fue el lema de una época. Fue recogido de los ámbitos menos afines al entorno médico. Erigiéndose, en suma, en el gran paradigma de la interdisciplinariedad que la (primera) Escuela de Frankfurt reclamaría años más tarde. El psicoanálisis, como esa amalgama difusa, no puede limitarse a los estrictos márgenes de la ciencia. Saber profundo, en muchos sentidos fundamental, ha sido reclamado incluso a ondear la bandera del interés emancipatorio, interés humano ajeno al de la ciencia⁸. Tampoco podía dejar de ser científico, bajo la amenaza terrible de que perdiese toda su

⁶ 1930, *MC*, cap. VI.

⁷ En detrimento del propio valor filosófico del propio Schiller. Más habitual es la mención de Goethe, por ejemplo por el mismísimo MANN (1984) o GARCÍA DE LA HOZ (1991).

⁸ HABERMAS (1970).

carga de verdad, pero algo de esa contrariedad debía intuir Freud cuando tomó partido por los profanos en las célebres disputas internacionales sobre la formación médica de los psicoanalistas⁹.

El psicoanálisis ha surgido en un campo de cultivo plural, sobredeterminado, como el significado que Freud descifra en sus propios sueños. Siendo así, recogiendo tradiciones tan diversas como las del hipnotismo y el análisis fisiológico, recurre enseguida a la estética romántica y se encuentra por todas partes reminiscencias filosóficas interminables. Aquí daremos solo una pequeña muestra de ellas: Sócrates (*cf.* la suerte de método “mayéutico” que explicamos en el capítulo 5); Platón (la concepción del amor – capítulo 6); Aristóteles (la división materia-forma, inherente todo el tiempo al problema de la subjetividad). Ya más recientes, podemos acordarnos de Montaigne (la intencionalidad que se nos esconde a nuestros actos, el privilegio epistemológico de la tercera persona), de Kant (los límites del conocimiento), de Herder (metacrítica) o de los propios Goethe y Schiller (sus grandes inspiradores). Y, cómo no, de Schopenhauer y Nietzsche.

¿Y de qué modo puede aceptar la filosofía a un discurso que, consiguiendo vertebrar tantos otros, y de naturaleza tan diversa, se arroga el privilegio de la última palabra; no la primera, pero sí la fundamental? Pues si el inconsciente ocupa el lugar donde se da forma a nuestros pensamientos conscientes, ningún enunciado está completo ni dice toda su verdad hasta que se confronta con aquel que le interpela en la consulta del médico. Y he aquí una característica fundamental de la obra de Freud, que nos remite a sus diferencias con el gran maestro Charcot: Freud es el principal garante de una psicología subjetiva. Es este subjetivismo, en el fondo, el que justifica el retorno a la filosofía, a la historia y a todas las relaciones que podamos establecer en aras del mayor mérito de nuestro ensayo. El propio conocimiento se convierte en una cuestión meramente subjetiva: de lo que se dice no se atiende a su correspondencia, a su valor de enunciación, sino solamente a lo que dice acerca del *sujeto* que la profiere –pero esto ya lo había dicho Nietzsche.

Pero ¿no tiene derecho el psicoanálisis a un lugar propio?

Siguiendo a Nietzsche, en su interpretación schopenhaueriana de la crítica kantiana, diremos que *no hay* verdad, sino solo en la medida en que la producimos. Esta frase fue formulada por el filólogo alemán de forma mucho más estimulante: no hay hechos, solo

⁹ 1910, *PS*.

interpretaciones. El psicoanálisis baila sobre el riesgo de la mentira porque convive con la paradoja del mentiroso: yo miento, tú mientes, él o ella miente. La cuestión es entonces qué producimos con esa mentira: producimos datos, demostraciones de nuestras teorías, y es solo secundariamente que estos se convierten en *verdad*. Pero una verdad concreta, narrativa, mitológica; siendo por ello aún siempre discutible, pues se la ha hecho hablar en ese otro ámbito al que ya no pertenece: el ámbito de las convenciones científicas, de los artículos, de los debates. El “emerger” de la cosa debe ser entonces comprendido en su carácter enigmático, y aquí se vuelve imprescindible una primera operación de “retorno” o recuerdo de su aparición inicial. La verdad freudiana solo “pertenece” *stricto sensu* al ámbito de la consulta: allí es donde se deja “observar”. La hipnosis ocupa aquí un lugar fundante, aunque solo sea porque es en su espacio donde tiene lugar el nacimiento de la “cosa” que deviene (objeto del) psicoanálisis. La genealogía de esta “cosa” exige la comprensión de su desarrollo en la historia del hipnotismo, hasta el punto mismo en el que Freud se encuentra con ella y realiza la que debemos entender como su operación fundamental: la de darle la palabra; un dejar hablar que no es mero retraerse del analista sino la expresión de un preciso posicionamiento epistémico, pues debe servir como fundamento sobre el que construirle a la propia cosa —con esta, su propia palabra— un “saber”.

Nosotros no vamos a resolver si el psicoanálisis es o no es científico. Es esa una polémica que por cierto está aún por darse y que exigiría la participación conjunta de los terapeutas psicoanalistas y demás agentes de las disciplinas experimentales afines. En cierto modo, se trata de insistir en esa interdisciplinariedad *apasionada* que convertía al psicoanálisis en una cosmovisión o incluso en una religión para intelectuales ateos, como lo lamenta Fromm (1959).

Eso no significa que la pregunta no sea importante, pues en el fondo, lo que se esconde tras la duda acerca de la científicidad o no del psicoanálisis es en realidad una pregunta por su *actualidad*. Freud lo tuvo claro desde un primer momento. También Lacan, y para ello, hasta cierto punto, vio necesario extraerlo de su terreno “natural”, la clínica, y exponerlo allí donde se certifican los saberes en nuestra sociedad. Así, no debe parecer extraño que la propuesta freudiana pueda llegar incluso a ser leída como un intento “concreto” de hacer de la filosofía una ciencia, en su caso, *more psychologico demonstrata* —y más adelante, *more biologico*. Aquí descansa la íntima vinculación del

psicoanálisis con el mito, que es “su” fundamento, para lo que es fundamental que establezcamos el debate con aquellos autores que, desde la filosofía –por excluir, especialmente, los posicionamientos de Jung–, han afirmado el carácter “mítico” del fundamento freudiano; estos son Henry y, en menor medida (aunque con mayor relevancia histórica), Ricoeur (capítulo 3)¹⁰.

En base a este “fundamento mítico” se vuelve prescindible que los enunciados del psicoanálisis sean en todo momento “verdaderos”, es decir: en un sentido proposicional. La crítica a la conciencia que hace el psicoanálisis se une en este punto a las críticas anteriores de Nietzsche o Marx, pues ¿cómo iba el psicoanalista a “tragar” sin más preámbulos con un concepto de verdad semejante? Ciertamente, no habiendo voluntad favorable, ninguna demostración será suficiente. Y parece que al psicoanálisis no le corresponda moverse en el ámbito de la explicación y la demostración científicas, sino en una suerte de “cajón de sastre” que muchos han identificado con la hermenéutica. Conclusión lamentable: el psicoanálisis renuncia a su propia identidad por mor de su “pereza”¹¹. Si hacemos caso a Ricoeur y a Henry, la omisión gadameriana estaría justificada plenamente.

Pero no lo creemos así. Es más: sostenemos que el psicoanálisis debe reclamar el derecho de ser entendido, sin complejos, como una hermenéutica: primero porque interpreta, segundo porque, como Nietzsche, entiende que toda producción es una interpretación. La “ausencia de Freud” en el discurso gadameriano trae consigo una merma para su objeto, en el sentido en el que se deja ver en el psicoanálisis; a saber: el lenguaje se fenomeniza en la palabra que atraviesa al propio sujeto. La presencia del sujeto en la cosa que habla marca los dos extremos de una problemática de raíz nietzscheana que, en el fondo, nos gustaría resaltar como “ambivalencia fundamental”, en la medida en que, en el fondo, es sobre esta que se fundan cualesquiera otras “ambivalencias” que queramos destacar en el discurso freudiano.

¹⁰ Cf. también epígrafe 7.3.5 (pp. 462-7).

¹¹ Así ZIMMER (1988: 186): «Con la excusa de ser precisamente un arte de la interpretación, y nada más que eso, el psicoanálisis hermenéutico se evita de antemano toda demostración causal».

El psicoanálisis y la hermenéutica

Deberemos profundizar en este segundo concepto en nuestro capítulo sobre la realización de deseos, aunque solo tocaremos superficialmente los aspectos que consideramos más relevantes del debate filosófico.

En cierto modo, nuestra tesis tiene que ver con la reparación de una injusticia, a saber la que se ejerce con el psicoanálisis en el terreno de la autodenominada “hermenéutica filosófica” a partir de la publicación de *Verdad y Método*. Quizás lo mejor sea explicar someramente en qué ha consistido esa injusticia, y a partir de aquí podremos orientarnos más claramente en los diversos momentos de nuestra investigación.

Como nos muestra Barberi (2002), el siglo XIX es reconocido como el “siglo de la historia”; ello a pesar de que hacia finales de este período se ve obligado a prestar atención a los avances de la biología darwinista, la economía marxiana o la filología de Bopp. Pero hacia 1900 se tiene constancia de una auténtica crisis en las “ciencias de la historia” (*Geschichtswissenschaften*) que consumarán una profunda transformación del propio concepto de “historia”, guiándolo por la senda de una visión sistematizadora, menos pendiente de la evolución de los acontecimientos y más de la búsqueda de explicaciones sincrónicas, es decir, de una historia analítica, que comprenda y se comprenda a sí misma desde nuestro presente: «La confrontación con la *fenomenología* y la *hermenéutica* condujo a nuevas aporías, cuya resolución dio lugar a la secuencia de la *deconstrucción* y el *análisis del discurso*»¹². Esta es por lo demás la misma tesis que defiende Friedrich Kittler (1980). La relación entre el hombre y el “espíritu” comienza a ser pensada desde el espejo de un “anhistoricismo” que tiene su reflejo en la tesis freudiana de la “intemporalidad” (*Zeitlosigkeit*) del inconsciente:

De modo destacable, la ciencia de la historia se apoyó en cierto momento, tras la crisis del historicismo, en las ciencias humanas, ya que a su vez comenzaron a romper con *la* historia. Simplificando, se podría decir que, desde el punto de vista de la ciencia y de la historia del discurso, el siglo XIX tiene la tarea de sumergir en *la historia* todo lenguaje no problematizado, para que, en su extremo, la(s) historia(s) se hundan en su

¹² «Die Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Hermeneutik führte des weiteren zu Aporien, deren Auflösung sich in der Folge durch Dekonstruktion und Diskursanalyse ergab» (BARBERI 2002: 11).

lenguaje problematizado ... [En cambio] hacia 1900, Nietzsche (Filosofía), Freud (psicoanálisis) y Saussure (lingüística) se sitúan como una declaración histórico-epistemológica, prototípica de la voladura de una cierta forma de la historia global ... La transformación de los modelos *de desarrollo del lenguaje historicista* en una *descripción estructural de los estados del lenguaje* se concibe en el debate histórico como una oposición *fundamental* entre el *devenir* de la historia y la *estructura* de la lingüística ...¹³

El gran cambio epistemológico de la transición al siglo XX cuenta con las propias transformaciones tecnológicas que se producen en ese tiempo en el apartado de las comunicaciones. Así, la noción “espiritualista” de la historia, gran tema del XIX, deja paso a una concepción sistémica donde el signo se descubre aislado, arbitrario, imprevisible pero conformador de unidades de sentido superiores. Ello es lo que convierte al lenguaje, y ya no a la historia, en el objeto de estudio prioritario para los pensadores del siglo XX. La primacía de lo estructural y sistemático por sobre lo histórico, aun en el caso de la propia historia, propició “las condiciones de posibilidad y el funcionamiento de los sistemas simbólicos de la moral, la política y lo social en la historia”¹⁴. Curiosamente, Barberi incluye las lecturas fenomenológicas y hermenéuticas en la misma tendencia: «Si, por el contrario, se interpretan los discursos literarios o filosóficos única y exclusivamente desde el *espíritu interior*, a la manera fenomenológica o hermenéutica, entonces pierden su historicidad específica y, por tanto imposibilitan, incluso su integración posiblemente más precisa en las constelaciones intertextuales o también políticas de la historia, que a su vez se muestran como un pasivo que sigue siendo ajeno al texto»¹⁵.

¹³ «Bemerkenswert ist nun, dass die Geschichtswissenschaft sich nach der Krise des Historismus zu einem Zeitpunkt auf die Humanwissenschaften stütze, als diese ihrerseits begannen, sich von *der* Geschichte zu lösen. Vereinfacht könnte man formulieren: das 19. Jahrhundert hat wissenschafts- und diskursgeschichtlich die unproblematische Sprache in *der* Geschichte versenkt, um an seinem Ende die Geschichte(n) in der problematisierten Sprache zu versenken ... Nietzsche (Philosophie), Freud (Psychoanalyse) und Saussure (Linguistik) stehen rund um 1900 als historisch-epistemologische Aussagemengen idealtypisch für diese Sprengung einer bestimmten Form von globaler Geschichte ... Die Transformation von Modellen *historistischer Sprachentwicklung* zu *Strukturaler Beschreibung von Sprachzuständen* wird in den historischen Debatten als *prinzipieller* Gegensatz von geschichtswissenschaftlichem *Werden* und sprachwissenschaftlicher *Struktur* begriffen ...» (*op. cit.*, 5-6).

¹⁴ *Op. cit.*, 13.

¹⁵ «Werden umgekehrt literarische oder philosophische Diskurse einzig und allein aus dem *inneren Geist* heraus phänomenologisch oder hermeneutisch interpretiert, so verlieren sie ihre spezifische Historizität und

Efectivamente, si volvemos sobre los pasos de *Verdad y Método*, o incluso de las aproximaciones hermenéuticas de la fenomenología de Ricoeur, lo que encontramos primariamente en ellas es una necesidad de justificación que no oculta su dependencia de la idea supuestamente moderna de método. Según Barberi, el recurso a la justificación metodológica tiene que ver en cambio con el propio descrédito del historicismo, descrédito del que la propia obra de Gadamer es testimonio en sí mismo (pues gran parte de sus aportaciones se fundan en la crítica de la metafísica de tales corrientes de pensamiento). En este contexto, la hermenéutica y la sociología estaban condenadas a ir de la mano bajo la aspiración de una concepción que las tiene en cuenta bajo su condición de ciencias empíricas “importadas” de la reflexión teórica: «De forma paradójica pero iluminadora, no fueron aquellas historias de la sociología, de la fenomenología o de la hermenéutica escritas por historiadores, sino más bien por sociólogos, filósofos o teóricos de la literatura»¹⁶, lo que impulsa a este autor a preferir el término “sociohermenéutica” (*Soziohermeneutik*), como si de un único y mismo problema se tratara, que estaría a la base, fundamentalmente, de la nueva percepción del hombre en la sociedad y (fuera de) la historia. El gusto del siglo XX por la “teorización del archivo” o “archivismo” –que encuentra una expresión típica en Foucault y del que Ricoeur hará deudor al psicoanálisis– tiene que ver también con esta sustitución del eje diacrónico por el sincrónico¹⁷. Desde este punto de vista, particularmente desde la perspectiva de Ricoeur, el psicoanálisis es una hermenéutica porque es una teoría de la interpretación y del sujeto que interpreta y es interpretado, lo que incluye una metodología y una referencia textual al objeto de estudio. Aquí lo novedoso: no *es* primariamente conocimiento sino interpretación; su conocimiento es conocimiento de lo que se puede interpretar.

El psicoanálisis no es conocimiento sino en su aspiración, momento *filosófico* de la *metapsicología*. Por ello debe ser entendido como una hermenéutica que nosotros creemos que puede superar las deficiencias posibles de la hermenéutica de la facticidad. O mejor: el psicoanálisis no es una hermenéutica en el sentido de una técnica o teoría de

verunmöglichen daher auch eine möglichst präzise Einordnung in die intertextuellen oder auch politischen Konstellationen der Geschichte, die nun ihrerseits als ein Passiver erscheinen, das den Texten eben äußerlich bleibt» (*op. cit.*, 16).

¹⁶ *Op. cit.*, 17.

¹⁷ *Op. cit.*, 19.

la interpretación; es una hermenéutica porque *elabora* su propia “facticidad”, y esta la hemos aislado en la clínica.

El artículo de Barberi presupone el giro lingüístico. Las hipótesis de Richard Rorty sobre este tema¹⁸ han tenido tal éxito que han contribuido a una visión generalizada de la filosofía del siglo XX a partir del axioma de la prioridad reflexiva del lenguaje, desde el cual se pueden entender las problemáticas planteadas por los pensadores contemporáneos.

Por ello vamos a dedicar la primera parte de nuestro trabajo a las determinaciones de la cosa. Para presentarla, nos enfrentaremos a su cualidad de ambivalencia: la cosa es aquello a lo que Freud se dedica, y la manera freudiana de comportarse con la cosa le da el aspecto ambivalente que lo acerca a la filosofía. Posteriormente debemos expresar la forma en que la cosa se muestra, realizando el seguimiento histórico de este su manifestarse en la historia del hipnotismo y bajo el nombre, por primera vez, de “inconsciente”. Aquí la cosa se hace “objeto” de conocimiento, y es tenido en cuenta en tanto que “causa profunda” de los fenómenos observados.

Se atestigua una relación entre la cosa-causa y el ejemplo, que exige que volvamos a ella. A lo largo de la segunda parte de esta investigación, debemos centrarnos en el aspecto lingüístico de esta cosa, es decir: la realización de deseos, el proceso freudiano o el lenguaje lacaniano. No se puede negar que la sexualidad viene a ocupar con el tiempo el papel que inicialmente, o primitivamente, le corresponde al lenguaje, en época paralela a la de Saussure. Los análisis lacanianos se adecuan a la continuación de los inicios de una lingüística en Freud, una lingüística psicológica, o mejor, una psicología que empieza a definirse en la identificación de lo que le ofrece la palabra y la oposición con lo fisiológico y lo lógico. En este sentido, la empresa de estructuración lingüística del inconsciente procede de los pasos iniciados por la indagación freudiana sobre *Las afasias*¹⁹, pero es justo que la extendamos más allá.

El paso siguiente debe mostrar (capítulo 5) los límites hermenéuticos de la concepción freudiana del inconsciente. En efecto, no hay inconsciente sin intérprete. La frase lacaniana “el inconsciente no existió antes de Freud” vuelve todo el tiempo. Por fin, formularemos la determinación “objetiva” de la cosa; es decir, el inconsciente como tal, en su apariencia de andamiaje (meta)psicológico (capítulo 6).

¹⁸ RORTY (1967).

¹⁹ 1891, A; *cf. infra*, epígrafe 4.1.2 (pp. 226-8).

Segunda parte: determinación lingüística de la cosa

El tratamiento filosófico del psicoanálisis

Aunque en algunos casos formularemos la oposición como “sujeto del inconsciente”, tanto Gadamer como Lacan convienen en la interpretación del inconsciente como “cosa” lingüística. Bien que para ambos “lenguaje” no significa lo mismo, sí que comparten una lógica común: el lenguaje es aquello en lo que un sujeto se expresa, o expresa aquello que es. En parte, esto es consecuencia de la propia filiación heideggeriana de Lacan. En el capítulo 3 desplegaremos la delimitación negativa del problema filosófico: en la confrontación con los adversarios de nuestra interpretación más significativos para exponer la manera como ellos expresan o eluden el asunto, que nosotros creemos fundamental, de la confrontación entre sujeto y lenguaje.

Así, mientras el rechazo gadameriano del psicoanálisis como hermenéutica se funda en una comprensión (elidida) del sujeto como el propio lenguaje, que en última instancia conduce a la desaparición del sujeto en el lenguaje que lo habla, la formulación de Ricoeur describe un estado de cosas en el que la hermenéutica “psicoanalítica” debe estar al servicio de la fenomenología (dialéctica, en su caso). El sujeto deviene así una suerte de yo “complementado”. La dialéctica se funda en la “disolución” del problema del inconsciente que Ricoeur cree leer en la propia exposición freudiana, a partir de la cual parecería que este (el problema del inconsciente) ya puede ser “olvidado”.

Mientras que la tesis de Ricoeur tenía un sentido metafísico en el que justamente se fundaba la alianza del psicoanálisis con la fenomenología (en la medida en que el *cogito* cartesiano no era el punto de partida, sino el destino de la reflexión fenomenológica), el interés de Henry descubre que esta alianza con la tradición filosófica implica la imposibilidad de fundarse como una *fenomenología radical*, que es la que exige su temática (afectividad, angustia, y el conjunto de propiedades de la psique). De este modo le atribuye el papel de término y punto final de la historia del pensamiento de la

modernidad, similar al que Heidegger le había reservado a Nietzsche como último metafísico. Aunque con diferencias amparadas en las que asimismo distinguen las posiciones filosóficas de ambos. Henry no comparte el progresismo ontológico de Heidegger, que caracteriza de ingenuo. De este modo no habría propiamente un final de la metafísica como tal, es decir, a partir del cual solo nos cupiera producir su superación, tal como propone Heidegger (1927)²⁰. La formulación del fenomenólogo francés es más refinada. Si decimos que el psicoanálisis cubre este lugar de “última filosofía” –y así Freud el de “último filósofo”–, se debe a su caracterización en tanto que formulación acabada del error manifiesto desde el principio, y que se relaciona con el “extraño éxito” que el psicoanálisis había logrado, en razón de que “el psicoanálisis es el alma de un mundo sin alma, el espíritu de un mundo sin espíritu”²¹. Así el psicoanálisis recubre el lugar de la filosofía de su tiempo; de un tiempo que es en sí mismo “antifilosófico” en la medida en que huye de la “vida” –se entiende– en el sentido henryano.

Los intentos de psicoanálisis “alternativos” por parte de filósofos como Sartre y Deleuze, o la propia concepción de la filosofía como “terapia”, tan querida para Wittgenstein y los wittgensteinianos, dan cuenta de la seriedad de la pregunta que ha sido puesta sobre la mesa por Henry: ¿es el inconsciente freudiano la conciencia de los filósofos? Mientras no se consiga responder a esta pregunta, el psicoanálisis se ve obligado a dejar en suspenso su propia legitimidad. Henry es un buen ejemplo de cómo se opera desde ese supuesto “giro lingüístico”.

Con Heidegger ese giro lingüístico descubre sus potencialidades profundas para un pensamiento de raíz ontológico bajo la forma de un giro pragmático-hermenéutico que, sobre todo a partir de Gadamer, va a ser incapaz de olvidar la estructura lingüística que lo funda. “Estructura lingüística” quiere decir algo distinto a lo que propone Lacan, aunque no tanto: supone el rechazo de la primacía del sujeto, en detrimento del lenguaje que “habla”. El lenguaje “atraviesa” literalmente al sujeto y es de este modo que no puede soslayar la comparativa con el inconsciente freudiano.

Es en Lacan donde encontramos la formulación más acabada del encuentro entre sujeto y lenguaje, al menos tal y como se manifiesta *desde* el psicoanálisis, es decir, del lema según el cual lenguaje = sujeto (del inconsciente). De todos los autores que cabe

²⁰ GARCÍA-BARÓ (1944).

²¹ HENRY (1985: 27).

estudiar para aproximarse a la recepción filosófica del psicoanálisis, solo en la obra del psicoanalista francés encontramos a aquel que verdaderamente pone sobre la mesa los términos de la disputa. Es cierto que su posición no es hermenéutica, de hecho hay un rechazo de la hermenéutica debido a que la comprende de forma similar a Gadamer y sobre todo a Ricoeur. Lacan no entiende que la hermenéutica sea el lugar adecuado donde se deban expresar Sujeto y Lenguaje en su pertenencia mutua, y en parte tiene razón, si nos atenemos a lo que ofrecen Gadamer y Ricoeur. Paradójicamente, los tres autores fundan sus especulaciones en Hegel, pero es el sesgo materialista de Lacan el que lo acerca a una comprensión global (no holística) que se nos antoja en la línea de la Escuela de Frankfurt y entronca con el sentido de “hermenéutica” que queremos expresar. No olvidemos que las fuentes filosóficas principales del estructuralismo son Marx, Nietzsche y Freud²², y que Lacan no tiene reparo alguno en flirtear tanto como le viene en gana con Heidegger.

Pero es que además el estructuralismo, por mor de su incidencia en la forma frente al contenido, quiere heredar, con derecho, la crítica nietzscheana del platonismo. El formalismo estructuralista juega en cierto modo el papel de correlato científico del esteticismo de finales del XIX, donde se integra Nietzsche. Y de hecho es coherente con la recepción schopenhaueriana del kantismo que cala en el discurso y la ideología académicas contemporáneos a la formación de Freud. Sinceramente, es obvio que la expresión, sobre todo didáctica, de Lacan es estructuralista, pero su contenido profundo excede con mucho la pretensión explicativa del estructuralismo. Más bien parecería que el estructuralismo de Lacan tiene que ver, en gran medida, con un intento de elevar al psicoanálisis a un estatuto más “académico”, de llevar su palabra a la universidad; tentativa que por cierto tuvo un éxito relativo.

En cambio, la revisión lacaniana de la palabra de Freud no llega a sus conclusiones características como un mero “resultado” de su relación con el estructuralismo, del que pronto reniega, sino de su intención temprana y nunca abandonada de situar al psicoanálisis en el centro del debate epistemológico: así habla, sobre todo, desde Heidegger y Spinoza, amén de una lectura muy *sui generis* de Kant, en línea con la versión que llega al propio Freud a través de su inmanente filiación schopenhaueriana.

²² LÉVI-STRAUSS (1955).

Al fin y al cabo, creemos que Freud y Lacan siguen sin ser exactamente lo mismo. Lacan fue muchas cosas, pero sobre todo fue un autor profundo y con gran capacidad relacional, que tuvo siempre muy claro que había una conexión muy íntima entre “eso” de lo que hablaba Heidegger y “eso” de lo que hablaba Freud. Él mismo trató de llevar a cabo esa conexión, a la que dio el nombre de “retorno”, en referencia al “paso atrás” heideggeriano y a su propio reencuentro con “la cosa freudiana”. Pero si el psicoanálisis, que es discurso del inconsciente, tiene razón de ser, dice verdad, el espacio que le corresponde es entonces fundamental y fundante. En esto coincidimos con Ricoeur y (quizás por plagio de aquel) con Lacan. Para este autor, el inconsciente es el lugar donde se problematiza la fundación de todo discurso teórico, específicamente el científico y en concreto según lo comprende Descartes: la verdad es tal porque está fundada en un yo autoevidente. De este modo, el inconsciente es lo autoevidente de sí. En cambio, para Henry, el “vitalismo” freudiano no dice nada nuevo respecto a Descartes, motivo por el que este autor defenderá que el psicoanálisis no puede ser equiparado a una ontología porque el inconsciente, tal como lo concibe Freud, no funda. En este punto, los análisis de Lacan respecto al cogito cartesiano parecen imprescindibles.

Sujeto y lenguaje: la ambivalencia fundamental

Nuestra inmersión inicial en *La interpretación de los sueños* nos impulsó a considerar en un primer momento la obra de Freud como una técnica de la interpretación y la profundización en sus problemas nos llevó una y otra vez al espacio definido de la obra de Gadamer, con todas las discrepancias que las diferencian. Sin embargo, la práctica totalidad de las voces “autorizadas” a tal respecto se muestran abiertamente disconformes con esta pretensión. Mas ¿cómo se puede entender la profundidad de un saber que se expone a sí mismo bajo la forma de una técnica interpretativa, sin recurrir para ello a lo que sobre el arte de la interpretación se ha dicho y al peso que el mismo ha tenido para la propia filosofía? Gianni Vattimo, acordándose del olvido reconocido por su maestro hacia Nietzsche, que probablemente recogía las críticas propias de la lectura heideggeriana, reclamaba la necesidad de que llegase de una vez el momento de dejar a un lado el *Nietzsche* de Heidegger y se abriera la oportunidad de construir un *Heidegger*, una visión crítica del autor a partir del propio pensamiento de Nietzsche. Nosotros entendemos que algo muy similar ocurre entre esta corriente de pensamiento y el

psicoanálisis, particularmente el psicoanálisis de Freud, toda vez que Lacan trató de construir puentes directamente con el propio Heidegger.

Pero, desde un punto de vista filosófico, tales intentos no merecieron más que un silencio absoluto. Las pocas referencias heideggerianas que podemos encontrar al descubrimiento freudiano son en todo caso indicaciones marginales que recuerdan la temática del autor vienés. En *Ser y tiempo* estudia la estructura existencial del síntoma, pero no se llega ni por asomo a mencionar su nombre, por más que el análisis que hace del síntoma como “indicio” da a entender que se está refiriendo exactamente a “eso” de lo que el psicoanalista había hecho su objeto. *Ser y tiempo* planteaba una ontología que partía desde la facticidad de la comprensión, y en este sentido encontró en la interpretación del síntoma a un contrincante teórico no reconocido (capítulo 2).

Por supuesto que este trabajo no puede aspirar a “reparar” la cierta injusticia histórica que ha cometido la hermenéutica filosófica para con el psicoanálisis; injusticia que está sin duda justificada, pero que no exime de la responsabilidad de haber cerrado a cal y canto unas puertas que no se entiende bien cómo no pueden haber quedado mínimamente entreabiertas. La reducción del psicoanálisis a la hermenéutica, y viceversa, son imposibles y habría que añadir que carecen de todo punto de interés filosófico. Pero encontrar el espacio en el que la hermenéutica y el psicoanálisis puedan dialogar sin complejos, esa sigue siendo una tarea pendiente para los representantes de uno y otro lado de una problemática fundamental: la que tiene que ver, justamente, con el tipo de relación que mantienen dos nociones que en nuestro tiempo ya solo pueden comprenderse en interacción mutua: el lenguaje y el sujeto. “Lo común” reposa en la siguiente idea: la de un inconsciente lingüístico que atraviesa, y por ello escinde, castra al sujeto mismo que lo habla.

Por eso hemos optado por centrar nuestras exposiciones en torno a una oposición fundamental que preocupa mucho a los lectores de Heidegger y de Gadamer: la cuestión del lenguaje y la cuestión del sujeto. Como se verá, en nuestra concepción, que creemos característica del psicoanálisis, suponemos dos planos de realidad que no se tocan, pero que se contienen mutuamente, en tanto el uno solo puede recibir su fundamentación del otro, pero asimismo toda prueba de realidad exige o significa la erradicación o disolución del otro respectivo (por ello todo se da en una enajenación –castración –falta –deseo). Los dos polos de esta tensión son el lenguaje y el sujeto, que se han expresado según

numerosas variantes en función de las escuelas filosóficas y sus tradiciones; fundamentalmente por lo que respecta al plano del lenguaje, a este se lo ha llamado, desde el principio de la modernidad, *método*, pero ya antes discurso (*logos*) y posteriormente estructura (trascendental o no) o vida.

El sujeto imposible es el sujeto-sustrato que la filosofía moderna ha asimilado a la conciencia (Assoun). En ello descansa el fondo de la comparación con Nietzsche, en razón del cual conviene que nos remitamos al “enigma” expresado por él en uno de los discursos más célebres de *Así habló Zaratustra*: “De la visión y el enigma”, de modo que remitimos a su lectura. Heidegger entiende que debemos encontrar en este una explicación del eterno retorno que funciona como ejemplo: „*War das das Leben? Wohl! Noch einmal!*“. Su descripción nos presenta una situación en la que se observa cómo la “senda” del tiempo transcurre hacia delante y hacia atrás y, exactamente en el instante donde ambas calles convergen, ocurre una erupción y se erige una puerta. Se puede de forma plausible identificar al enano que Zaratustra transporta (y consecuentemente eleva), el “espíritu de la pesadez”, con el mismo entendimiento que así es considerado una carga (pero una carga ligera), que comprende lo que a Zaratustra tanto maravilla, aunque no así la causa de semejante emoción. No debemos sorprendernos de ello, pues la racionalidad consiste desde Weber en ese desencantamiento de la *Entzauberung*²³.

“Todo ha sucedido ya, todo sucederá eternamente y toda verdad es curva; lo rectilíneo miente” – Dice el espíritu de la pesadez casi con desprecio, mientras que la manifestación de esa verdad ha conducido al lector, supuestamente, a la admiración:

Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra.

Ya sabemos (incluso con pesadez) que Nietzsche utiliza la serpiente para simbolizar el círculo del eterno retorno. Pero esto de ahora es de una naturaleza totalmente otra. No se habla de ningún retorno, sino sobre el instante, y en concreto sobre el comportamiento que el hombre de esta “doctrina” puede adquirir como lección: “El tiempo corre hacia delante y hacia atrás y ambas calles se chocan (*aufschlagen*) eternamente. La serpiente

²³ WEBER (1919).

(*Schlange*) muerde al hombre y el hombre a la serpiente. Pero todavía nos falta determinar el sentido de esta confrontación. Entonces aparece la voz desesperada de Zaratustra: “muerde tú, no seas el mordido, piensa en el futuro, prosigue recto y posibilita tu propio destino”: es decir, ese reír, que se debe convertir en la única aspiración de la entera humanidad.

Quizás no sea este el lugar de contradecir la autoridad de Heidegger, pero ¿qué podemos interpretar en esta imagen, sino el reclamo de una subjetividad emergente? ¿Qué otra cosa es la que está sujeta a la lógica del *überwinden*? Un enfrentamiento entre sujeto y lenguaje: o mejor, el crecimiento de este sujeto en la asunción de este enfrentamiento. Y ¿qué lenguaje? Quizás no el lenguaje de la lingüística, pero sí en el sentido en que Lacan lo transpone al inconsciente: pues es el lenguaje que atraviesa la subjetividad: el lenguaje que habla o “lenguajea” de Gadamer (*Eine Sprache, die spricht*).

Esta es la “ambivalencia” fundamental a la que deberá volver continuamente, como el tiempo acude al instante nietzscheano, nuestro trabajo: “lenguaje” quiere decir todo el tiempo “inconsciente”; es más, el inconsciente en una determinada relación con el sujeto; relación paradójica que lo lleva a desfallecer para hablar. El sujeto que desaparece en su decir más propio, tal es el fenómeno correlativo a la manifestación de la “cosa” freudiana.

La tensión entre sujeto y lenguaje

Lo que olvida el giro lingüístico –incluso en su versión ontologizada de la hermenéutica de la facticidad– es que aun la prioridad ontológica del lenguaje pone en evidencia la existencia de un sujeto que se descubre a sí mismo, por lo demás y definitivamente escindido. Las filosofías que aceptan de un modo u otro las tesis del giro lingüístico han obviado este punto y como consecuencia siguen haciendo como si se diera un sujeto cuyo nombre no se pronuncia, pero cuyo olvido está condenado a producir su propia repetición. Soslayado entonces el problema, podemos olvidarnos del carácter enteramente “inconsciente” del inconsciente, lo abrumador que debiera resultar ese conocimiento, y seguir dedicándonos a la tarea apacible de elaborar un saber que de forma paradójica se sigue pretendiendo autoevidente.

Así las cosas, cabe convenir que las tesis del giro lingüístico no aportan ninguna novedad, estrictamente, a menos que hagan suya la situación en la que el lenguaje dice cosas que el propio sujeto no dice, y de esta manera se acaba concibiendo la tarea del

decir del sujeto como un intento de autoapropiación, es decir, de conformación de sí en la aproximación de una versión “comprensiva” del propio inconsciente.

De todos los autores que hemos manejado, a parte de nuestras fuentes clásicas, solo Lacan nos parece que ha sido capaz de mostrar la bidireccionalidad de esta tensión entre sujeto y lenguaje: que no solo el lenguaje sirve como presupuesto que, en el extremo, aniquila toda pretensión de subjetividad, sino que además el propio lenguaje no se entiende sin la remisión al sujeto que lo dice. De ahí la relevancia filosófica del Edipo, que desde ahora no puede verse tan solo como una historieta evolutiva y psicológica, sino como la narración (discursiva) de las etapas de conformación de la subjetividad en el propio discurso que le da forma: la fundación de un sujeto que entra a formar parte del discurso mediante la palabra de otro sujeto que vive en el mismo discurso que funda. Semejante perífrasis solo puede comprenderse mediante una reducción formularia pero no simplista, abocada a ese *atopon* que Gadamer (ayudado de Heidegger) traduce como “desconcierto”: a saber, que *este sujeto es discurso*; esto es lo que quiere decir “inconsciente” para Lacan, y por eso mismo puede decirnos que el discurso, la estructura, es sujeto (el cuaternario de *La carta robada*). La oposición entre discurso y sujeto muestra la tensión de lo que realmente somos: la tensión entre el *Ich* y el *Es*.

Si decimos de esta incompreensión que es “radical” no es por mera efusividad retórica, se trata de mostrar que va más allá de los límites analizados, en su caso, sobre todo por Gadamer y Habermas (en menor medida, por Ricoeur): la primera *incompreensión*, desprestigiada con demasiada prisa por el hermeneuta, no es la que se da entre dos hablantes sino, primeramente –y con una relevancia filosófica mayor–, la de uno consigo mismo; por ello nuestra hermenéutica exige y aspira a una concepción de la subjetividad. Es posteriormente, cuando la incompreensión se da con el otro; pero este otro es solo social solo a condición de que olvidemos la propia escisión subjetiva, fundadora tanto del discurso como de la subjetividad, y que permite interiorizar al tal otro como uno de los personajes que integran la fábula del propio psiquismo.

Para Lacan, la propia palabra está escindida (en significado y significante); hasta Gadamer anula toda pretensión de univocidad, al declarar la polisemia y la ambigüedad como grados característicos del devenir lingüístico. Renunciar al sujeto porque nos aboca a relatividades es una imprecisión arbitraria e incluso contraproducente: no hay más

“sentido” en el discurso, incluso en la discusión, que aquel que ha sido *elegido* como tal entre una pluralidad prácticamente inabarcable por uno o por más sujetos.

La escisión del sujeto no es de cualquier tipo, tiene que ver con el lenguaje. Por “interpretación” entendemos una operación que trata de apoderarse de ese mismo lenguaje, en una metafísica que interpreta la realidad como una operación de auto-(re)generación.

¿Nos sitúa esto en la deriva del giro lingüístico? Más bien no, al menos a nuestro parecer. Más bien se trata de señalar que la problemática tiene menos que ver con la concepción del lenguaje en sí misma, sino con el diagnóstico que se hace de la confrontación con el sujeto. Esta concepción del lenguaje no es independiente del hecho de la interpretación. La interpretación es la facticidad en la que se sitúa una hipotética hermenéutica psicoanalítica, y el sujeto que se presenta al mundo a partir de los postulados freudianos no es independiente de este acto interpretativo. Lacan lo descubre al afirmar que Freud inventa el inconsciente: porque es a partir del momento que el inconsciente se “coge”, se apresa en el acto interpretativo, que el inconsciente deviene consecuentemente comprensible como hecho lingüístico, que el inconsciente como tal existe y tiene relevancia de cara al sujeto que se descubre un trasfondo. La posibilidad de romper la autoevidencia de la conciencia exige esta mediación de la interpretación, es decir, exige convertir al inconsciente en una “cosa” lingüística.

Desde aquí se comprende “la razón de ser” de la exposición lingüística del psicoanálisis, cuya verdadera naturaleza habría puesto en evidencia Lacan y toda su pretensión de reescribir el psicoanálisis bajo la conceptografía de Saussure. Lo mismo habría ocurrido *mutatis mutandis* con la línea seguida por la tradición de la hermenéutica filosófica, de Heidegger hasta Gadamer. Si el giro lingüístico es verdad, o si ocupa todo el espacio de la verdad, entonces hemos de abrazar sin ambages las tesis de Henry y descubrirnos ante la evidencia de que el inconsciente freudiano no es en realidad otra cosa que la conciencia de la que siempre han hablado los filósofos. Sin embargo, ¿hasta qué punto no traiciona esta lingüisticidad de la cosa la sexualización (de la cosa también) reivindicada por Assoun (1993)? ¿No se pierde, justamente, lo esencial del objeto pretendido por Freud, a saber, su carácter fundante?

Esta concepción, ontológica en su sentido fuerte, nos invita a considerar la metapsicología freudiana en los términos de una particular hermenéutica, que es la única

a través de la cual se puede conocer, delimitar, nombrar al sujeto del discurso (de nuevo: que es –su– discurso). En ella los sujetos aparecen como el referente de una incompreensión radical, y su cariz discursivo como la posibilidad de un diálogo siempre ilusorio. No hay mejor manera de confrontar el carácter intersubjetivo de la interpretación freudiana que midiéndola con su propia ley, es decir, en el seguimiento de una *asociación libre* que funda el sentido poliédrico del hablar analítico, como palabra eficiente que “cumple”, realiza su propio contenido significativo (el deseo). Aquí descansa la doble importancia ontológica de la *Wunscherfüllung* freudiana: de un lado, en la conformación de una historización del deseo que lo reelabora en el curso de su interpretación, que es la que llama a la presencia de un sujeto que lo pronuncie; desde este punto de vista, el sujeto no es más que el corolario del deseo que debe realizar. Por otra parte, la fórmula hermenéutica freudiana impone una concepción del psiquismo en la que el médico no es, por cierto, el único “conquistador”: allí donde el conocimiento se confunde con una empresa semejante (la conquista), la verdad que es su territorio no se comprende ni se aprehende, sino que se produce, se crea; no hay manifestación –ni fenomenológica ni de cualquier otro modo– sin este aliciente *subjetivo*.

Visto así, es preciso reconocer que el objeto del conocimiento freudiano es *estético*, en el sentido moderno (poskantiano); y ello por dos motivos: primero, porque atestigua la operación *quasi* artística del médico, como mediador en la empresa de *producir* la emergencia del inconsciente; y en segundo lugar, pero más importante aún, porque da cuenta de un aparato anímico que, en último término, no tiene más función que la de procurarse la realidad que le conviene a su predisposición desiderativa. Si hay algo así como un “*Dasein*” freudiano, no se encuentra en el mundo comprendiendo; lo hace produciendo. Estos son los temas que abordaremos, respectivamente, en los capítulos 5 y 6, con los que cerramos nuestra exposición sobre la referencia lingüística en el inconsciente freudiano, donde nos vemos en la tesitura de estirar el concepto de “lenguaje”, tal como lo entiende Lacan, y sustituirlo por la noción más abarcante de “proceso” (*Vorgang*), que distingue la naturaleza mecanicista del psicologismo freudiano; seguimos para ello una indicación de Assoun.

La reflexión sobre la sexualidad encuentra aquí, a su vez, un lugar privilegiado, pues condiciona el posicionamiento del analista en la “escenografía” creada por el inconsciente del analizado. El juego lingüístico-procesual rompe las fronteras de lo (intra)psíquico para

medir –él, y no a la inversa– la referencia intersubjetiva del diálogo psicoanalítico. El psicoanálisis nos muestra un diálogo que no se emprende con ninguna suerte de sujeto autoconsciente, sujeto “responsable” de su decir, que pretendería Gadamer. Es preciso reconocer, por el contrario, los elementos que intervienen, como personajes que “hablan” a través de un “yo” que solo erróneamente se atribuye la propiedad de su palabra. En estos capítulos estudiaremos, pues, la relación del paciente con el médico, para concretar el modo y la naturaleza en que se da esta producción de realidad característica del “entre ambos” del espacio clínico. Huelga añadir que no nos mueve hasta aquí el interés desnudo por lo que sea que ocurre en la clínica, espacio de reflexión del terapeuta, sino el efecto de producción de realidad que allí encontramos, por una parte, y la posibilidad de intervención generada por el médico, sujeto epistémico, en el andamiaje psíquico configurado por el universo fantasmático de su analizado.

La herencia nietzscheana del psicoanálisis

Antes de afrontar este episodio, queremos aprovechar la ocasión para terminar de aclarar lo referente a nuestras referencias a la hora de comprender la filosofía del lenguaje que buscamos en Freud y el psicoanálisis; y en este sentido debemos recuperar la palabra de Nietzsche.

Freud y Nietzsche comparten muchos lugares comunes. En lo relativo al lenguaje, en Nietzsche se da una evolución en la comprensión del fenómeno lingüístico que podríamos derivar desde un primer momento contractualista, donde las palabras apuntan a un referente que es, en realidad, intrapsíquico. Esta tesis se radicaliza en el *Zarathustra*, donde la verdad pierde toda referencia, no hay comunicación posible (como muestra el encuentro de Zarathustra con los últimos hombres, ya en el “Prólogo”), hay una entrada del otro como condición del yo (el superhombre como compañero –Lacan–, y la frase “el tú fue antes que el yo”), y la inversión del platonismo se ejercita en la sustitución del modelo referencialista-positivista (yo-Platón, sol del mediodía) por el modelo de la adivinanza, el enigma (*Rätsel*).

Para Nietzsche las palabras son metáforas. Esto quiere decir que no hay una relación de necesidad entre significante (palabra) y significado (contenido intencional), sino que esta relación es por adición de sentido, es decir que es creativa. Recuerda en esto, en cierto modo, al reforzamiento de la barra saussureana ejercido por Lacan, aunque en su

caso de lo que se trata es de mostrar que los términos de esta relación son intercambiables y sustituibles. Comparten, sin embargo, la concepción de la supremacía del significante: el significado (la cosa) se pierde para Nietzsche en una secuencia de metaforizaciones que finalmente olvidan lo que estaban nombrando; de modo tal que se dan las condiciones óptimas para la supresión del significado (represión originaria para Lacan).

La referencia de la palabra es, en cualquier caso, intrapsíquica; lo que determina, como para Lacan, la imposibilidad del diálogo. Y es además, como herencia de esa supremacía de los significantes, ya de entrada una metaforización: no existe “la hoja” ideal que nombra la palabra; la palabra solo existe como el olvido (Lacan dirá: la muerte) de la cosa. Del mismo modo, la verdad no existe. Aquí la verdad es solo el resultado moral de una coerción social: su contrario no es la falsedad sino la mentira: verdad es aquello en lo que todos estamos de acuerdo. Esta vendría a resultar la gran metáfora de las metáforas, en la que lo que se olvida es la condición individual y subjetiva del, valga la redundancia, individuo.

Solo a partir de entonces tiene sentido hablar de la “verdad” como tema de la filosofía. Pero la verdad así circunscrita está atravesada por la subjetividad que la produce: es aquello que el filósofo (= sabio o investigador) persigue, “objeto” de su deseo; a partir de ello tenderá a compararla con una *mujer*, y su relación con el filósofo como la de una seducción imposible. Resulta interesante aquí el cotejo con los lemas lacanianos “la mujer no existe” y “la relación sexual es imposible”. De otro modo: “no hay relación sexual” = no hay comunicación (o en la comunicación, no hay pronunciamiento de la verdad; la verdad “sale de escena” en el acto comunicativo). Esta última frase encontrará ecos en el *Zaratustra*, donde cada individuo debe asumir la condición de su soledad, la soledad moderna, ejemplificada en el tópico luterano de la muerte de Dios (nos hemos quedado sin compañero = referencia-imagen-pasivo-objetivo), y hemos de construínoslo (símbolo-activo-subjetivo).

Tercera parte: determinación subjetiva de la cosa

La actualidad filosófica del psicoanálisis

Hemos de posponer hasta la tercera parte de nuestro trabajo todo lo relativo al “descubrimiento” freudiano de la muerte, pues primero deberemos haber ahondado lo suficiente en la presencia de la “realidad” en el psicoanálisis, como lugar de un sujeto que está por desplegarse (capítulo 6). Ahora la cosa debe tomar la forma de una *tarea*: no hay sujeto del inconsciente, más allá de la muerte como límite (capítulo 7). Como lo expresa Assoun en su *Freud y Nietzsche*: «En Freud la imposibilidad del “sujeto” no hace más que denotar una *carencia* ... que Freud acabará por *llamar*: “pulsión de muerte”»²⁴.

Decía Kierkegaard que nunca se puede hacer algo nuevo si ha de tener alguna importancia. La crítica a Hegel presiente el remanente tardo romántico de esta continua vuelta al origen que demarca el aspecto gaudiano de toda profunda originalidad. En el caso de Nietzsche y Freud, la pregunta debe articular la necesidad o ventaja de interpretarlos, siempre, de manera cruzada: en el comentario del texto del uno, con el recuerdo de la palabra del otro. Al fin y al cabo se trata de casi una costumbre en el ámbito académico, favorecida por proyectos soberbios como el de Assoun (1980), que llega a ser canónico. Freud habla ingentemente de Nietzsche, a veces sin tan siquiera mencionarlo. Algo muy distinto a lo que ocurrirá en el caso de Lacan: aquí tenemos un emblema de la revisión de un autor que llega a sustituir al autor mismo.

Con el retorno a Freud, Lacan se pone directamente en el lugar del autor que interpreta. No hay nada parecido a la traducción, que habría esperado Ricoeur, sino un llano ocupar su sitio que no puede sino recordarnos la famosa fórmula, objeto de tantas

²⁴ ASSOUN (1980: 167).

discusiones, del “*Wo Es war, soll Ich werden*”. ¿Podemos decir acaso que el “yo” Lacan aspira en su caso a ponerse en el lugar que le correspondía al “ello” Freud? La respuesta parece evidente, pero muestra en qué radica la diferencia con el autor que le precede. ¿O no? Lacan matiza: el yo debe hablar desde el lugar del ello. Recordemos, no se trata de Freud, sino de su “cosa”.

¿Pero podemos determinar el lugar que ocupa el propio “ello” de Freud, de modo equiparable a la referencia lacaniana? ¿Tal vez nos toparemos con Nietzsche? Freud mostró entusiasmo por el filólogo alemán, hasta el punto de que llegó a aspirar que en la lectura de sus textos podría encontrar “palabras para lo que siempre ha permanecido mudo en mí”²⁵, pero después manifestó haber eludido su lectura precisamente para evitar una influencia que presiente condicionaría sus investigaciones empíricas. Nosotros podemos encontrar un retorno a Nietzsche en la obra de Freud, fundamentalmente en su espíritu pero también en sus nomenclaturas. Sin embargo, no parece que podamos hablar de una “sustitución” como la que, en cambio, sí pretendía el analista freudiano²⁶. Por ello será posible reivindicar el nietzscheanismo de Freud sin detenernos en una lectura minuciosa de Nietzsche. Nos seguirá interesando el “de dónde” Freud ha tomado su palabra; y, en este sentido, la confesión freudiana aporta la máxima claridad.

Heidegger deconstruye el sujeto, pero esta operación ya la habían ejecutado antes Nietzsche y Freud. Es lo que muy probablemente los diferencia de Marx, con quien de manera un poco precipitada los hace equivaler Ricoeur. La cuestión no es destruir al sujeto para que podamos volver a remontarnos a la tarea cartesiana como si nada hubiera ocurrido. La cuestión es darse cuenta de que, en su profundidad, la crítica al sujeto realizada por Nietzsche y el psicoanálisis hunde sus raíces en algo que tiene que ver con la propia fundación cartesiana de la subjetividad. Pero no es hasta que llega Lacan que Heidegger merece un sitio en toda esta parafernalia. Lo que otea Lacan en Heidegger tiene que ver con este vacío metafísico en el que nos han dejado los postulados freudianos. Si no hay sujeto, si no hay un yo original indivisible y autoevidente, ¿qué le corresponde hacer a esta suerte de sujeto originado que no deja también de producir, originar, y devenir del mismo modo paradójicamente originario? ¿Cómo debe afrontar el

²⁵ Carta a Fliess, cit. GAY (1988: 45).

²⁶ «A ustedes les toca ser lacanianos, si quieren. Yo, por mi parte, soy freudiano» (LACAN 1980: 30; cit. ASSOUN 2005: 11).

descubrimiento de su imposibilidad este sujeto que habla? ¿Le corresponde volver a los orígenes, recuperar el sentido de la tierra, ponerse en lugar del *Es*, de la *S* que significa sujeto, y proyectarse, no ya de manera imaginaria (idealista, reguladora), sino fáctica, con lo que tenga a la mano, como el artesano, o mejor, tomando como paradigma al artista?

Pero al artista, ¿no lo habíamos echado de la ciudad? ¿Supone este retorno, en realidad, pues, la aceptación de un error? En cierto modo sí. Veremos que Freud habla de “error histórico” al oír hablar del dualismo platónico. Además, toda la filosofía de Nietzsche ha sido entendido como un ataque, a veces furibundo, quizás no tanto contra Platón cuanto contra lo que considera “platonismo”. Pero Lacan, ¿qué papel juega aquí? ¿No es su inconsciente estructurado lingüísticamente, siguiendo el modelo de las matemáticas, un retorno al cielo platónico? ¿Y qué podemos decir, entonces, del salto estructural de la segunda tópica freudiana? Quizás la respuesta coherente no sería otra que dejar abierta la pregunta. Si la filosofía no es otra cosa que retorno, parece razonable que llegue el momento en que se cierre el círculo.

Sobre este trabajo

Nuestro objetivo es plantear la disyuntiva entre el sujeto y el lenguaje que se da de manera especial a partir de los postulados freudianos sobre el inconsciente. No queremos limitarnos, por ello, a una exposición típica de los descubrimientos de Freud. Lo que nos interesa es el problema en su profundidad, y cómo a partir de él se va desarrollando el propio psicoanálisis. Sin embargo, un trabajo exhaustivo de seguimiento de la obra de Freud resultaría fatigoso e interminable, la obra de una vida que reduplica otra vida, dedicada a demostrar que aquella vida se dedicaba a lo que queremos explicar que efectivamente se dedicaba. La pretensión ha de ser por ello algo menos pretenciosa, pero no necesariamente mermada. La tesis fundamental descansa en la creencia de que postulados filosóficos muy concretos, relativos a su concepción de la subjetividad, son puestos en práctica a través de la labor freudiana y de la ulterior reflexión que nos deja constancia en su ingente *Obra Completa*. Nos interesa exclusivamente lo que tenga que ver con los postulados filosóficos, y por ello vamos a movernos dos sentidos complementarios, regresivo y progresivo, que vuelva a los orígenes de una idea ya en sí misma “original” y que explique el desarrollo de la propia obra como un continuo

reencuentro. Este reencuentro con la originalidad del origen de la idea de inconsciente es lo que en años posteriores toca recuperar al pensamiento de Lacan.

El lector podrá notar que nuestra lectura de Freud está particularmente influida por la obra de Paul-Laurent Assoun, posiblemente el autor que más ha resaltado, y de manera más concreta, las influencias filosóficas del fundador del psicoanálisis. Sus trabajos nos han sido de gran valor, nos han ayudado a poner en situación y clarificar el sentido de nuestra exposición, además de haber sido una continua fuente de inspiración y de aportación de nuevos materiales. Y siguen constituyendo un material imprescindible para acceder, sobre todo, al desarrollo histórico del marco conceptual freudiano,

La obra de Freud ha sido extensamente tratada desde el mundo académico de la filosofía, con más o menos fortuna, con más o menos justicia o simpatía. De modo especial, el psicoanálisis ha sido objeto de crítica y casi mofa en los campos de la teoría del conocimiento y de la “a sí” llamada filosofía de la ciencia, bajo el lema de no cumplir los requisitos de una disciplina adecuadamente científica. Nos tememos que nuestro trabajo podría correr la misma suerte. Con “la disyuntiva entre sujeto y lenguaje” arraigamos en un tema que hunde sus raíces en un pensamiento muy concreto, a saber el romanticismo alemán. Es verdad que Freud mismo se opuso con fuerza a que lo interpretaran como un romántico, pero también es cierto que hay algo en las teorías de Freud que parece “demostrar” en cierto modo –con el permiso de los filósofos de la ciencia– las tesis que el romanticismo había puesto en práctica de forma literaria, pictórica, etc. La invención de la psicoterapia como tal por parte de Freud, tesis extendida para la que nos remitiremos especialmente al trabajo de historia del hipnotismo del profesor López Piñero, supone el salto de las tesis románticas del espacio de la ficción artística (siempre muy cercanas, en cualquier caso, a la filosofía –y en particular a una filosofía muy “psicologizada”) al campo abierto del debate científico. Al indagar en el contenido de esas tesis, en todo momento nos encontramos con una diatriba fundamental que gira en torno a la oposición de sujeto y lenguaje, como expresiones antagónicas de una realidad internamente problemática.

Nuestra revisión de este antagonismo no deja de ser una revisión del enfrentamiento clásico entre determinismo y libertad, expuesto como “antinomía” por Kant. Cuando este problema se traduce en términos románticos, para los que “lo determinado” se convierte, él mismo, en un texto traducible –o por lo menos interpretable–, su cuestionamiento

filosófico encuentra el afán de rebasar la perspectiva moral; en ello no se puede negar la estrecha conexión con el espíritu nietzscheano del psicoanálisis.

El retorno, operación común de filosofía y psicoanálisis

Si la filosofía ha rechazado a menudo al psicoanálisis, hay que añadir que ese rechazo es mutuo. No solo Freud, también Lacan se ocupó significativamente en promover esta distinción. Tanto el psicoanálisis como la filosofía son capaces de delimitar su propia imagen en el reflejo especular de la otra disciplina, que siente y teoriza como su opuesta y rival; un reconocimiento que bebe del mutuo respeto, pues el rechazo de la disciplina contraria significa al mismo tiempo la aceptación de su carácter propio. El análisis lacaniano de los celos infantiles ilustra el mismo esquema. La filosofía es, de este modo, el otro especular sobre el que se construye la identidad del psicoanálisis; de ahí la importancia que tiene el tema de la *Weltanschauung* para la cuestión de la delimitación del conocimiento científico. El psicoanálisis no es / debe ser *Weltanschauung* porque no es filosofía; en la agresión a la filosofía encuentra el analista la entonación de su propio “yo”.

Una “ambivalencia” que se ha materializado de forma significativa en la literatura: ambas, filosofía y psicoanálisis, pese a rechazarse de plano, están en gran medida “condenadas” a retroalimentarse continuamente. El *feed-back* entre ambas “disciplinas” es algo más que un circunstancia eventual, hasta el punto de que gran parte del crédito que todavía se concede al psicoanálisis en nuestro mundo académico no proviene de los saberes así llamados “científicos”, sino más bien de las facultades de historia del pensamiento y de filosofía. En una universidad dominada por el apremio de los rendimientos económicos, a un “saber” como el psicoanalítico que se delimita en la ruptura de las utilidades y es capaz de definir su importancia con independencia de su posible servicio social, ya casi solo le corresponde un lugar testimonial en las paredes más altas del archivo, las mismas que le quedan a la filosofía, o lo poco que de ella nos sigue permitiendo la academia.

El psicoanálisis define su identidad en la ambivalencia, pues, y esta es una característica que debe heredar el sujeto freudiano. Por ello nos parece adecuado comenzar este trabajo introduciéndonos en la condición ambivalente de la cosa del psicoanálisis: primero atravesando las ambivalencias del propio Freud, como pensador –

su espacio, sus propósitos y, cómo no, su relación con los filósofos y la filosofía—, antes de acabar de mostrar la emergencia de esa cosa que Freud parece no haber buscado, sino que va encontrando al ritmo de sucesivas “sorpresas”. La cosa es lingüística porque se la interpreta y se le hace hablar. Además, ningún trabajo sobre la actualidad del psicoanálisis puede pasar por alto que el primero que la señaló como “cosa” la definió de este modo, es decir, al amparo de la lingüística. El “retorno” implicado en su activación es “cosa” de Lacan y como tal nos parece que reclama su espacio en todo intento de aproximación a la temática freudiana. Mucho más si este acercamiento se produce desde la filosofía, donde la mediación lacaniana ha sido fundamental para producir el efecto significativo que el psicoanálisis ha llegado a tener para las tradiciones estructuralista y posestructuralista; efecto sin el cual no tendría sentido la determinación del tema freudiano como “cosa”.

Esa cosa pronunciada por otros, esa cosa implicada por la praxis médica a la que renuncia. Solo en este punto nos parece que está justificado acudir a las determinaciones de la cosa, tal como es “manipulada” con posterioridad. Se viene a cerrar en cierto modo, aunque solo sea de manera viciosa, el círculo ambivalente de las relaciones con la filosofía, abierto *in illo tempore*²⁷ por Freud: la cosa que produce efectos, tiene en todo momento (al menos a partir de cierto momento) como testigo privilegiado a la filosofía.

Fue Whitehead²⁸ quien dijo que toda la historia de la filosofía podía reducirse a notas a pie de página de la obra de Platón. Pero lo relevante, lo filosófico, no es tanto la honra que se hace de la filosofía platónica, sino el carácter marginal que su gesto le concede a toda filosofía. La filosofía en el margen es la que se escribe con la mirada puesta en sus antecesores y se proyecta al futuro en una operación de retorno, por ello la primera gran nota al pie de la obra de Platón la escribió Aristóteles, su propio discípulo. ¿Por qué este seguir interesándonos en la palabra de aquel a quien queremos rechazar? ¿Cuál es el sentido de un “diálogo”, a todas luces ficticio, como el platónico, pero mediante el cual el filósofo se presenta a la publicidad?

Casi tenemos la tentación de definir al “filósofo” como aquel que se hubiera creído demasiado al pie de la letra el *diálogo* de Platón, y que realizara en su propia obra el deseo, ingenuo, infantil, de convertirse en uno de sus personajes. Al hacerlo, es verdad,

²⁷ Según el sentido que le da ELÍADE (1951).

²⁸ Alfred North Whitehead (1861-1947).

tiende a olvidarse de la respuesta del interlocutor: hay quien verá en ello una estrategia autoritaria; al fin y al cabo se trata de llevar a su término efectivo la tiranía del deseo. ¿A quién se dirige su palabra? Porque el filósofo ya no dialoga, hace monólogos. Cuida su lenguaje como si no quisiera ser cogido en descuido. Elabora sus argumentos “hasta el final”, es decir, hasta que cobran sentido. No se deja arrastrar por el dominio de la palabra de otro, por el ritmo marcado por ese Sócrates autoritario e interrogador. El filósofo es así el primero en reivindicar su mayoría de edad poniéndose en lugar de un “Otro”. El gesto sadiano no hace más que reproducir el momento ilustrado de toda verdadera filosofía.

Tanto el lenguaje de la filosofía como el del psicoanálisis están atravesados por una pregunta fundamental, y a menudo latente, que tiene que ver con la propia condición ingenua y tirana del sujeto. El sujeto que piensa, el sujeto que conoce y, en última instancia, el sujeto que habla, es el sujeto que “se impone” en su decir. Pero la “cosa” se vuelve manifiesta de forma innegable desde el momento mismo en que surge a colación el deseo. El filósofo debe tomar una enseñanza de su propia relación con la historia, y analizar esa suerte de “estructura” en la que, a través de su palabra, parece aspirar a un “sí mismo” que solo es “lícito” u “original” en la medida en que este origen se encuentra formulado a siglos de sí.

Si se piensa, el diálogo trae dos cosas a colación: temporalidad y palabra; y entretanto no podemos olvidar que la propia filosofía platónica es un retorno a Sócrates, quizás el retorno inaugural. El rechazo en filosofía no quiere (no debe) decir “olvido”. El rechazo es una operación de “retorno” en su sentido pleno: actualización en la repetición de un hecho fundamental: el de volver a pensar (con Heidegger: para que se manifieste lo –todavía– no pensado). Por ello la filosofía prácticamente se define por esta necesidad de volver a su historia, de una manera muy particular; de una manera en la que, en cierto modo, ella misma se define como “proyecto”:

A la manera de un monumento, de un anticuario o crítica: la pregunta es cómo [tales indagaciones históricas] pueden servir a la vida, es decir, qué futuro preludian. “*Per se*” no es “bueno” o “malo”. El texto habla en conjunto sobre el movimiento hacia el porvenir, entendido como un “llegar a ser distinto al que se es”. Así llegan a integrarse el futuro y la vida.²⁹

²⁹ NIETZSCHE (1876), II. Unzeitgemäße Betrachtung, S. 269 f.: «Monumentalisch, antiquarisch oder

El retorno es la estructura inercial de la labor del filósofo; constituye, como tal, la esencia de la filosofía. Para lo que ocupa a nuestra investigación, da igual que se trate del eterno retorno de lo mismo, de lo reprimido o a Freud, porque de todos modos debemos poner en juego ese ejercicio de la filosofía enigmático, que descubre sus objetos en el propio discurso con ánimo a generarse un lugar, reflejo de un “otro” especular. A la manera de la secuencia que se abre entre *Mensch y Übermensch* en la obra de Nietzsche-Zaratustra, donde el hombre debe producir las condiciones de aparición de ese “alter ego” que lo trasciende y justifica (*rechtfertigen*) –y, como tal, funda, casi diríamos “legaliza” sus aspiraciones de subjetividad–; como si imitara este esquema, decimos, el yo freudiano está condenado a producirse a sí mismo en una suerte de “como si” fuera de hecho ese “Otro” al que Freud, no sin motivos, bautiza como *Überich*. Este será el último punto de nuestra reflexión, donde se deben poner en juego las relaciones entre objeto y sujeto en el atravesamiento de esta idealidad imposible (capítulo 9).

La filosofía ordenada por el criterio de lo académico renuncia a su autonomía. La academia involucra de manera implícita una creencia en que debe ser su “norma” la que produzca el criterio de la ordenación de los espacios de “conocimiento” y los temas que delimita su pretendido afán de rigor. Pareciera que, en cierto modo, la filosofía vive una segunda edad media, donde la religión de que es *anchila* ha quedado definida por la sociedad, como advirtió Heidegger, bajo el imperio de lo económico, que actualmente atraviesa su propia estructura y la condiciona de una manera tal que habría resultado inverosímil hace unos pocos años.

En la realidad española, la filosofía lucha en las calles para evitar perder los escasos residuos que aún conserva de este momento ilustrado, el ideal de autonomía que presumía de haber construido a lo largo de los últimos siglos. Pero la situación europea no está mejor: hoy, como en los tiempos de Freud, Europa vive una crisis. Con Grecia en el punto de mira de la banca y bajo la exigencia despótica de un discurso economicista que, quizás por descabezado, ha sabido guardarse de la guillotina y de la horca que el pueblo le habría impuesto en otra ocasión, más “moderna” que la actual; hoy, con la amenaza de un TTIP que convierte a lo político en una parodia de lo que un día quiso ser, Europa siente como

kritisch: die Frage sei, wie sie dem Leben dienen, d. h., welche Zukunft sie vorspielen. „Per se“ ist keine „gut“ oder „schlecht“. Der Text spricht allgemein über die Bewegung nach der Zukunft, verstanden als ein „anders als sich werden“. So werden die Zukunft und das Leben zusammen integriert».

nunca antes la decadencia de la civilización que hace más de un siglo se nos anuncia. Y en este desfallecimiento de la propia imagen del continente, correlato de la incapacidad de su población para acceder al orden simbólico de las instituciones, deberíamos descubrir la función identitaria de la filosofía.

La profesionalización de los saberes, característica de la modernidad, ha acabado por circunscribir el radio de acción de la filosofía a los estrechos márgenes del mundo académico. En este contexto emerge el modelo de esa “filosofía” que se proclama a sí misma como “analítica”³⁰. Ella se ocupó durante años de la ardua tarea de delimitar lo que era digno de ser reconocido como “filosofía” en la universidad, y expurgar el excedente. Filosofía era entonces en exclusiva aquello que estuviera “legitimado”, lo que por cierto arrinconaba (cuando no directamente rechazaba) toda tentativa de reflexión de índole estética, metafísica u ontológica. “Liberaba” así a la filosofía de sus propios fantasmas, de modo que el resultado debía ser algo parecido al de la duda metódica cartesiana, o de la crítica kantiana, pero con la simplicidad “cientificista” o “académica” que caracterizan al proceder de sus valedores. Como consecuencia, la filosofía continental ha llegado a correr el riesgo de sucumbir en sus propias facultades, riesgo siempre cierto y actual mientras siga dependiendo del reconocimiento de la academia. Pues así solo logrará sobrevivir en el hueco residual que le conceda esa máquina fagocitadora que revela su secreta connivencia con el capital (hoy financiero) y su ideología.

Se instituyó entonces el afamado plan Bolonia, se transformaron las carreras, desaparecieron asignaturas y se configuraron nuevos planes de estudio. La filosofía solo podía hablar entonces de ciencia o de moral; y especialmente, de la manera *correcta* que legitimaba al filósofo para hablar de ciencia y de moral. Han sido años gloriosos para el llamado “giro lingüístico”, que en una barrena del todo confusa ha sido capaz de revivir en cierto modo el ideal epistémico de la antigua sofística.

Ante este estado de cosas, cabe preguntarse por el papel de la filosofía más allá de los muros de la Universidad. Y la respuesta es taxativa: la filosofía lucha y debe seguir luchando; no por el gusto del enfrentamiento, sino con un objetivo preciso: el de recuperar la autonomía, hoy día vedada, que le permita volver a definir sus objetos y sus espacios, y situarse en el lugar donde se da el pensamiento que legitime su decir “yo”. De otra manera, está condenada a sucumbir al proceso agónico al que asistimos, ya desde

³⁰ FABRIS (2000).

antiguo³¹, por ejemplo, en el mundo anglosajón. A imitación de lo que ocurre en sus *colleges*, en nuestros institutos desfallece la filosofía. Donde logra sobrevivir, se ha visto obligada a adoptar el papel de asignatura de “adorno”. Mientras tanto, nuestro profesorado (quizá no el filósofo, pero en cualquier caso su *portavoz*) responde con pesar a la orden de reciclarse, de justificar su lugar mediante la enseñanza de toda una serie de materias ajenas de todo punto a la verdad filosófica; pretendidamente “útiles”, y en realidad dispuestas, casi en exclusiva, para rellenar el “hueco”, para cubrir con un velo el vacío que la expulsión de la filosofía ha dejado en la consideración que la población tenía sobre “sus” planes de estudio.

Es difícil escapar al pesimismo. Uno siente que la filosofía sucumbe ya de forma definitiva a su propia desaparición, víctima de un proceso imparable que no consiente más que en concederle un espacio marginal, a buen seguro ajeno a la academia, es decir, la que había venido funcionando como su refugio. Quizás debemos tomar ejemplo del precedente de los poetas, y celebrar que justamente en este espacio marginal sea donde a la filosofía le quepa reproducirse, y producir de nuevo ese efecto de repetición en el que pueda volver a pronunciar su exigencia, específica y eminentemente moderna, de dominio sobre la palabra en la que se articula el pensamiento crítico.

Con nuestra modesta aportación, hemos querido recuperar esto “marginal” del ordenamiento académico para devolverlo a su centralidad en el espacio filosófico. En este sentido, el recuerdo que hemos elaborado de Spielrein, la gran olvidada del psicoanálisis (capítulo 7), o de Stekel, posiblemente el desertor menos reconocido (capítulo 5), no podían ser una excepción. Recordamos para ello que ya en el año 2007 tuvimos ocasión de colaborar en un congreso que llevaba por título “Los olvidados y los marginados”. Era la época en que daba sus primeros pasos nuestra indagación. Entonces hablamos del síntoma y hasta del psicoanálisis como ejemplos de un saber estructuralmente olvidado y marginal³². El presente trabajo quisiera ser leído en la continuación, si no la repetición, de aquel empeño.

Tübingen, 7 de febrero. Valencia, 28 de junio de 2015.

³¹ Véase la crítica de WEBER (1919).

³² GRACIA (2007).

PRIMERA PARTE

AMBIVALENCIAS

1. LA CONDICIÓN AMBIVALENTE DEL PSICOANÁLISIS.

1.1. La ciudad que le vio nacer. *1.1.1. Significado de la soledad freudiana. 1.1.2. La capital del psicoanálisis. 1.1.3. La filosofía como destino. 1.2. Condicionantes de la “ambivalencia filosófica” de Freud. 1.2.1. Psicoanálisis, escepticismo y ciencia. 1.2.2. El antecedente de Schopenhauer. 1.2.3. La filosofía en la genealogía de la “cosa”. 1.2.4. Brentano, o la pasión de Freud por la filosofía. 1.2.5. Claves “políticas” del rechazo a la filosofía.*

1.1. La ciudad que le vio nacer

La primera vez que Freud usó la palabra “psicoanálisis” fue en 1896, primero en francés y luego en alemán. Sin embargo, llevaba trabajando este concepto en su estudio de la Berggasse 19 desde septiembre de 1891; en principio prosiguiendo el desplazamiento de Breuer desde la hipnosis al método catártico, hacia mediados de los noventa ya se había embarcado plenamente en la nueva “ciencia”³³. Algunas de sus ideas y observaciones clínicas más iconoclastas pertenecen precisamente a esta época. El que

³³ GAY (1988: 103 ss).

un día será inventor del psicoanálisis vivía en una zona poco atractiva, situada entre un mercado judío y el barrio rico de donde provenía la mayor parte de sus pacientes. «Allí, en la parte llana de la calle, a medio camino entre sus orígenes judíos y los opulentos e intelectuales barrios de la colina, Freud construyó su hogar. Nunca entendía que en ella se domiciliara un genio mundialmente conocido, descubridor del psicoanálisis, pero quizás era el lugar donde se encontraba más cómodo, porque reflejaba algo de su vida externa y la progresión de su carrera»³⁴.

Allí comenzó la andadura que le llevó al descubrimiento del complejo de Edipo. Es este concepto el que fija de una vez por todas la importancia nuclear de la “ambivalencia” característica de las relaciones de Freud, y que llegará a arrastrar consigo la misma disciplina que él funda.

El término “ambivalencia” es, sin embargo, un préstamo de Bleuler que no conocerá su importancia hasta una época más tardía. La palabra no aparece hasta 1912 (*Dinámica de la transferencia*), para describir el fenómeno de la transferencia negativa, que “se la descubre a menudo juntamente con la transferencia positiva”. Pero, como señala el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis, ya existía esta noción en análisis anteriores³⁵, y forma parte fundamental de la comprensión freudiana del complejo de Edipo³⁶: «Se observará que Freud, al fin de su obra, tiende a conceder a la ambivalencia una importancia creciente en la clínica y la teoría del conflicto. El conflicto edípico, en sus raíces pulsionales, se concibe como un conflicto de ambivalencia (*Ambivalenz Konflikt*), siendo una de sus principales dimensiones la oposición entre “un amor bien fundado y un odio no menos justificado, dirigidos ambos hacia la misma persona”»³⁷. En efecto, el concepto de ambivalencia despliega todas sus posibilidades a partir y en el desarrollo de la segunda tópica³⁸.

Desde la competencia con el padre, el sujeto recorre el rodeo necesario para sucumbir a la realización de su oscura pretensión, que el mito —y hasta cierto punto el médico— identifica con el incesto materno. «La originalidad del concepto de

³⁴ BETTELHEIM (1956: 29).

³⁵ 1909, *CJ*.

³⁶ 1909, *HR*.

³⁷ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “Ambivalencia”.

³⁸ Y con la consecuente resignificación de la figura del padre (*cf. infra*, epígrafe 9.3.2, pp. 561-5.).

ambivalencia, en relación con lo descrito hasta entonces como complejidad de sentimientos o fluctuaciones de actitudes, estriba, por una parte, en el mantenimiento de una oposición del tipo sí-no, en que la afirmación y la negación son simultáneas e inseparables; y por otra, en el hecho de que esta oposición fundamental puede encontrarse en distintos sectores de la vida psíquica»³⁹. Esta encrucijada marca la entrada del individuo en la sociedad, como Freud estudió en *Tótem y tabú*.

El individuo consigue así realizar –aunque solo sea parcialmente– su deseo en la competencia con otro que le pone límites. Aquí no se trata de una mera muestra de individualismo o irracionalismo, ni tampoco de idealismo. Por eso solo se lo puede conocer por ambivalencia, la que le corresponde a un objeto al que hay que seducir, un objeto al que hay que apresar. De momento lo que nos interesa es ver cómo esta ambivalencia recoge una cualidad intrínseca al descubrimiento del psicoanálisis: es ella la que comprende en su totalidad el carácter subjetivo del objeto, sin que deje de ser ninguna de las dos cosas (sujeto y objeto).

Freud nace en 1856 en Freiberg (Moravia) pero a los 4 años de edad es trasladado por su familia a Viena. Puede decirse que sufre allí una especie de “segundo nacimiento”, que no por casualidad coincide con la edad que atribuye al atravesamiento del complejo de Edipo. Debemos hacerle caso y suponer que este “traslado inaugural” condicionó su sentimiento por la ciudad de la que él ya nunca se trasladó, a pesar de que aprovechaba la menor oportunidad de huir de allí. En ella se crio, se formó, se casó, estudió, comenzó a trabajar y cumplió con todas las etapas del desarrollo de su disciplina, hasta el punto de convertir a Viena en la capital de la “nación” del psicoanálisis; el centro desde donde, sin embargo, no podía dejar de mirar afuera con expectación y anhelo. No murió en ella, como tampoco había nacido. Pero, también para esto, tuvo que ser arrastrado por su familia.

³⁹ LAPLANCHE & PONTALIS (*ibid*).

1.1.1. Significado de la soledad freudiana

Poco a poco este lugar de excepción va definiendo su extraña importancia. En principio, provee a nuestro autor de una atmósfera cultural que parecía la más proclive a aceptar con agrado las destrezas de un teórico de los secretos influjos de la muerte y la sexualidad. Sin embargo, Viena fue para Freud el espacio de una frustrante y larga soledad asociada a su situación de extranjero y, además, judío. Aunque es verdad que señala el enclave que Freud de hecho, y contra su palabra, no quiso abandonar nunca, la “soledad vienesa” señalaba a esa sociedad de los cafés, incluso cuando hablamos ya del Freud maduro y más allá de sus complejos infantiles, está marcada por el rechazo de sus teorías, tildadas de aberraciones inmorales, “judías” y anticientíficas. En esta situación, Freud miraba con expectación al extranjero, tanto a Alemania como Suiza, y celebró la posibilidad de que el psicoanálisis expandiera sus fronteras.

Sin embargo, el encuentro con Viena es fundamental en más de un aspecto para el futuro de la teoría psicoanalítica. El propio Gay afirma el carácter eminentemente burgués del psicoanálisis, aunque no llega a dar crédito a afirmaciones tan rotundas como la del psicólogo Pierre Janet, que hacía de la atmósfera cultural de Viena un caldo de cultivo imprescindible para explicar el nacimiento del psicoanálisis. Tesis esta recuperada por Bettelheim, que incide en lo especialmente adecuado del ambiente cultural de la “decadente” capital y que a su decir habrían culminado en cierto modo en las teorías de Freud. Gay se opone, sin embargo, claramente a una interpretación tan extrema, ya que «la Viena que Freud se fue construyendo gradualmente no era la Viena de la corte, los cafés, los salones o la opereta. Esas “Vienas” contribuyeron muy poco al trabajo de Freud»⁴⁰.

Por último, aunque ya lo hemos mencionado, gran parte de los sentimientos de rechazo que expresa Freud por su ciudad tienen que ver con el antisemitismo creciente, consecuencia de la controversia cultural. La anécdota relatada por el propio Freud acerca de la humillación que habría sufrido su padre y que le había narrado a él poco después, que a su vez habría justificado que desarrollara fantasías de venganza que tomaron por

⁴⁰ GAY (1988: 10). «But the Vienna that Freud gradually constructed for himself was not the Vienna of the court, the café, the salon, or the operetta. Those Viennas did very little to advance Freud’s work».

objeto a la propia ciudad (y quizá, también, en su intolerancia para con la religión, particularmente la católica⁴¹), por causa de lo inmoral de sus posiciones teóricas. Aquí debería introducirse un aspecto obviado por los estudiosos del judaísmo en Freud: la militancia “judaica” de Freud está fuertemente condicionada por esa atmósfera antisemita, que le lleva a situar la lucha contra la moralidad, la reivindicación del individuo y la crítica del antisemitismo en los orígenes de su “causa” (su misión, por decirlo con Fromm). Sin embargo: «Cabe destacar que, a pesar de su pronunciado sentimiento de identidad judía, Freud no poseía ninguna antigüedad judía en su colección, omisión comprensible en un hombre que veía a Moisés como un egipcio. Las piezas egipcias ocupan un lugar predominante en su colección»⁴². En ello también se expresa elocuentemente la naturaleza de su ambivalencia para con la propia pertenencia judía; nos atrevemos a añadir: nunca la negó, pero siempre aspiró a estar “por encima de ella”, o sea, en cierto modo, a superar y vengar así la ofensa sufrida por su padre. Gay también sitúa en torno a estos acontecimientos el origen de su admiración por el semita Aníbal. Pero sobre todo se trata de “su” inconsciente. Freud alimentó la imagen de pensador solitario, que refuerza la impresión de único autor del psicoanálisis. La biografía de Jones recoge este testigo y lo refuerza. El inconsciente del que habla el psicoanálisis sería, según esto, una creación exclusiva de Freud, sin antecesores ni explicaciones sociológicas, situación cuando menos paradójica.

Pese a la cuasi reprobación por parte de Bettelheim, parece que los reproches de Freud para con su ciudad estaban, por lo tanto, bastante justificados. En aquellos años, Viena se había convertido en un foco para la inmigración de multitud de nuevos “pobladores”, particularmente la de judíos provenientes del este de Europa, en la que se incluía la familia Freud. «Muchos de los inmigrantes que procedían de los pueblos miserables del este vestían, hablaban y gesticulaban de formas ajenas y desagradables para los vieneses; eran demasiado exóticos para resultar familiares pero no lo bastante como para resultar encantadores»⁴³. La cosa empeoró cuando en la década de los ochenta estos judíos habían progresado: «El judío, el arrogante, el auto elegido favorito de Dios y

⁴¹ Por la que Freud incluso expresa sentirse “perseguido” (1937, *MRM*: BN 3272, GW 157-8).

⁴² BETTELHEIM (1956: 29).

⁴³ GAY (1988: 19). «Many of the immigrants from the miserable villages of the east dressed and spoke and gestured in ways alien and disagreeable to the Viennese; they were too exotic to be familiar and not exotic enough to be charming».

asesino de Cristo, se convirtió en el judío, el especulador sin escrúpulos y cosmopolita corrosivo. Lógicamente, los niños repetían lo que oían a sus padres y el discurso anti judío se trasvasó desde la demagogia pública y los prejuicios familiares en las bromas diarias de los escolares»⁴⁴. Así pudo constatarlo Freud durante sus años de universidad, en los que la carga del antisemitismo fue una constante⁴⁵.

La cuestión del judaísmo es pues crucial para comprender el autoconcepto freudiano como combatiente solitario en su propia ciudad, pequeño David que fantaseaba con aniquilar los dragones de la playa de Goliat. Por ello, cuando teoriza sobre el admirado Moisés y lo hace un egipcio, es decir, retirándole al judío la pretendida exclusividad de su linaje, no es que Freud rechace su judaísmo⁴⁶, pero lucha por hacer del psicoanálisis una disciplina que supere las barreras étnico-religiosas.

Si Freud transmite que en su propia ciudad fueron mal recibidas sus teorías, Bettelheim muestra que entre círculos artísticos las ideas de Freud tenían gran acogida (lo mismo que en Francia), y en general están condicionadas por el contexto histórico y social. “En época de Freud, la atmósfera cultural de Viena encerraba una fascinación por la enfermedad mental y los problemas sexuales única en el mundo occidental”⁴⁷. El psicoanálisis sería, para Bettelheim, una obra de la ciudad para la ciudad, que bullía en sus contrariedades sociales y en la vida de los cafés. Pero también más allá de estos.

Esta es la circunstancia y la época en que Freud asume y empieza a publicar acerca del origen sexual de las enfermedades mentales, una época marcada por un profundo *escepticismo* (“como forma de defensa”) que va más allá, naturalmente, del neokantismo académico y que acaba por conformar el carácter típico vienés: «La intelectualidad vienesa decía: “Aunque la situación es desesperada, no es grave”». Según Bettelheim, la necesidad psicológica de relativizar la circunstancia histórica marca la relación entre el declive de la política y el auge de la psicología en la sociedad vienesa⁴⁸. Aquí nos recuerda a Montaigne, particularmente la afirmación de que “sólo la vida interior del

⁴⁴ *Op. cit.*, 20. «The Jew, the arrogant, the self-elected God's favourite and Christ-killer, became the Jew, the unscrupulous speculator and corrosive cosmopolitan. Naturally enough, children echoed their parents, and anti-Jewish talk overflowed from public demagoguery and family prejudices into the daily banter of schoolmates».

⁴⁵ *Cf.* “The Lure of Research”, en GAY (1988: 22 ss.).

⁴⁶ Tesis de ONFRAY (2011).

⁴⁷ BETTELHEIM (1956: 15).

⁴⁸ *Op. cit.*, 18.

individuo era digna de consideración”. Con su “*Flectere si nequeo superos...*”, Freud recogería el testigo de toda una generación.

Es necesario, pues, marcar los límites de esta influencia. Lo cierto es que la Viena de la época de Freud estaba regida por una “atmósfera” cultural que ya contenía los gérmenes de lo que luego –o entretanto– Freud iba a desarrollar en su obra. Así la de la relación entre la sexualidad y la enfermedad psíquica, sobre todo la histeria; la polaridad de sexo y muerte; la necesidad de la introspección para recolonizar los territorios perdidos en el exterior (en alusión al declive del Sacro Imperio Romano Germano). Una situación caótica en la que Bruno Bettelheim define con ironía psicoanalítica: “ni el propio emperador de Viena era el amo de su propia casa”⁴⁹.

El matrimonio del emperador Francisco José con Isabel confirma el interés por la locura y la histeria⁵⁰. A su vez, la muerte de Rodolfo refuerza esta dupla y la reviste de la tensión entre sexo y muerte⁵¹, algo que se ejemplifica como en ningún otro sitio en la obra de un genial Arthur Schnitzler, “a quien Freud llamaba su *alter ego*”, que convierte al sexo y la muerte en pilares de su obra; *Das weite Land* (*El vasto país*) es una alegoría de la mente humana⁵². Pero aún podemos mencionar varios ejemplos de la cercanía “vienesas” con esta temática freudiana desde el espacio de las artes, que incluso dejará notar su influencia: Rilke, Gustav Klimt (postura histérica de *arc de cercle*) y Egon Schiele (pintor del inconsciente)⁵³. Y, por supuesto, es la época en que se publica el ensayo de Otto Weininger: *Sexo y carácter*⁵⁴. Además, en 1886 el barón Richard von Krafft-Ebing, profesor de psiquiatría de la Universidad de Viena, publica su *Psychopathia sexualis*; se trata solo del más exitoso de una serie de textos y enseñanzas acerca de las perversiones sexuales.

Todo ello ofrece una imagen de la ciudad de Viena como un bullicioso caldo de cultivo, donde casi pareciera que, en detrimento del que fue su autor efectivo, el psicoanálisis habría emergido *a fortiori*. Sin embargo, pese al supuesto de Bettelheim, la

⁴⁹ *Op. cit.*, 23; alusión a 1917, *DP*.

⁵⁰ *Op. cit.*, 20.

⁵¹ *Op. cit.*, 21.

⁵² *Op. cit.*, 23-24.

⁵³ *Op. cit.*, 25.

⁵⁴ *Op. cit.*, 22.

introducción de términos clínicos no es una especificidad de Viena (se considera a Krafft-Ebing inventor del término “paranoia”). Es de otros lugares que Freud toma sus términos “neurosis”, “histeria”, más tarde “narcisismo”. La propia expresión “psicología de las masas” (Gustave Le Bon) corresponde a una lectura de juventud que nada tiene que ver con su ciudad. Aun así, es necesario reconocer que Viena se había convertido en un foco donde la pasión por la locura, la enfermedad “moral” en todos los sentidos imaginables solo podía rematarse al erigirse como patria de la disciplina que quiso hacer una ciencia de todo aquello.

1.1.2. La capital del psicoanálisis

Significa esto que el psicoanálisis surge como respuesta a una crisis cuyos extremos son desde el principio lo psíquico (del individuo) y lo social. Supone esto el redescubrimiento del individuo, pero también el redescubrimiento de lo social y, en su encrucijada, el poder destructivo de la sexualidad o, más que de esta (recordemos que la pulsión de muerte ha de ser tenida en cuenta en Freud, más bien, como un descubrimiento tardío⁵⁵), del intento frustrado por intentar reprimirla. Así surgen numerosos relatos, ficticios y verdaderos, protagonizados por individuos que se han visto arrastrados por esta suerte de poder misterioso que preludiaba la propia destrucción⁵⁶. Si el auge del psicoanálisis tiene algo que ver con su contexto vienés, es porque le pone fecha a una suerte de fracaso de la moral (cristiana, burguesa), como reivindicación del individuo frente a la moralidad imperante. El mito fundacional del psicoanálisis no es entonces Edipo, sino Prometeo. O más bien Teseo: el rey que recorre el Ática fundando ciudades, aceptando el reto de perderse en el ominoso laberinto.

Freud produce un individualismo que consume ambas tendencias y las hace ciencia: pero ciencia de *su* individuo, su “cosa”. Sin embargo, el individuo que se expone en el psicoanálisis no es cualquier individuo, cualquier ciudadano vienés, sino el ciudadano vienés Sigmund Freud, de ahí la apariencia que toda obra psicoanalítica tiene de estudio biográfico. Reivindicación del individualismo (individuo Freud, modelo del escéptico y

⁵⁵ Y al que, en consecuencia, solo “tardíamente” prestaremos atención (*cf. infra*, epígrafe 6.3.4, pp. 374-7, y capítulo 7, p. 381 ss.).

⁵⁶ No siempre cumplida. Véase el relato de SCHNITZLER (1925); en el que se basa la película de S. Kubrick *Eyes Wide Shut* (1999).

hasta del existencialista) *frente* a la sociedad o *en* su sociedad, pero ¿qué sociedad? La sociedad científica, por supuesto; pero también la sociedad vienesa. Algunos autores han afirmado que la especificidad freudiana surge y está determinada por el encuentro con su paciente: la histérica en unos casos⁵⁷, el burgués⁵⁸, en general, el padre⁵⁹, las más de las veces... Aunque la mayor ambivalencia la tiene sin duda consigo mismo, ¿o hablamos entonces de Fliess?⁶⁰ Como resultado, conocemos a Freud por sus ambivalencias, tanto o más que por sus postulados en positivo⁶¹.

La Viena que realmente conoció Freud fue, más bien, la de la universidad, aunque tampoco ella se dejó nutrir por su psicoanálisis. Pero la ciudad ocupa un lugar simbólico que, como todo lo que tiene que ver con el padre en psicoanálisis, funda a su descubrimiento y lo dota de determinaciones sin las cuales, muy probablemente, habría encontrado vedada su existencia. De la ciudad ha tomado Freud su impulso (individualista y contra la moral), todo lo más, mediado por la soledad y el antisemitismo sufridos. De la universidad, el espíritu “filosófico”⁶² que demuestra en la determinación epistemológica de su saber (saber conflictivo y fundamental a un tiempo).

Nuestro encuentro con Freud viene marcado por tres ambivalencias:

- primera ambivalencia: *la que determina la aparición del objeto como “inconsciente”*; su “otro” es la conciencia de lo enigmático, expresado en el vitalismo, el romanticismo y la propia posición “eternamente ambivalente” de Freud.
- segunda ambivalencia: *la que determina la aparición de una ciencia psicoanalítica*; su “otro” es la filosofía.
- tercera ambivalencia: *la que determina la especificidad psicológica del saber del objeto*: su “otro” es la fisiología y se expresa mediante una genealogía que recorre la historia de la hipnosis.

⁵⁷ KOFMAN (1980).

⁵⁸ DELEUZE & GUATTARI (1972).

⁵⁹ Estudios sobre judaísmo y psicoanálisis v. g. SAID (2003), GIMÉNEZ SEGURA (1991). También “Deseo y prohibición. Funciones inconscientes del padre” en ASSOUN (2005: 220-243).

⁶⁰ ANZIEU (1975). También COBLENCÉ (2003).

⁶¹ ROUDINESCO (2005) y (2010).

⁶² Cf. epígrafe siguiente.

1.1.3. La filosofía como destino

Veremos que Freud se sirve a menudo de la voz “filosofía”, justamente, para distinguirla de su disciplina. Sin embargo, eso no significa que debamos encontrar en ella (en la filosofía) un mero espejo en el que se miró su psicoanálisis. A pesar de sus inquietudes juveniles, Freud pretende haber “dejado de filosofar” durante largo tiempo, especialmente el tiempo que renunció a la lectura de Nietzsche. El objetivo era ofrecer una palabra propia a algo que debía conquistar de nuevo su sitio en la historia del pensamiento –y, por qué no, muy en concreto en la historia de la propia, aparentemente desdeñada, filosofía. Así se lo confesaba a W. Fliess, en una carta del 1 de enero de 1897:

En el fondo de mí mismo abrigo la esperanza de llegar por este camino a mi primera finalidad: la filosofía ... A eso aspiraba yo antes de haber comprendido bien por qué me encontraba en el mundo (Carta a Fliess del 1 enero 1897).⁶³

Sin embargo: «Cuando en 1876 Freud se inscribe en el Instituto de Fisiología, se encuentra formando parte de un grupo de fisiólogos materialistas y positivistas convencidos. Resulta interesante comprobar que el impacto de esos hombres obligó al romanticismo de la *Naturphilosophie* del joven estudiante a convertirse en cientificismo positivista»⁶⁴. Si bien el contacto con los “grandes hombres” de ciencia no hizo más que confirmarle en sus iniciales inclinaciones materialistas (era él quien afirmaba que se había matriculado en la carrera de medicina seducido por la *Naturphilosophie* de Goethe), Freud nunca perdió la ambición especulativa que había heredado, sin duda, de sus años de instituto. Aún con mucha posterioridad, la correspondencia con Fliess está toda ella salpicada de “declaraciones de amor a la filosofía” (según expresión de Assoun⁶⁵), como la siguiente:

⁶³ Esta y la siguiente citadas por ASSOUN (1981: 20). El fragmento no se encuentra en la edición de BN.

⁶⁴ *Op. cit.*, 224.

⁶⁵ ASSOUN (1976: 226).

En mis años juveniles, sólo aspiraba a los conocimientos filosóficos y ahora estoy a punto de realizar este deseo pasando de la medicina a la psicología (Carta a Fliess del 2 abril 1896)⁶⁶.

A tal respecto, concluye Gay que «su experiencia clínica y sus investigaciones teóricas se fertilizaban por lo común mutuamente. A Freud le gustaba retratar su carrera médica como un gran rodeo que parte de la pasión de un adolescente de profundos enigmas filosóficos y termina con el regreso de un viejo hombre de especulaciones fundamentales después de un exilio largo y no deseado entre los doctores. En realidad, las cuestiones “filosóficas” no estuvieron nunca lejos de su conciencia, incluso después de que, en sus palabras drásticas, se había “convertido en un terapeuta en contra de mi voluntad”. Cuando, con cuarenta años, le dijo a Fliess que “no conocía otro anhelo que el de la penetración filosófica”, etc. (*supra*), podía sentir empatía con su amigo en Berlín, que parecía ir en la misma dirección: «Ya veo la forma en que tú, a través del desvío de ser un físico, estás llegando a tu primer ideal, entender el ser humano como fisiólogo, del mismo modo que yo nutro la más secreta esperanza de alcanzar mi objetivo original, la filosofía»⁶⁷. Pese a su poderoso desprecio por la mayoría de los filósofos y por sus juegos de palabras inútiles, habría de perseguir sus propios objetivos filosóficos toda su vida. Esta incongruencia es más aparente que real. Freud dio a la “filosofía” un significado especial. Al estilo de la Ilustración, que denigró el filosofar de los metafísicos como abstracciones inútiles. Él era igualmente hostil a los filósofos que equiparan el alcance de la mente con la conciencia. Su filosofía era empirismo científico que se concreta en una teoría científica de la mente»⁶⁸.

⁶⁶ 1950, *OP*, BN 3543.

⁶⁷ Carta del 1 enero 1896, *op. cit.*, BN 3529.

⁶⁸ GAY (1988: 118-9). «... his clinical experience and his theoretical investigations usually fertilized each other. Freud liked to portray his medical career as a vast detour starting from an adolescent's passion for profound philosophical conundrums and ending with an old man's return to fundamental speculations after a long, unwanted exile among the doctors. In reality, “philosophical” questions were never far from his awareness, even after, in his drastic words, he had “become a therapist against my will”. Looking back to his youth when he was forty, he told Fliess in 1896, “I knew no longing other than that for philosophical insight, and I am now in the process of fulfilling it, as I steer from medicine over to psychology”. He could empathize with his friend in Berlin, who seemed to be going in the same direction. “I see”, he wrote in a reflective New Year's letter on January 1, 1896, “how you, through the detour of being a physician, are reaching your first ideal, to understand humans as a physiologist, just as I most secretly nourish the hope of reaching my original goal, philosophy”. However powerful his contempt for most philosophers and for their futile word games, he would pursue his own philosophical goals all his life. This inconsistency is more

Y sin embargo, Freud presenta continuamente la convicción de que sus teorías han sido *avanzadas* por la palabra filosófica. Otro sentido en que la filosofía se relaciona de forma íntima con el conocimiento psicoanalítico: en la medida en que le presta su palabra. De lo cual queda constancia por el rastro, “sospechosamente filosófico”, de su *terminología*. En el análisis de Schellenbacher:

Al psicoanálisis a menudo le suena extraña la terminología freudiana. Los conceptos de “objeto”, “elección de objeto”, “amor objetal” provienen del lenguaje del idealismo alemán. El “*a priori*” kantiano, el “yo” de Fichte y la schopenhaueriana “cosa en sí” (la voluntad como destino de pulsión) se describen como conflictos entre yo, superyó y ello con ayuda del modelo tópico; el *amor de objeto* se dirige junto con el concepto de pulsión del autoerotismo infantil (Fichte) hacia el de la elección de objeto edípica, de la adulta elección de objeto.⁶⁹

La filosofía que entiende Freud es algo que se mezcla con la poesía, con un vasto compendio de conocimientos, de sociología, de psicología, de religión. Pero posiblemente se sintetiza en la cita freudiana del “hambre y amor” de Schiller, que había utilizado Freud en una carta a su prometida en 1880: “hambre y amor: esa, después de todo, es la verdadera filosofía, como dijo nuestro Schiller”⁷⁰, una filosofía nostálgica de su propio mito. En esa época todavía era investigador en anatomía cerebral. Esta cita nos habla de “la verdadera filosofía”, y para descubrirla, reduce la realidad a dos principios “estructurales”, en el sentido presocrático. El *arjé* es el tema del psicoanálisis, y de aquí el inconsciente se convierte en el espacio de entrecruzamiento con la filosofía, porque en el *arjé* descansa la verdad (filosófica) que él tuvo siempre como finalidad.

apparent than real. Freud gave “philosophy” a special meaning. In true Enlightenment fashion, he denigrated the philosophizing of metaphysicians as unhelpful abstractions. He was equally hostile to those philosophers who equate the reach of the mind with consciousness. *His* philosophy was scientific empiricism as embodied in a scientific theory of the mind».

⁶⁹ SCHELLENBACHER (2011: 7). «Für die Psychologie klingt die Freudsche Terminologie oft befremdend – die Begriffe *Objekt*, *Objektwahl*, *Objektliebe* sind sprachlich vom Deutschen Idealismus abgeleitet. Kants *Apriorität*, Fichtes *Ich* und Schopenhauers *Ding-an-sich* (Der Wille als Triebchicksal) sind mit topischen Modell als Konflikt zwischen *Ich*, *Überich* und *Es* beschrieben: Das *Liebesobjekt* liegt mit Triebkonzept des infantilen Autoerotismus (Fichte) bis hin zur ödipalen Objektwahl, der reifen Objektwahl.

⁷⁰ GAY (1988: 46).

Verdaderamente yo no soy un hombre de ciencia, un observador, un experimentador o un pensador. Por temperamento soy solamente un *conquistador* –un aventurero si quieres una traducción– con toda la curiosidad, la audacia y la tenacidad propias de esta clase de hombre.⁷¹

Los puntos a distinguir de la problemática de la recepción filosófica del psicoanálisis son los siguientes:

- i. el psicoanálisis rechaza la filosofía como ilusión y cosmovisión
- ii. el saber de la metapsicología se distingue del saber de la conciencia (crítica de la subconsciencia)
- iii. el psicoanálisis aspira a fundar las ciencias, como la filosofía, pero a diferencia de esta (por regla general en nuestro tiempo), aspira a ser ciencia ella misma. Es más, si por algo no debe luchar el psicoanálisis, es por el alcance de la cientificidad, que está siempre supuesta. Esta batalla es más “política”.
- iv. la posición personal de Freud respecto a la filosofía nunca es definitiva y es siempre ambivalente. Quiere decirse que no hay un lugar definitivo para la filosofía, por más que la ha catalogado como “ilusión” en el armazón del *corpus* científico. Pero filósofos son aquellos autores que cita con admiración. Assoun lo resuelve en la fórmula: “la buena filosofía es aquella que avanza a la ciencia”⁷², no en el sentido de que la hace avanzar, sino de que la predice, la ve venir, la intuye, va por delante de ella. Pero este “ir por delante” no se puede entender más que como la presencia silenciosa de la filosofía en la determinación de su objeto, el sentido de que su descubrimiento tiene un significado filosófico y la aspiración revolucionaria del edificio científico proyectado. No se trata de si la filosofía debe o no debe desaparecer de los planes de estudio, sino de detectar la naturaleza narcisista o ideológica de las oposiciones al psicoanálisis. De otra manera: no se debe permitir que la filosofía “se interponga en el camino” que marca el “movimiento psicoanalítico”.

⁷¹ Carta de Freud a Fliess del 1º de febrero de 1900, cit. COBLENCÉ (2003: 17). Extraída de JONES (1961: I, 10), prólogo de Trilling.

⁷² ASSOUN (2005).

1.2. Condicionantes de la “ambivalencia filosófica” de Freud

1.2.1. Psicoanálisis, escepticismo y ciencia

El fundador del psicoanálisis –expresión que es algo más que un epíteto– se enfrenta a la filosofía desde: a) una posición crítica: el rechazo a la *Weltanschauung* (hermenéuticas de la sospecha), pero también desde b) una posición *reactiva*, que consiste en afirmar que su objeto no es filosófico. Freud entiende que esta defensa de la “pureza” psicoanalítica del inconsciente está vinculada al debate en torno al término “subconsciencia” (*Unterbewußtsein*)⁷³.

Por una parte, el rechazo de la filosofía es indispensable, porque constituye la base sobre la cual fundamenta la cientificidad de su psicoanálisis como *Naturwissenschaft*. Como dice Assoun: «a la universalidad sistemática se opone el “particularismo” científico ... es separándose del apriorismo filosófico, tal como él lo concibe, que Freud define del mejor modo la identidad de la ciencia analítica»⁷⁴. Por otro, el rechazo freudiano de la filosofía “habla” él mismo un lenguaje filosófico⁷⁵, como lo muestra el siguiente ejemplo: el 24 de noviembre de 1909 el Dr. Haus profirió su conferencia en la “Sociedad de los miércoles” acerca del “problema de los universales” y la “relación entre forma y materia”⁷⁶. Freud se muestra partidario de la necesidad de resolver aquel “error histórico”. Más allá del contenido filosófico de sus palabras (el error en que consiste el platonismo, con el que por cierto también muestra su simpatía por los posicionamientos filosóficos de Nietzsche), lo que deja ver esta anécdota es, ante todo, lo insostenible de una pretendida ruptura de Freud con la filosofía, a la que no se ahorra toda posible ocasión de censurar. Se trata, pues, de una relación que, de nuevo, debe leerse en el más complejo sentido de la *ambivalencia*.

⁷³ 1900, *IS*, BN 716, GW 619.

⁷⁴ ASSOUN (1976: 52).

⁷⁵ VETTER (1989).

⁷⁶ SCHELLENGACHER (2011).

Una obra de filosofía y psicoanálisis no puede omitir la ambivalencia de Freud con la filosofía: en este “préstamo de la palabra” que no es cualquier palabra, sino la palabra filosófica. No es un mero artificio retórico y por supuesto debemos atravesar allende el lugar común. En la ambivalencia filosófica encontraremos las claves del encuentro “filosófico” con la cosa freudiana.

Y a tal respecto, la ambivalencia freudiana no debe ocultar los términos de un mutuo *desencuentro* original, y hasta originario, de la relación del psicoanálisis con la filosofía. Assoun lo propone en los términos de un “descubrimiento” de la palabra psicoanalítica en el discurso filosófico: «Trátase, pues, de exhumar el discurso freudiano sobre la filosofía (ya que se lo ha enterrado con tanto cuidado). Pero la restitución de la palabra de Freud, de carácter tan desconcertante, revela la razón por la que se la ignoró (circunstancia que responde asimismo a motivaciones ideológicas más profundas). En efecto, nos encontramos con un discurso tornadizo, múltiple y, por último, ambivalente; por una parte, Freud presenta fórmulas categóricas para despojar a la filosofía de sus pretensiones de legislar en el terreno de la ciencia psicoanalítica; por otra, reconoce humildemente la importancia de la filosofía en la “actividad del pensamiento” humano. Por un lado, Freud lanza a los filósofos sarcasmos que rayan en la caricatura y el lugar común; por el otro, podemos observar el retorno regular de referencias a ciertos sistemas que parecen cumplir una función necesaria en los puntos decisivos de la argumentación freudiana.»⁷⁷

La “torcedura” del discurso que plantea Assoun debe interpretarse como un intento por huir de toda sistematicidad, propia de la *Weltanschauung* que identifica Freud con la “anticientífica” filosofía. Del mismo modo, se explica desde este problema, que en gran medida es para Freud incluso una necesidad; a saber: el inconsciente es “otra cosa”, distinta a lo expuesto por los propios textos, especialmente por los textos sistemáticos, es decir, aquellos en los que es la palabra la que acaba por imponer su propia norma. Allí donde esto ocurre, allí donde el investigador se encuentra en la conformidad de un discurso cerrado, la palabra pierde su poder referencial y, por el contrario, tendrá por misión defenderse de eso “otro”, presente en la realidad, y que se escapa a lo dicho.

Frases como las de Assoun inciden en la huella que abrió el propio Freud entre filosofía y psicoanálisis. Sin embargo, esta situación dista mucho de ser taxativa. Por el contrario, la realidad es que el “discurso freudiano” acude de una manera muy particular

⁷⁷ ASSOUN (1982: 12).

tanto a la tradición filosófica como a algunos de los representantes de las tendencias dominantes en su tiempo.

La obra de Freud puede considerarse como una suerte de escalpelo filosófico en las investigaciones neurológicas y clínicas del cambio de siglo. El rechazo de Freud a la filosofía es tan elocuente porque el objeto que Freud se “apropia” para su psicoanálisis entra en contradicción directa con las pretensiones de verdad del discurso filosófico.

Aún en aquellos “ensayos” que, como tales, pareciera que podrían reproducir en gran medida la lógica o tendencia del inconsciente a mostrarse en lo dicho, aún en estos casos, como decimos, prefiere mostrarse Freud especialmente cauteloso, en ocasiones escéptico. En este sentido, parece lícito considerar al escepticismo como un valor filosófico freudiano, y al discurso analítico en la *continuación de la tradición filosófica escéptica*.

En este sentido, la propuesta freudiana está marcada por la proposición agnóstica de Du Bois-Reymond. Assoun, en cambio, se ve en la obligación de negar que esta posición implique un escepticismo: «Naturalmente, esto no implica un escepticismo: pero la posición de esos dos límites indesarraigables asigna la validez relativa de todo lo que se practica entre ellos»⁷⁸. Por ello prefiere referirse a sus posturas como “fundamento agnóstico”. Sin embargo, es evidente que, en el caso de Freud al menos, no hay para un tal agnosticismo. Al contrario, la posición de Freud es plenamente escéptica, y la manera en que la desarrolla entronca además con lo valioso del escepticismo, como ese “otro” de la filosofía en cuya batalla se ha construido la teoría de conocimiento. De hecho, la evolución que el mismo Assoun expone demuestra que, si hay más bien un “fundamento agnóstico” a la base del encuentro freudiano con la cosa en sí de su inconsciente, este no tarda en convertirse en un escepticismo que se permite transgredir las fronteras del conocimiento *científico*. Ahora la distinción no excluye a los opuestos de manera tan radical, como ocurre en el par conocimiento / no-conocimiento, sino que es más bien del orden conocimiento-científico / conocimiento- incierto. De este modo, Freud recupera una comprensión del conocimiento que hunde sus raíces en la *episteme* platónica.

El escepticismo de Du Bois-Reymond, en su famoso “*Ignorabimus!*”, prohibía literalmente cualquier indagación en el sentido de pretender dar una forma científica a un inconsciente como el freudiano. A este empeño es al que debemos la asimilación schopenhaueriana que desde el principio se hizo de los principios filosóficos de la obra de

⁷⁸ ASSOUN (1981: 69-70).

Freud. Ante el reto del “*Ignorabimus!*” solo cabe responder según esta alternativa:

- mediante un dualismo ontológico que reproduce, plagia, el dualismo epistémico. Como consecuencia el saber se desdobra y, por ende, la cosa misma. Ante la imposibilidad de conocer se responde con la dualidad de modos de conocer y dualidad de la cosa. Es el presupuesto de la dialéctica trascendental kantiana y de la *Crítica de la razón práctica*. Se despliega como reivindicación de las ciencias del espíritu (Dilthey) y, a través de Heidegger (duplicación ontológica de la realidad en la diferencia óntico-ontológica) llega hasta la hermenéutica gadameriana.
- mediante la insistencia en un monismo ontológico que hace entonces hincapié en el carácter dualista de toda explicación. El saber de la cosa es uno bajo sus múltiples aspectos, que reproducen el desdoblamiento especular que es característico del conocimiento, no de la cosa en sí. De este modo, la cosa es “causa” del saber (en tanto que unicidad del saber de la cosa) y se sitúa en íntima proximidad del *cogito* (el sujeto) que lo funda.

De la cosa, su desdoblamiento original, que permite el conocer, en este la pluralidad del acto de conocer, que es retorno de la cosa sobre sí misma y, de este modo, hemos llegado a la pluralidad de desdoblamientos y de aquí al infinito...⁷⁹

La vinculación del psicoanálisis con el escepticismo no puede significar que el propio autor del psicoanálisis desconfíe de sus propias teorías; más bien es una necesidad inherente a sus presupuestos, que tienen que ver con la pasmosa facilidad del sujeto para engañarse, especialmente en lo que tiene que ver consigo mismo. La teoría está, así, debidamente fundamentada; pero la cuestión es hasta qué punto es la verdad de la teoría la que está en juego. La actitud del analista en la praxis interpretativa es la que debe evidenciar esta ruptura del compromiso con la sistematicidad; es decir: a la cosa se la debe ver en su manifestarse: primer contacto con la cosa del psicoanálisis. En esta situación, la pregunta deberá caer sobre la condición sistémica de la metapsicología como *corpus*; el modo en que ella no debe ser confundida con esta “cosa”, sino que, al revés, solo se la toma en cuenta en la medida en que “hace ver”.

⁷⁹ Se repite la enseñanza del *Tao Te King* que tanto gustaba a Lacan (Véase cap. siguiente.): “El Tao dio a luz al uno. / Y el uno dio a luz al dos / El dos dio a luz al tres. El tres dio a luz a todas las cosas” (*Tao The King*, § 42).

La ruptura de la autoevidencia es lo que motiva al autor de *La interpretación de los sueños* a andar con pies de plomo y “mirar con cuidado”. No se trata de una nueva multiplicación semántica de los discursos. A nuestro modo de ver, la cosa es más sencilla y más profunda, en la medida en que toca el propio corazón de la historia de la filosofía; un corazón marginal, pero motor necesario del saber filosófico. Su espacio natural, en el contacto con la filosofía, lo encuentra en la aproximación crítica propia de su espíritu, no meramente crítico, sino plenamente escéptico. O por decirlo mejor, la relación del psicoanálisis con la filosofía se articula de manera similar al papel de *alter ego* que desde los inicios ha representado el escepticismo. ¿De qué naturaleza es este escepticismo? ¿Cuál puede ser la consideración que merece el psicoanálisis como “ciencia escéptica”? Muy al contrario, para Freud toda ciencia debe ser escéptica, aunque solo sea por el afán de renuncia al contenido de verdad de la sistematización. El proceder del científico se resume en su “mirar con cuidado” de que la cosa, que se logra ver gracias a la teoría en que se dibuja, no acabe oculta en el mismo aparato conceptual que, en este sentido, no es más que mera ficción.

También el psicoanálisis, como en los *Ensayos* de Montaigne, se habla en primera persona, por lo menos hasta que la tercera persona sea introducida por Lacan. Se habla de y por la experiencia pero además se habla de lo que habitualmente no se quiere decir porque produce vergüenza; y con una referencia continua a esa cosa a la que se apunta en el hablar, que corre el riesgo de parecer oculta por el hablar mismo. Esta es la palabra que produce el psicoanálisis en la clínica y la que está abocado a sacar Freud, con mucho pudor, en su *Interpretación de los sueños*, un punto a menudo olvidado, al menos en la práctica de producir ensayos.

Es por ello que todo trabajo psicoanalítico tenga algo, si no mucho, de biográfico. De otro modo no se entiende que el inconsciente sea algo que no existiera antes de Freud. No podía ser de otro modo. Bettelheim reprocha a Jones una biografía tan poco psicoanalítica y bendice la llegada del texto de Gay. Por “psicoanalítica” se refiere a crítica y también a interpretativa, dispuesta a descifrar enigmas. Pero un principio olvidado de estos autores es que, si Freud sacrifica su propia intimidad al escribirse a sí mismo, al más puro estilo Montaigne, también exige la aceptación de que su lector, su crítico, juegue con la misma baza. Al más puro estilo Montaigne porque su propuesta es crítica y escéptica. Ahora entendemos de qué modo y hasta qué punto la invención del inconsciente le pasa factura a

su credibilidad. Desde su presentación, se le devuelve la pelota del “eso tú” en el que se descubre el yo propio del filósofo. La filosofía niega verse reflejada en los presupuestos freudianos, por cierto que con el beneplácito de “su” autor. Hasta Deleuze denunciará la arrogancia freudiana de “privatizar” el inconsciente⁸⁰; de otro modo: haber hecho “poseíble” y, por ende, “suyo” un “objeto” que unos y otros coincidían en que solo correspondía a los filósofos.

1.2.2. *El antecedente de Schopenhauer*

Pero, si coinciden en el objeto, se distinguen metodológicamente. La filosofía en este sentido es “fácil y ligera” en contraposición con la pesada tarea del investigador⁸¹. Su sentido tiene que ver con el disfrute y el deleite, con el juego y el enigma, pero no es verdadero conocimiento. Quizás esta sea la única conclusión definitiva de Freud sobre la filosofía: “conocer” es lo que hace el psicoanálisis; el conocimiento sin experiencia y sin aspiración de cientificidad, como al parecer lo pretende la *Weltanschauung* filosófica, es un contrasentido. Pero, en esta encrucijada, la filosofía tiene el mérito de haber alcanzado a “predecir” el objeto; es, desde este punto de vista, no “riguroso” conocimiento, pero sí *promesa* de conocimiento. Por eso, quizá a diferencia de la religión, tiene Freud claro también que la filosofía no es prescindible, o al menos no es deseable que se prescinda de ella, y la incluye entre las disciplinas clave para la formación del psicoanalista⁸². Porque, aunque no conozca, la filosofía habla con verdad. Una verdad que intuye, ve, explica, pero no apresa. Pero Freud hace psicoanálisis con y desde la filosofía, mucho antes de que se decidiera a dedicarse a la lectura de Schopenhauer, y a pesar del rechazo manifiesto a seguir leyendo a Nietzsche, al que en no pocas ocasiones se cuida de citar, aunque solo sea de memoria u oídas. Otros filósofos están, además, en su mente, y a veces hasta en su pluma: Aristóteles, el propio Platón (originante del “error metafísico”), Kant, Goethe, Schiller, su admirado Fechner...

Es difícil datar la comparación del inconsciente freudiano con la obra de Schopenhauer. Thomas Mann le dedicó incluso su discurso de reconocimiento por el

⁸⁰ DELEUZE & GUATTARI (1972).

⁸¹ ASSOUN (1976).

⁸² 1910, *PS*.

premio Goethe. ¿Pero de dónde había tomado Freud tal contacto, si afirmamos que no lo había leído sino hasta época posterior? El caso de Schopenhauer no es como el de Nietzsche, pues, o el de Brentano, que hemos de analizar a continuación.

Tomemos a Schopenhauer, y observemos cómo, pese a todo, las similitudes afloran. En *El mundo como voluntad y representación*, se refiere a la voluntad como “impulso ciego”, “esfuerzo misterioso y sordo”, “tendencia ciega” y “esfuerzo inconsciente”, como asimismo señala que la conciencia sería un “producto tardío” respecto a aquella ⁸³. ¿Cómo superar esta contrariedad? Assoun asume la “elección del filósofo” que hace Freud con Schopenhauer⁸⁴, pero esta elección no se hizo en realidad sino de forma tardía y tiene una repercusión muy determinada. La “voluntad” así definida tiene poco que ver con el “inconsciente” freudiano, al menos con su concepción inicial, precisamente en virtud del rechazo de la representación que se le supone. En cambio, para Freud el inconsciente es característicamente el cúmulo de todas las representaciones habidas y por haber, de ahí a que de inmediato nos lleve a la temática del olvido. La “voluntad”, en este sentido, es más bien un aspecto secundario, identificable con el afecto y el sentimiento “yoico” característico de las religiones y que Freud atribuye a una sobredimensión simbólica del narcisismo.

Es cierto que el encuentro que se produce con Schopenhauer a partir de la influencia de Spielrein determina la aparición del concepto de “pulsión de muerte” y la presencia de un “más allá del principio del placer”, o sea del principio regulador de lo psíquico⁸⁵. Pero eso supone en cierto modo una “reformulación” de la idea de inconsciente y, más importante que eso, reintroduce la pregunta por los límites del conocimiento, que se creía superada gracias a la noción procesual del inconsciente y al auxilio heurístico que sirve la tópica. Estrictamente hablando, lo que queda abierto por el enigma de un más allá del principio del placer es la presencia de un más allá *del inconsciente*, en el sentido procesual que deviene característico de sus formulaciones metapsicológicas.

Aún es pronto para abordar este asunto⁸⁶, pero podemos avanzar el desdoblamiento con que se hace cargar al propio inconsciente a partir de la puesta en juego de la dualidad

⁸³ ASSOUN (1976: 32-3).

⁸⁴ *Op. cit.*, 188.

⁸⁵ *Cf. infra*, epígrafe 5.2.1 (pp. 296-301).

⁸⁶ *Cf. infra*, especialmente los epígrafes 7.2.6 (p. 445-7) y 7.3 (p. 447 ss.).

pulsional. El inconsciente se definirá entonces, no solo por lo representativo como tal (principio del placer y pulsiones eróticas), sino por otro tipo de pulsiones originarias y que solo llegan a su cognoscibilidad por el entrecruzamiento con las primeras. Por ello hablamos de un más allá del principio del placer y nos permitimos el lujo de extrapolarlo al mismísimo inconsciente, pero no vamos siquiera a sugerir la suerte de un más allá de la metapsicología freudiana que parecería imponerse como corolario. Es más, es la metapsicología freudiana la que profundiza en su propia comprensión a partir del encuentro con el más allá de su objeto. No hablamos de un más allá de la metapsicología porque lo esencial de esta es su referencia interna al propio más allá (*meta-*). En otro sentido, invirtiendo los términos de la relación, el inconsciente se descubrirá, llegado cierto momento, como “más allá”, en razón de su ser el objeto señalado desde la *metapsicología*.

La pulsión de muerte deberá ser entendida como el límite de lo cognoscible en el inconsciente⁸⁷, donde el esquema del placer juega un papel equiparable al de la lógica trascendental kantiana. De ahí que Freud insista en que al psicoanalista solo le está permitido el acceso a las pulsiones, aun las de muerte, en este entrecruzamiento; es decir: siempre teñidas de su vínculo con el placer psíquico, que produce el encadenamiento procesual que se reproduce mediante la *Freiassoziation* y que deja conocerse en el síntoma y el sueño. A su vez, este aspecto de “límite” es el que orienta el vínculo que Lacan le otorgará con lo Real, en función del enfrentamiento con el principio de realidad, que desde un primer momento ya había funcionado como límite del principio del placer. Recordémoslo: el sujeto, sea “quien” sea, se forma en el entrecruzamiento de estos dos principios; como la necesidad de generar una instancia que proteja⁸⁸ al aparato anímico de los males que arrastra la completa satisfacción pulsional.

Lo que descubre Freud tras la “elección” de Schopenhauer es que ese “mal” no es solamente externo sino también interno: que hay *realidad* en el momento fundacional del propio psiquismo, “más allá” de cómo lo prevén sus tesis sobre la fantasía inconsciente y la escena originaria⁸⁹. Permanecerá “abierta”, pues, la concepción del inconsciente como *objeto de conocimiento*, es decir, como “proceso”; pero esta apertura solo va a permitirle

⁸⁷ Cf. *infra*, epígrafe 6.3.4 (pp. 374-7).

⁸⁸ DERRIDA (1967); cf. *infra*, epígrafe 7.3 (esp. pp. 448-452).

⁸⁹ Cf. *infra*, epígrafe 6.1.1 (pp. 329-334).

conservar su vigencia bajo una condición: la escisión, el desdoblamiento, la referencia interna a un “más allá” que es él mismo.

En este juego de oposiciones, que marca la idiosincrasia de la cosa, se hace patente que la presencia de Schopenhauer, como la propia pulsión de muerte para el psicoanálisis, ejerció su influencia de forma constante, aunque muda, ya desde los años de formación previos a la constitución como tales de estas dos “cosas” correlativas que son el inconsciente y el psicoanálisis. Freud entró en el laboratorio de fisiología de Brücke en 1877, tras su paso por el Instituto de Anatomía Comparada el año anterior. Si hacemos caso a Assoun (1981), el “impacto” que le produjeron al joven Freud “aquellos hombres” le obligó a forzar, modificar o reformular sus inclinaciones originarias románticas hasta que las mismas acabaran definitivamente por “convertirse en cientificismo positivista”⁹⁰. Freud se había inscrito en medicina conmovido por “la seducción ejercida por la concepción *panteísta* de Goethe sobre el joven Freud”, en la cual se evoca una naturaleza “dictatorial”, en la medida en que a los hombres no les es dado resistirse a sus leyes.

Este *monismo*⁹¹, de raíz romántica y orden ontológico, no dejará sin embargo de ejercer su influencia en el modelo epistemológico freudiano, y en concreto en su idea de *Naturwissenschaft*. Assoun, junto a Jones, remarca la fuerte influencia del joven Freud por el espíritu *materialista* que sirvió, así, de conector entre su impulso romántico y la profesión de fe neokantiana, orientada al materialismo de Helmholtz, que tuvo como resultado su paso por la universidad. Tanto Brücke como Du Bois-Reymond fueron reclutados por Hermann Helmholtz, que hizo de la universidad vienesa un reino positivista⁹². Helmholtz concibe la materia como la “convención científica” por excelencia⁹³. Por su parte, Brücke⁹⁴ había trabajado estrechamente con Emil du Bois-Reymond, encargado de desterrar todo influjo místico, vitalista o “romántico” en la concepción científica del organismo, para sustituirlo por una nueva consideración en la que solo las fuerzas “físico-químicas comunes”⁹⁵ tuvieran cabida. Meynert aplica el

⁹⁰ ASSOUN (1981: 224).

⁹¹ *Op. cit.*, 225.

⁹² *Op. cit.*, 35; 49.

⁹³ *Op. cit.*, 226.

⁹⁴ *Op. cit.*, 30 ss.

⁹⁵ *Op. cit.*, 34; 48.

método materialista (mecánica) de Brücke a la neurología (= “sistema de proyección de Meynert”). Esta cadena se reproduciría, “a través de Fechner”, en el *Proyecto de psicología* que redactó en 1895⁹⁶. Todos los fenómenos inexplicables debían afrontarse a través del método físico-matemático, mediante la reducción de las dichas fuerzas a “elementos de atracción o repulsión”.

Freud sentía una poderosa admiración por esta terna científica (Helmholtz, Du Bois-Reymond, Brücke), hasta el punto de que toma de estos investigadores a sus propios patrones y modelos⁹⁷. Parece que Freud los considera, en un sentido muy profundo, sus “predecesores”. La pregunta es dónde entra Schopenhauer en todo este asunto. La tesis de Assoun es clara: el filósofo de Fráncfort servirá de base ideológica para la escuela materialista: «Desde que las grandes voces de Hegel y de Schelling habían dejado de hacerse oír, parecía que la palabra en Alemania solo fuera la de las ciencias de la naturaleza. Y la popularidad tardía y relativamente restringida de la escuela de Schopenhauer se debía en parte a que tal escuela se apartaba menos que las otras de los métodos y de las conclusiones de la ciencia positiva»⁹⁸. Assoun se pregunta si es algo más que una anécdota el hecho de que el materialista Büchner escribiera un artículo sobre Schopenhauer en el que reivindicaba la “vigorosa influencia” que debía proporcionar para el desarrollo de la ciencia. Otro ejemplo lo hallamos en D. F. Strauß, autor de un “breviario de materialismo” titulado *La fe antigua y la fe nueva*⁹⁹, en el que declaraba que “el materialismo y el idealismo pasan del uno al otro y en el fondo no forman más que una oposición común al dualismo”¹⁰⁰, tesis que se debía tanto a Lange¹⁰¹ como sobre todo, por lo que a nosotros nos interesa, a Schopenhauer.

Cuando Freud recibe el influjo de sus predecesores científicos, “fagocita”, aun sin pretenderlo, su impulso schopenhaueriano. Es imprescindible entender lo que se entendía por “filosofía” en el entorno de Freud, aunque solo sea para comprender sus continuas manifestaciones de desprecio. Freud participa de un ambiente positivista, y sin embargo

⁹⁶ 1895, *PPN*.

⁹⁷ De Brücke hereda la admiración por “el gran Darwin” (*Op. cit.*, 36).

⁹⁸ D. Nolen, en su Introducción de la traducción francesa de von Hartman (1877); cit. Assoun (1976: 223).

⁹⁹ David Friedrich Strauß (1808 – 1874), escritor liberal y teólogo protestante.

¹⁰⁰ ASSOUN (1976: 224).

¹⁰¹ Friedrich Albert Lange (Wald 1828 - Marburgo 1875), filósofo y sociólogo alemán.

demuestra, en palabras de Assoun, una “inclinación incongruente por un filósofo esotérico”¹⁰². Ahora descubrimos que esta inclinación es tanto más importante por cuanto que Schopenhauer no representa una figura cualquiera, sino que en su círculo académico es tenido como “el filósofo”¹⁰³. Aunque Freud había asegurado que no había nada aprovechable en “la ciencia del alma” de esa época, Assoun marca en ese “desierto” el papel que ejerció la filosofía de Schopenhauer como la gran *excepción*. La obra de Schopenhauer funciona así como *catalizador filosófico del positivismo alemán*.

Lo tardío del éxito de este autor en el ambiente docto alemán alimentó su imagen como filósofo intempestivo (*unzeitmässig*, según la ya clásica expresión nietzscheana) y portador de un “pensamiento maldito” que habría de tener una resonancia definitiva después de su muerte. Imaginó que hordas de personas visitarían con devoción su tumba, y llegó a constituir a tal efecto la iglesia schopenhaueriana, de la que fue el primer líder Julius Frauenstädt, uno de sus principales seguidores. Pero a finales de los años 1860, “surgiendo del desierto metafísico que se produjo después de la muerte de Hegel”, Eduard von Hartmann inicia una polémica contra Schopenhauer en torno a las relaciones entre ciencia y filosofía. A decir de aquel era preciso superar la contradicción entre pensamiento filosófico-especulativo y el saber riguroso-demostrativo de la ciencia. Se consumaba así la conformación de dos actitudes opuestas: a) metafísicos (historicistas hegelianos¹⁰⁴) y b) “fisiólogos materialistas y positivistas” en apoyo de von Hartmann. Sin embargo, en la práctica, las líneas representadas por Ribot¹⁰⁵, Challemel-Lacour¹⁰⁶, D. F. Strauß¹⁰⁷.

A esta polémica responden, pues, no ya dos sino tres actitudes diferentes: metafísica, científicista y ecléctica, a las que todavía se les puede añadir una cuarta actitud: “un rechazo de la especulación –dice Assoun–, con fundamento científicista, junto con un especial interés por la metafísica de Schopenhauer”¹⁰⁸; esta sería la posición *stricto sensu*

¹⁰² ASSOUN (1976: 219). Para las relaciones de Freud con Schopenhauer: Cap. IV “Freud y Schopenhauer”, p. 189 ss.

¹⁰³ *Op. cit.*, 219.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, 222.

¹⁰⁵ Théodule Armand Ribot (Guingamp 1839 - París 1916), psicólogo y filósofo francés.

¹⁰⁶ Paul Armand Challemel-Lacour (Avranches 1827 - París 1896), escritor y político francés.

¹⁰⁷ *Cf.* la propia tesis de Strauß cit. *supra* (p. 85).

¹⁰⁸ ASSOUN (1976: 222).

de von Hartmann. Las relaciones de este con el positivismo de su época se fundaban en el riesgo de caer en un materialismo que los hombres de ciencia del XIX sentían insuficiente. La filosofía de Schopenhauer podía llenar entonces a la perfección el “hueco” positivista en razón del fundamento neokantiano que ambas compartían. A tal efecto cita Assoun a D. Nolen, traductor de Schopenhauer, que en 1877 escribió que «la popularidad tardía y relativamente restringida de la escuela de Schopenhauer se debía en parte a que tal escuela se apartaba menos que las otras de los métodos y de las conclusiones de la ciencia positivista»¹⁰⁹.

La filosofía de Schopenhauer descubre también aquí su eficacia, en la medida en que combina el kantismo con un organicismo que *se puede apuntalar en datos científicos*¹¹⁰. Existe la tendencia en esta época a trabajar desde un marco científico que se sentía muy próximo a las concepciones de Schopenhauer. La combinación de Kant y Schopenhauer dota de contenido, así, al neokantismo formal y positivista de la época; combinación que también aparece desarrollada en el modelo herbartiano¹¹¹, por ejemplo, o en Albert Lange¹¹², que mostró su “empleo subjetivista en la ciencia del siglo XIX”¹¹³.

El materialismo de Lange advertía contra esta extraña síntesis que se tornó común entre dos posicionamientos aparentemente contradictorios –el naturalismo científicista y la mística schopenhaueriana– y acabó por erigirse como “un movimiento en apariencia paradójico, monstruoso, artificial”¹¹⁴. Su *Historia del materialismo* (1923) constituiría “la mejor síntesis del estado de la ideología científica en esa época”, y allí justamente se hace eco de un “movimiento algún tanto artificial en favor de la filosofía de Schopenhauer”: «Hay que hacer notar especialmente la presurosa acogida de los naturalistas que, *considerando insuficiente el materialismo* se adhirieron en su mayor parte a una concepción del mundo que estaba de acuerdo en importantes puntos, con la de Kant»¹¹⁵.

¹⁰⁹ Cit. ASSOUN (1976: 223).

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Según lo describe ASSOUN (1981).

¹¹² LANGE, Albert (1873): *Historia del materialismo*. Ref. ASSOUN (1976: 223). Lange mantuvo relaciones con Nietzsche (STACK, George J. (1983): *Lange and Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1983).

¹¹³ ASSOUN (1976: 228).

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ LANGE, *op. cit.*, II, 2-3; cit. ASSOUN (1976: 223).

Esto nos permite demarcar, por fin, las dos diferentes *líneas evolutivas* que parecen haberse seguido en el saber científico-filosófico de la época; a saber, de un lado la rama *especulativa*, que pasa por Kant, Fichte, Schelling, Hegel; más adelante Rickert o Dilthey. Supone una concepción característicamente dualista, es decir, que deduce de la crítica kantiana la necesidad de un método propio para las llamadas ciencias del espíritu: anulan el escepticismo original kantiano con respecto a la cosa en sí, reclamando para esta un método propio que crea el concepto de ciencia humana. Aquí también enraíza, como se puede ver, la propia *hermenéutica filosófica* de H.-G. Gadamer. De otro lado, se sitúa la evolución de una rama filosófica totalmente distinta, que Assoun llama “rama *experimental*”: partiendo también de Kant, toma como referencia las obras de Herbart y otra vez a Schopenhauer.

De este modo, se evidencia que la profesión de fe freudiana por el naturalismo científicista se posiciona en el seno de un conflicto filosófico. Desde un punto de vista ontológico, la obra de Freud se sitúa en una tendencia moderna, que es la superación del dualismo. Pero solo desde un punto de vista ontológico.

1.2.3. *La filosofía en la genealogía de la “cosa”*

El consecuente monismo freudiano lleva pareja la señal de un sujeto que necesita escindirse para conocer y conocerse. Hablamos, pues, de un dualismo complejo, construido sobre la base de un único nivel de realidad. Desde el enfoque de la epistemología, la cosa freudiana repite el gesto eminentemente “subjetivador” que caracteriza a la modernidad filosófica como respuesta al escepticismo (Montaigne-Descartes), que se puede resumir muy bien en el “*Ignorabimus!*” de du Bois-Reymond (*supra*). Por ello Lacan identifica al cogito cartesiano, no solo en el centro de la problemática psicoanalítica, sino más aún en el corazón mismo de la verdad científica como condición de posibilidad de la ciencia como saber¹¹⁶.

¹¹⁶ LACAN (*E* 1966 *b*).

Pero, ¿qué había dicho la filosofía sobre el inconsciente? En realidad, para hablar de “inconsciente” en filosofía debemos volcar, más bien, las repercusiones ontológicas y epistemológicas que primero hemos extraído de la obra de Freud. No sabemos hasta qué punto es lícito dar a esta operación el nombre de “genealogía”, pero parece razonable vislumbrar en la crítica humeana del concepto de “causa” un precedente adecuado de este límite epistémico que, con su inconsciente, atraviesa el psicoanálisis. Para Hume no hay ninguna necesidad lógica, no está en las cosas, sino en nosotros (es una creencia subjetiva): es un hábito; por lo tanto marca su carácter subjetivo precediendo, más aún que a Kant, al propio Schopenhauer (la “cosa-causa” está en nosotros –la voluntad– y se desdobra en el conocimiento). “Hábito” equivale a “voluntad”¹¹⁷.

Con Kant entramos en una situación donde la “causa” está en nosotros, sí, pero se rechaza toda tentativa de psicologización. Queda como “solución” el idealismo trascendental, es decir, la consideración de que esta “causa” forma parte de la lógica del conocimiento. El objeto mismo queda reducido a una condición impuesta por la subjetividad, necesaria para que se dé el conocer. Pero en el fondo el problema persiste: sigue sin haber contacto entre la “cosa en sí” y nuestra percepción (el fenómeno). Todo lo más que se puede decir es que *de hecho* coinciden, y es a esta coincidencia a la que de hecho damos el nombre de conocimiento. Así es, al menos, como Kant va a ser leído por Schopenhauer, quien por otra parte recupera una concepción psicológica del individuo, manifiesta incluso en su estilo literario, ensayístico, que recuerda a Montaigne. Su objetivo es, como el de Kant, conseguir una filosofía que pueda coincidir con los descubrimientos de la ciencia. Pero entonces se plantea la cuestión de que los individuos son “en sí”, antes incluso que “para sí”. Todo fenómeno depende de una cosa en sí que es en última instancia la voluntad del individuo mismo que conoce. Lo fenoménico o inteligible sería una derivación de aquel primer principio que es lo nouménico.

La extensión de lo nouménico como trasfondo inalcanzable de todas aquellas cosas de las que sí podemos tener conocimiento, es lo que otorga a la voluntad su cualidad universal. Así soluciona de manera “no lógica” la gran paradoja del trascendentalismo kantiano, la equiparación de lo subjetivo y lo universal. En Schopenhauer «el inconsciente es un predicado universal de la voluntad, siempre ligado a ella; y no puede

¹¹⁷ DELEUZE (1953).

comprenderse separadamente de ella»¹¹⁸. Lo subjetivo es universal en tanto que individual. Precede a la paradoja nietzscheana que hace del “instante” lo universal o “eterno” (*Así habló Zaratustra*).

Con todo, el único precedente filosófico que ha hecho del “inconsciente” objeto explícito de su estudio es el de von Hartmann, que publicó en 1867 su *Filosofía de lo inconsciente*. Habla allí de un inconsciente creador del mundo, elemento activo y ciego cuyos atributos esenciales se reducen a la Voluntad absoluta (Schopenhauer) y a la Idea absoluta (Hegel). De este modo resulta que lo inconsciente es lo incondicionado y, por ello, fundamento, primer motor que, incidiendo en el paralelismo aristotélico, von Hartmann expone en su doctrina de las categorías. A su vez, el término le sirve para definir la historia como el camino que va desde la pura inconsciencia (identificada con el dolor) hasta la plena lucidez (identificada con la salvación). Para ello, pretendió servirse de una metodología inductiva que lo emparentaba a las ciencias, distinta al método de Schopenhauer y debido a la cual, según Assoun, sería tomado como la “expresión patológica” de la filosofía de Schopenhauer. De esta manera se preservaba la posibilidad de una “positividad efectiva” de sus contenidos¹¹⁹.

Por último, debemos dar mínimamente cuenta de la razón por la que el pensamiento de Nietzsche se siente tan cercano a la propuesta freudiana; a saber: ya en este autor se daba el esfuerzo, que hemos identificado en Freud, de hacer compaginar una concepción monista de la realidad con la tendencia epistémica a generarse dualidades encorsetadas como “conceptos”, que reciben un trato equivalente al de las ideas platónicas¹²⁰. Para ello se sirve de una innovación que podemos resumir en la introducción del punto de vista estético, o sea el del artista¹²¹: de hecho, no podemos creer en trascendencias, de hecho no podemos creer en cosas en sí; no hay hechos, solo interpretaciones, y toda interpretación es una configuración de la voluntad de poder.

De otro modo, si en el mundo no “hay” cosas, aquello que percibimos es, ante todo, producto de la creación humana. Con lo cual Nietzsche introduce, aun antes que Freud, la expresión paradójica de un sujeto reclamado en virtud del desmentido de su decir. Ya no

¹¹⁸ ASSOUN (1976).

¹¹⁹ ASSOUN (1976: 234 n.).

¹²⁰ No es descabellado, sino punto común, concebir la genealogía como una metacrítica, similar a la de Herder; y es muy conocida la ascendencia filosófica schopenhaueriana de Nietzsche.

¹²¹ Cf. *infra*, epígrafe 9.3.3 (pp. 566-570).

hay actividad inteligible con independencia del dominio que *se* ejerce; todo forma parte del mismo proceso de creación-dominación, y el conocimiento deviene poesía, pero poesía “estratégica” en la medida en que no transmite sino que más bien “ejecuta” y, con ello, actualiza su verdad, que por fuerza se extiende “más allá” del contenido semántico de la palabra que la transmite. La filosofía nietzscheana aboca, por fin, a una concepción del lenguaje que vacía a la palabra de su significado: la palabra, como acto volitivo, es un enigma puesto a la espera de “ver” cumplida su realización. Apreciamos la gran conveniencia de esta concepción para los intereses de la realización de deseos que tematiza *La interpretación de los sueños*¹²².

De esta manera es como la voluntad schopenhaueriana se convierte en voluntad de poder: es una estrategia que convierte a la inteligencia que se opone a la voluntad en la única y misma voluntad. La voluntad de poder es voluntad de unidad, *telos*, el cumplimiento del *telos*, dominio o superación (*Beherrschen, Überwindung*). Se rompe la dualidad teoría-praxis, hereditaria de la mal comprendida dualidad epistemológica; ahora el conocimiento es también una forma o figura de la voluntad, y como tal *ejerce* el dominio. La crítica a los “doctos” proviene de la creencia en que este conocimiento ha “olvidado” la tendencia holista de la voluntad y ha renunciado a su propio *telos*, para, en lugar de ello, imponer clasificaciones y estratificaciones que dificultan la superación de sí. De ello se deduce una equiparación normativa entre conocimiento y sabiduría: el objetivo de su “ciencia” no es el hombre de ciencia sino el sabio (la raíz alemana de ciencia y saber es la misma: *Wissen*). El superhombre representa la superación de las limitaciones del hombre, lo mismo que el sabio representa la superación de las limitaciones de la filosofía: es un saber que transgrede las limitaciones de su esfera científica, como se anuncia en el esquema machiano al que Freud remite en *El interés del psicoanálisis* (1913)¹²³.

Por ello la interpretación *da* conocimiento, sin matices; conocimiento del mismo valor que el que se le asigna a la física y la química, que son sus modelos. Es por eso que funda una ciencia y “descubre” por fin al inconsciente, no solo como “cosa en sí”, *allende* de la conciencia o alter ego, segunda conciencia. Freud no determina su existencia y de hecho previene contra el riesgo de proyección de los propios mecanismos

¹²² Cf. *infra*, capítulo 5 (p. 283 ss.).

¹²³ ASSOUN (1976: 78-79).

inconscientes¹²⁴. Por eso no es del todo procedente que nos refiramos al inconsciente como “objeto” del psicoanálisis, aunque lo es, pero solo en la medida en que este objeto, la cosa de la que todo el tiempo se habla, debe ser objeto *de conocimiento*.

Sin ánimo de hacer una clasificación exhaustiva, podemos distinguir cuatro maneras fundamentales de recibir al psicoanálisis en el seno del espacio filosófico:

- i) como “aberración” superada, posición científicista cercana a las tesis del positivismo lógico. Condiciona la labor del filósofo a la autonomía epistemológica de las ciencias, que se prohíbe para la filosofía. Recoge en cierto modo las críticas de algunos psicoanalistas¹²⁵ en la medida en que se denuncia el excesivo personalismo de Freud. Pero lo que a nosotros nos importa en sentido estricto son las repercusiones para la filosofía, por lo que se nos antoja el enfoque menos productivo.
- ii) como “complemento crítico” de la filosofía (Ricoeur, Habermas).
- iii) como reproducción de un error metafísico (Heidegger, Gadamer, Henry); de donde se extrae la presunta *ilegitimidad* de su objeto.
- iv) por último, se puede indagar en ella y tratar, como el propio psicoanalista, de hacer que de sus palabras brote la “verdad”. Este enfoque nos obliga a transitar mínimamente por los caminos lacaniano, pues define el espacio en el que el psicoanalista francés reactivará la fundación de la verdad psicoanalítica.

Según esto, es decir, según la filosofía, el inconsciente *freudiano* es: i) metafísico; como tal, además, ii) parcial y iii) ilegítimo. Solo el último punto atestigua su iv) autonomía, en el sentido fuerte; es decir, que debe darse a sí mismo su propia norma.

Sin embargo, ya hemos visto que no debemos entender la apuesta freudiana como una renuncia a la filosofía “en general”. Multitud de documentos muestran las inclinaciones tempranas del autor por los temas “fundamentales” (el anhelo de Freud aspiraba a explicar las cuestiones trascendentales de la humanidad, el apego por “lo profundo” que se manifestó, no solo en la indagación del inconsciente, sino en la propia denominación del psicoanálisis como *Tiefenpsychologie* –“psicología de las profundidades”–, o incluso su conocida afección coleccionista, como veremos poco

¹²⁴ Cf. *supra*, epígrafe 1.2.1 (pp. 76-81).

¹²⁵ BETTELHEIM (1956).

después). Por otra parte, siempre trató de conservar algo de ese “talante analítico” que le habían inculcado sus años de laboratorio. En este sentido, Freud luchó fundamentalmente contra el riesgo de que sus aportaciones fueran tachadas de misticismo o “cosa de filósofos” por la sociedad científica, quizás también por él mismo. Sin embargo, aquí y allá se ve obligado a reconocer la verdad acerca de ese “oscuro secreto” que daba sentido a todos los rodeos en los que se configura el *interregnum* psicoanalítico: la posibilidad de apresar aquello que nadie antes había sido capaz de apresar, es decir, de conocer; y de la única manera en que se permite este conocer; a saber: como conocimiento científico.

1.2.4. Brentano, o la pasión de Freud por la filosofía

Pero hay un momento en que Freud encuentra en la filosofía, no una mera suma de sentencias más o menos poéticas, más o menos inspiradoras, sino una efectiva metodología de conocimiento. Schellenbacher (2011) constata el “entusiasmo” de Freud “por el concepto fundamental aristotélico de Brentano y su teísmo ético”. Además, nos queda constancia del mutuo conocimiento y aprecio de estos dos autores (a la sazón profesor y alumno) en la correspondencia de Freud con su entonces prometida Martha Barnays (15 de noviembre de 1883) en la que describe al maestro como “quizás el hombre del siglo”. Pero, en este punto, la relación afectiva nos interesa menos que su posible parentesco filosófico. En Brentano tenemos la verdadera avanzadilla de algunos de los puntos que distinguen la ambivalencia filosófica de Freud.

El entusiasmo inicial de Freud por la filosofía sitúa una fecha determinante en las relaciones de Freud con la filosofía, que es la de los años de las lecciones de Brentano en la Universidad de Viena. Las lecciones habían sido obligatorias, pero solo hasta el año anterior de su ingreso en la universidad en 1874. Freud había cursado sus estudios de bachillerato en un *Gymnasium* humanístico, donde sus intereses filosóficos fueron incentivados con las enseñanzas acerca de la mayéutica socrática o la teoría de las ideas platónica, y se inscribe en Medicina fuertemente conmovido, nos dice él, por el poema “Naturphilosophie” de Goethe. Con 17 años, ya durante sus estudios de medicina, se inscribió en el “seminario de lectura e interpretación” de Aristóteles que impartió Franz Brentano en Viena. Según Assoun (1981), la aportación de Brentano presentaba a Freud

una “original alianza entre especulación y observación”¹²⁶, en concreto, entre los dos aspectos que reunía a tal respecto el planteamiento Brentaniano, con “doble reputación bien fundada de filósofo aristotélico y de psicólogo empirista”¹²⁷.

En este sentido, el silencio que Freud mantiene, por toda referencia, a la obra de Brentano es ciertamente sospechoso. Si hacemos caso a Assoun, ya no debemos hablar propiamente de ambivalencia sino de ambigüedad: «De manera inesperada es, pues, en el seno de la Facultad de Medicina, bastión de las ciencias naturales, donde Freud comienza a frecuentar la metafísica. Desde principios del siglo los estudiantes de medicina vieneses tenían la obligación de seguir un curso de iniciación filosófica bastante sustancial, puesto que se le asignaban tres horas semanales. Jones recuerda esta disposición: “Desde 1804, los estudiantes de Medicina de Viena habían tenido que seguir un curso de filosofía durante tres años...”. Pero hay que tener también en cuenta que esta “obligación quedó suprimida a partir de 1873”, es decir, precisamente en el momento en que Freud ingresa en la Facultad de Medicina y alcanza su madurez intelectual. ¡Notable ironía de la suerte que de alguna manera simboliza la *ambigüedad original de las relaciones de Freud con la filosofía!* Incluida con plenos derechos en la enseñanza científica durante los tres primeros cuartos del siglo, la filosofía apenas es tolerada al comenzar el último cuarto. Miembro de la institución universitaria y de sus normas culturales, Freud heredará esa prohibición cuyas señales se encontrarán en las interminables precauciones que él adopta en lo tocante a la especulación»¹²⁸. Una ambigüedad original, cuyo olvido forjará a la repetición sintomática según el modelo de la ambivalencia, debemos añadir nosotros.

Freud elaboró para Martha, pues, un *ABC filosófico*: «Ese trabajo traduce la necesidad que Freud experimentaba de poner en claro los lineamientos de su lógica. La elección de la forma didáctica tiene, en efecto, la finalidad de concretar para el propio Freud la formulación de sus propios conceptos. En el momento en que Freud, simple practicante de la ciencia médica, no domina aún su objeto específico, la formulación filosófica traduce la busca de un instrumental conceptual básico»¹²⁹. De nuevo encontramos la tesis de que la filosofía *le presta* al psicoanálisis los primeros rudimentos

¹²⁶ ASSOUN (1981: 17).

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ ASSOUN (1981: 14-15).

¹²⁹ *Op. cit.*, 19.

para pensarse, o sea su palabra, pero también un *destino*. Así comenta Assoun la famosa confesión de Freud a su prometida (“la filosofía, que yo siempre imaginé como una finalidad y un refugio para mi vejez, me atrae cada día más”): «Parece, pues, que la dedicación a la práctica científica corre pareja con un *aumento continuo de la ambición especulativa*»¹³⁰, esa misma que le llevará a referirse a la filosofía como su “oculto destino”, de modo que «cada etapa se presenta como la renovación, de continuo desplazada, de la finalidad filosófica del principio»¹³¹.

Brentano llega a la Facultad de Viena como *Privatdozent* en 1872, y proseguirá su enseñanza hasta 1895. Corría el seminario de invierno del año 1873, y su asistencia al mismo se extendió al menos hasta su quinto semestre. El seminario tuvo todavía otro semestre de duración que se desplegó en la vivienda privada del profesor, del que ya no queda registro de la participación de Freud. Esto no significa necesariamente que Freud no asistiera, pues hay constancia escrita de una lección que Brentano dictó el semestre de invierno de 1876-7, con páginas de apuntes del por entonces estudiante y cuya inscripción, sin embargo, no está atestiguada por los archivos. Las referencias que nos quedan son pues insuficientes para determinar si Freud “se distinguió entre los que formaban el auditorio de Brentano”, como se pregunta Assoun, «lo cierto es que Freud debió también a Brentano su contacto directo con la filosofía de Stuart Mill y un contacto indirecto con Platón. Fue en ese círculo en el que Freud cultivó aquella tendencia a la especulación de la que en seguida debió apartarse valerosamente, según sus propias palabras»¹³². Pero lo cierto es que Brentano había mediado para que Freud recibiera el encargo de la traducción de uno de los textos de las obras completas de J.-S. Mill por parte de Theodor Gomperz (1832-1912), hablando precisamente del transcurso de los años 1876-7¹³³.

Tras abandonar la Universidad católica de Würzburg, debido a las suspicacias religiosas que le hicieron renunciar a la cátedra, Brentano es nombrado profesor en la Universidad de Viena. Por aquel entonces, Brentano destaca como estudioso de Aristóteles y la escolástica, que se opone formal y estilísticamente a los representantes del

¹³⁰ *Ibid.*, 19.

¹³¹ *Op. cit.*, 20.

¹³² ASSOUN (1981: 16-7).

¹³³ SCHELLENBACHER (2011).

idealismo alemán, a los que critica habitualmente (Hegel y Fichte, y en menor medida a Kant como iniciador, consciente o no, de tales tendencias). En este sentido, se destacó por su sobriedad estilística y por su análisis conceptual. Consideraba necesaria la reunión de la filosofía y la ciencia natural, cuya separación habría conducido a un estado de “decadencia”. Rechaza, pues, la metafísica puramente especulativa y especular: «En el campo de la filosofía ya no se piensa en pedir luz y verdad, sino solamente un entretenimiento con novedades sorprendentes. Por estos frutos, que han madurado en el árbol de los conocimientos sintéticos *a priori*, puede revelárenos más que suficientemente lo que éstos son»¹³⁴. Quiere fundar la metafísica en el análisis de los conceptos y el estudio de las categorías del lenguaje. Se opone a la confusión entre conceptos lógicos y psicológicos, que conducía a relativismo, lo que ha hecho que algunos lo aproximen a las tesis del Círculo de Viena (tesis de su discípulo Alfred Kastil). Por su parte, Ferrater Mora señala que esta proximidad estaría relacionada con la diferencia nacional-geográfica: «Esto puede explicarse históricamente cuando se tiene en cuenta que Brentano estaba situado dentro de un área filosófica (la de la zona comprendida en el antiguo Imperio austro-húngaro, y que se extendía por algunos otros países, como Polonia) que, aunque usaba el alemán como lenguaje cultural, era en muchos aspectos distinta de otra área que empleaba la misma lengua (el área alemana propiamente dicha). Muchos filósofos “austro-húngaros” y polacos en el siglo XIX siguieron tendencias a la vez empiristas y analíticas, mostrando escasa simpatía hacia las tendencias especulativas de muchos filósofos alemanes en la primera mitad del siglo XIX»¹³⁵; lo que nos devuelve el recuerdo de la especificidad alemana que Freud concedía a la comprensión de la filosofía como *Weltanschauung* (*supra*). Ahora estamos en disposición de dar respuesta a la pregunta inicial: el encuentro con Brentano le ofrece a Freud el marco teórico de un enfrentamiento profundo entre la investigación natural y “esa suerte de filósofos” que divagan sobre la conciencia.

La filosofía aspira en Brentano al papel de ciencia fundamental, de modo similar a lo que será más tarde para Husserl (y para Freud). La filosofía de Franz Brentano debe ser entendida como un “intento de síntesis” entre la ontología aristotélica y el criticismo

¹³⁴ BRENTANO: *El porvenir de la filosofía*, “Abajo los prejuicios”; cit. FERRATER MORA (1941), entrada “Brentano”.

¹³⁵ FERRATER MORA (*ibid.*).

kantiano. Su obra principal, la *Psicología desde el punto de vista empírico*, que data de 1874, se desarrolla precisamente durante los años que coinciden con los cursos universitarios de Freud. En ella describe la psicología “ya no como una ciencia del alma” (según habría respondido a los criterios establecidos por el *De anima* aristotélico), sino más específicamente como una “ciencia de los fenómenos psíquicos”; lo que se traduce en la frase: “toda conciencia es conciencia de objeto y ya no objeto material”¹³⁶. Brentano también define su psicología como “empírica” y le concede el papel de “investigación de las leyes de la sucesión de las circunstancias psíquicas”, donde lo psíquico se entenderá siempre como intencional. Esta es muy probablemente la psicología que Freud tiene en mente cuando define su propia posición en el primer capítulo *La interpretación de los sueños*, valiéndose de la oposición con la “psicología de los filósofos”.

Por lo demás, se pueden encontrar precedentes de la concepción del psiquismo freudiano en el sistema de Brentano. Para este, la esencia de los fenómenos psíquicos consiste en su intencionalidad y se fundan solamente en la memoria. Como para Aristóteles, todas las “cosas” (*Dinge*) o fenómenos son reales en sentido completo, pero el autor, además, aspira a unir esta exigencia con el apriorismo kantiano. Semejante tensión es la que trae a colación una pregunta, relevante porque pone ya sobre la mesa la cuestión del inconsciente. En palabras de Brentano:

Ya hemos visto que no existe ningún fenómeno psíquico que no sea conciencia (*Bewußtsein*) en el sentido que le hemos dado. Otra cuestión es la de si no existe ningún fenómeno psíquico que no sea objeto de una conciencia. Todos los fenómenos psíquicos son conciencia, pero ¿son también todos los fenómenos psíquicos conscientes (*bewußt*), o tal vez haya además actos psíquicos inconscientes?¹³⁷

Es decir: ¿toda la psique es conciencia, pero hay actos inconscientes? Schopenhauer¹³⁸ había respondido justamente a esta pregunta: hasta los actos conscientes

¹³⁶ SCHELLENBACHER (2011).

¹³⁷ BRENTANO (1874: 143); cit. SCHELLENBACHER (2011: 6): «Daß kein psychisches Phänomen bestehe, welches nicht in dem angegebenen Sinne Bewußtsein von einem Objekt ist, haben wir gesehen. Eine andere Frage aber ist die, ob kein psychisches Phänomen besteht, welches nicht Objekt eines Bewußtsein ist. Alle psychischen Phänomene sind Bewußtsein; sind aber auch alle psychischen Phänomene bewußt, oder gibt es vielleicht auch unbewußte psychische Akte?».

¹³⁸ SCHOPENHAUER (1836).

dependen de una intencionalidad inconsciente. Pero la función de la filosofía de Brentano no llega tan lejos, su única intención es fundar una psicología empírica y fenomenológica, donde “psique” se identifica *a fortiori* con “conciencia”, aunque la exigencia de recoger su pluralidad empírica lleva a la problemática del inconsciente como límite¹³⁹. «Pero lo transcendental no es necesariamente una sustancia infinita e inmóvil, absolutamente distinta de lo que es accesible a la experiencia: es la condición real de la experiencia en tanto que se halla en evolución continua»¹⁴⁰.

La psicología de Brentano es de carácter descriptivo (psicognosia) y no genético: pretende clasificar y estudiar los fenómenos psíquicos así clasificados. Lo que distingue a estos de los físicos es la intencionalidad, es decir, el dirigirse hacia un objeto. La conciencia es el conjunto de relaciones intencionales, y por lo tanto es siempre conciencia intencional. Distingue tres tipos de relaciones intencionales: las representaciones (*Vorstellungen*), los juicios (*Urteile*) y los afectos, divididos a su vez en actividades afectivas (*Gemütsstätigkeiten*) y movimientos afectivos (*Gemütsbewegungen*), que se identifican con el amor y el odio, entre otros. Lo específico de los fenómenos psíquicos es, pues, el “modo” de su intencionalidad (de estar dirigido a...), por lo que el “estar dado” se considera el aspecto distintivo de los fenómenos físicos. Su conocimiento es *a priori*, pero, según Ferrater Mora, en un sentido diferente al transcendental, ya que es “el resultado de un previo examen de la naturaleza de los actos intencionales”. Todo lo real es necesario, y esto necesario, cuando es de un modo mediato, se llama experiencia, mientras que lo que es necesario de modo inmediato es la “realidad transcendental”, condición de todas las realidades. La diferencia es que esa realidad transcendental es susceptible de ser conocida deductivamente, mediante el análisis de los conceptos. No se habla de una realidad inmóvil y lógica, sino relativa a la experiencia que condiciona, en función de su esencia intencional.

Esto hace pensar en que la psicología de Brentano haya podido funcionar como catalizador freudiano del *giro copernicano* de Kant; así, por ejemplo, lo menciona Rapaport:

¹³⁹ ASSOUN (2005).

¹⁴⁰ BRENTANO (*ibid.*).

Las huellas de la psicología del acto (*Aktpsychologie*) brentaniana están hoy menos claras y todavía no se han discutido explícitamente. Pero corresponde la posición central de las pulsiones en la interpretación de Freud de la teoría de Brentano sobre la grabación del estímulo (*Reizaufnahme*) como elaboración del estímulo (*Reizbearbeitung*) en el sentido de los actos intencionales; en agudo contraste con las interpretaciones de la prueba de realidad (*Realitätsprüfung*), conduce a un análisis de la “creencia en la realidad” y a las diferencias entre lo que es real y lo que solo es pensado, en términos de Brentano. Esta influencia se deja sentir por todas partes en los trabajos sobre metapsicología. Y aunque Freud niega expresamente tener nada que ver con la filosofía, obtuvo a través de Brentano cierta familiaridad decisiva con ella. En uno de los pocos comentarios específicos sobre el tema de la filosofía, Freud caracteriza al psicoanálisis (y su noción de determinación inconsciente) como contrapartida psicológica más próxima de Kant, y sitúa al empirismo anglosajón a la mayor distancia posible.¹⁴¹

«De manera que es posible determinar el provecho filosófico que Freud obtuvo de la iniciación de Brentano. La investigación personal de Brentano, que unía la exigencia especulativa y la fundación de una ciencia empírica, representaba una especie de banco de prueba para ideas en gestación ya avanzada. Por otro lado, como los seminarios se concentraban en la tarea pragmática de iniciación en los rudimentos filosóficos, Freud aprendió en ellos *a leer filosóficamente ...*»¹⁴², vale decir: ... los fenómenos que se le presentaban con ocasión de su carrera médica; donde descubrió la importancia de lo “allende” a la propia fenomenidad, y que le valió la comparativa con la “cosa en sí” de Kant. Tal importancia concede Assoun a la influencia de aquellos seminarios en Freud,

¹⁴¹ «Die Spuren der Brentano'schen Akt-Psychologie liegen weniger deutlich zu Tage und wurden bisher nicht ausdrücklich diskutiert. Doch entspricht die zentrale Position der Triebe in Freuds Theorie Brentanos Interpretation der Reizaufnahme wie der Reizbearbeitung im Sinne von intentionalen Akten, im scharfen Gegensatz zu Interpretationen der Realitätsprüfung führt zu einer Analyse des „Glaubens an die Realität“ und zu Unterscheidungen zwischen dem, was wirklich und dem, was nur gedacht ist, im Sinne Brentanos. Dieser Einfluss ist in den Arbeiten über Metapsychologie überall zu fühlen. Und obgleich Freud ausdrücklich ablehnt, irgendetwas mit Philosophie zu tun zu haben, gewann er durch Brentano doch entschieden eine gewisse Vertrautheit mit ihr. In einer der wenigen spezifischen Bemerkungen zum Thema der Philosophie charakterisiert Freud die Psychoanalyse (und ihren Begriff der unbewussten Determination) als psychologisches Gegenstück zu Kant am nächsten und steht dem anglosächsischen Empirismus wohl am fernsten» (RAPPAPORT, 1970: 17; cit. SCHELLENBACHER, 2011: 6-7).

¹⁴² ASSOUN (1981: 17-8).

que se permite situar *El porvenir de una ilusión* (1927) «en la línea ideológica que se inaugura en Alemania en la década de 1840 con *La vida de Jesús* de Strauss y *La esencia del cristianismo* de Feuerbach ...»¹⁴³. Ello nos situaría en una paradoja: la ciencia naturalista freudiana tendría en sus albores, no ya la abstracción del pensamiento filosófico, sino una determinada “cosmovisión” a la que estaría condenada a cargar en su “debe” más propio.

1.2.5. Claves “políticas” del rechazo a la filosofía

Por último, la posición que ocupa psicoanálisis en la sociedad, particularmente en la sociedad científica y en el mundo de la cultura, llega a convertirse en uno de los temas prioritarios para su autor, acostumbrado a convivir con la consideración ambivalente de la institución académica. La cuestión del posicionamiento del psicoanálisis como saber entre los saberes no debe considerarse, pues, como un agregado meramente anecdótico, de interés para el historiador o el sociólogo de la ciencia. Por el contrario, si lo esencial del psicoanálisis nos remite a su ser conflictivo, es precisamente porque “se posiciona”, es decir, refuta con su decir la pretensión de neutralidad reivindicada por la sociedad, especialmente por la sociedad científica. El psicoanálisis se posiciona y obliga a posicionarse.

Ya hemos definido el “lugar” donde se postula el psicoanálisis como un *interregnum*; la naturaleza distintivamente esotérica de su objeto nos impelía a ello. El conflicto viene a completar esta caracterización al distinguirlo en la marginalidad. Consecuencia de su crítica de la conciencia en la que deberemos profundizar: el yo, el individuo, es el sujeto marginal. Esta es la determinación esencial del *cogito* del psicoanálisis; la única según la cual puede entenderse que el sujeto “funda”¹⁴⁴.

Por ello, el conflicto se acentúa cuando hablamos de filosofía: ella es la disciplina a la que su crítica de la conciencia obliga a tomar partido.

Es en este sentido que no habríamos podido eludir la pregunta por la relación entre el psicoanálisis y la filosofía, pues ambas disciplinas compiten, en último término, por una

¹⁴³ *Op. cit.*, 12.

¹⁴⁴ La consideración del “sujeto” en términos de “*cogito* del psicoanálisis” es una idea original de Lacan (*cf. infra*, epígrafe 4.3.3, pp. 275-281). Por nuestra parte, analizamos las implicaciones de conceder al yo la posición del sujeto en el final del capítulo 9 (p. 555 ss.; *cf.* también las “Conclusiones”).

posición que se sitúa en el margen mismo de la filosofía –en su margen científico. La filosofía se entiende así, trivialmente, como “más allá” del psicoanálisis pero, a un tiempo, no renuncia a superar la exclusión trivial del positivista.

No cabe duda, hasta el punto de que puede parecer un asunto baladí: gran parte de los esfuerzos freudianos tienen una función nuclear, que no es otra que la de dotar de contenido y coherencia a “eso” a lo que se dedican los psicoanalistas en tanto que psicoanalistas, por eso las cuestiones “políticas” o estratégicas tienen una importancia similar para el decurso científico, si no la misma. Por ello Freud no miente en las ocasiones en que reivindica su vocación política, hasta el punto que resulta difícil decidir dónde situar los límites: debido a su relación con la verdad, el psicoanálisis tiene más de política que de medicina. Por ejemplo, Fromm (1959) nos advierte de que el lema de *La interpretación de los sueños* (*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*)¹⁴⁵ había sido usado previamente por el “gran líder socialista alemán” Lasalle (1859):

Freud usó el mismo lema por influencia de LaSalle, como parece demostrarlo una carta a Fliess (17 de julio de 1899), donde escribe: “Además de mi manuscrito, llevo a Berchtesgaden el ‘Lasalle’ y algunas obras sobre lo inconsciente... Se me ha ofrecido por sí mismo un nuevo lema para los sueños, ya que rechaza usted las sentimentales palabras de Goethe. Aludiré exactamente a la represión. *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*”¹⁴⁶.

Freud deviene un conquistador y, como en otro tiempo, su disciplina adquiere el carácter de “misión”, como le reprocha Erick Fromm, en perjuicio de su pretendida cientificidad. El psicoanálisis pierde de vista su preocupación por la verdad, a decir de este, cuando ella (la verdad) se convierte en una conquista que define sus posiciones en torno a una estructura jerárquica y una conformación ideológica religiosa como la que se

¹⁴⁵ VIRGILIO, *Eneida*, VII, 32.

¹⁴⁶ FROMM (1959: 80). «Sería curioso – continúa Fromm – que, en vista de LaSalle usó ese mismo lema en uno de sus libros, el libro mencionado en esta carta no fuera el que lo lleva. El hecho de que no diga explícitamente que usa un lema de Lasalle indicaría el carácter inconsciente de la identificación con el líder socialista». El autor quiere demostrar así que la vocación freudiana era de hecho más política que científica, a lo que poco antes ha añadido las afirmaciones de H. Sachs (1946) sobre el sentido que le había dado a su vida *La interpretación de los sueños* (sobre la vocación religiosa del psicoanálisis, *op. cit.*, p. 75). En realidad, Fromm adultera de forma un tanto maliciosa la nota, pues la cita no se le ofrece aquí por primera vez, sino que, por el contrario, formaba ya parte de un catálogo que Freud había ofrecido a Fliess el 4 de diciembre de 1896 (1950, *OP*, BN 3550), dos años y medio antes, pues, que la aludida por el autor.

hirguió bajo el lema del “movimiento psicoanalítico internacional”:

Se constituyó una organización internacional con ramas en muchos países y con reglas muy estrictas –recuerda Fromm– para determinar quién tenía derecho a considerarse psicoanalista. Presenciamos aquí el espectáculo, tan raro en otros campos científicos, del progreso de una teoría científica encadenado a los descubrimientos de su fundador, sin libertad para revisar ciertas tesis fundamentales del maestro¹⁴⁷.

Caracterizar al psicoanálisis como “misión” que colma las aspiraciones privadas de Sigmund Freud es un poderoso ataque, que nuevamente cabe desdoblar: de una parte, compara al psicoanálisis con una religión, lo sitúa como pensamiento “mágico” y le devuelve en cierto modo el ataque con el que él mismo pretendió deshacerse de la filosofía. Por el otro está la cuestión de la privacidad. El primer punto, aunque solo está implícito en la obra de Fromm, arremete contra el psicoanálisis con las propias armas de Freud. El segundo, más explícito, pero quizá por ello más sencillo de soslayar, contrapone al lenguaje mítico propio de la narración autobiográfica el ideal positivo de un científicismo que tiene muy poco que ver con el naturalismo freudiano.

La aspiración científica del psicoanálisis le confronta abiertamente contra la filosofía; Freud sabe que esto no le permite mantenerse ajena a ella ni restaurar o superar las diferencias, a modo de una *Aufhebung* dialéctica. Por eso rechazará siempre, tajantemente, el concepto de “psicosíntesis”. El psicoanálisis ansía el lugar de excepción que hasta ahora le había correspondido a la filosofía. “La filosofía” es uno de los personajes que Freud tiene todo el tiempo en la cabeza y ocupa un lugar prioritario en la batalla por el desvelamiento del “saber” que es al mismo tiempo una batalla por la realidad. Entiéndase bien: no se trata simplemente de competir por quién expone la realidad, sino de la realidad que permanece oculta si no aflora la independencia del saber psicoanalítico. Por eso nos será imprescindible acudir a la genealogía del objeto del psicoanálisis, es decir, de cómo este llega a manifestarse a Freud.

El inconsciente era entonces poco más que “eso” que no “dejaba de existir”, por más que la teoría no lo pudiese o quisiese permitir. Y aquí, por “teoría”, podemos entender otra vez “filosofía”. La filosofía es una excusa, el “blanco fácil”; representa un papel

¹⁴⁷ FROMM (1959: 97).

similar al que obtiene la metafísica en el pensamiento de Martin Heidegger; de modo que no parece muy aventurado que se utilice la crítica freudiana de la filosofía en el seno de un conflicto, quizás no expreso pero real, entre “filosofía” y “metafísica”, donde la primera representa todo aquello a lo que Freud se debe confrontar (por eso su lugar a menudo oscila entre el saber universitario y la religión).

El hecho de que Freud “caricaturice” la filosofía nos da a los “filósofos” la ocasión de sacar a colación las relaciones entre la filosofía y el psicoanálisis y, en este sentido, lo que deja clara toda aproximación filosófica, es que “aquello” de lo que habla el psicoanálisis es algo sobre lo que el filósofo no puede renunciar a su autoridad. La cuestión es si esta autoridad es exclusiva y excluyente, si el producto del saber psicoanalítico no es en rigor la consecuencia de haberse elaborado en torno a un objeto “ilegítimo”. Y en tal caso, ¿hace otra cosa que reproducir nuevamente la rebelión? Y por lo mismo: ¿no debe aspirar, también el psicoanálisis, a su propia legitimidad?

La filosofía es el “más allá” del psicoanálisis porque este, como ciencia, está abocado a vivir en su margen, que por su parte delimita la vecindad. Pero, al así operar, reconoce su descentramiento al precio, para la filosofía, de erigirse contra esta como fundamento. El *cogito* enunciado por el filósofo es reivindicado ahora como fundamento del saber psicoanalítico. Por eso el psicoanalista no va a renunciar al decir “yo”; es más, reivindica su potestad exclusiva a tal respecto mientras que, al mismo tiempo, se pone sobre la mesa la necesidad de formular una visión de la filosofía como “otro” del psicoanálisis.

Al hacer esto, el psicoanálisis ofrece algo más que una idea de la filosofía: le da un papel, decide sobre su lugar y función y, por todo ello, en sentido amplio, la funda. Ahora no podemos eludir que la problemática sobre las relaciones entre psicoanálisis y filosofía es, ante todo, de naturaleza *política*, en la que de lo que se trata es que el inconsciente freudiano “conquiste” a la filosofía. Al emprender esta tarea no se trata de sustituir una palabra menos adecuada por otra mejor, la cuestión está en otro punto. Se trata de llevar la palabra filosófica a su actualización en la temporalidad de la consulta, según el modelo ontológico que debemos analizar en la Tercera Parte. De otro modo, también el hablar de la filosofía se pronuncia desde un lugar distinto al que se localiza en su decir “yo”, por lo que la tarea fundamental del psicoanálisis, para con la filosofía, lo lleva a este acto de “desenmascaramiento”.

Sin embargo, en la época de mayor esplendor y reconocimiento de sus investigaciones, fueron muchos los que se acercaron al maestro con la intención de profundizar en las puntadas filosóficas que habían encontrado en la obra. Freud nunca quiso consentir que esas puntadas llegasen a convertirse en bridas, pero eso no niega el contenido filosófico de la obra de Freud. Muy al contrario, demuestra lo esencial de una concepción “filosófica” muy específica, que rechaza el valor heurístico de sus propias exposiciones sistemáticas. El discurso del psicoanálisis, especialmente con fines didácticos, se puede sistematizar. Lo que no es permisible es que los nuevos descubrimientos, los acontecimientos, la “tarea” psicoanalítica, en lo que tiene de producción efectiva de la verdad a través de la interpretación y la cura, provenga del discurso sistémico. En este punto, Freud vio en la filosofía una amenaza de secesión, por cierto que con demasiada frecuencia cumplida.

Semejante acceso a la temporalidad es lo que determina, por fin, el valor de la práctica psicoanalítica como acto de *retorno*. Por este motivo, la filosofía tiene más que el derecho a pronunciar su propia palabra sobre el psicoanálisis. Es más, es el psicoanálisis el que exige que se pronuncie esta palabra, sobre la que ejercer el retorno en el que se actualice su saber. Por ello es imprescindible prestar oídos a lo que se ha dicho, se ha sugerido o se ha omitido en el discurso filosófico sobre el psicoanálisis.

2. GÉNESIS DEL INCONSCIENTE FREUDIANO

2.1. «Flectere si nequeo superos...». 2.1.1. *Introducción a la tematización genealógica del inconsciente.* 2.1.2. *Determinaciones epistemológicas del descubrimiento freudiano.* **2.2. Freud, “la esfinge”.** 2.2.1. *El enigma fundacional del psicoanálisis.* 2.2.2. *La tozuda asertividad del deseo.* 2.2.3. *La resistencia universitaria: medicina e hipnosis.* **2.3. Fenogénesis del inconsciente.** 2.3.1. *Freud en los inicios de la psicoterapia.* 2.3.2. *Los inicios del hipnotismo: de Mesmer a Braid.* a) Mesmer (1734-1815). b) Puységur (1751-1823). c) Abate Faria (1756-1819). d) Braid (1795-1860). 2.3.3. *La polémica Charcot-Nancy y la psicologización de la hipnosis.* a) Charcot (1825-1893). b) Liébeault (1823-1904). c) Bernheim (1837-1919). d) Freud en la polémica Salpêtrière-Nancy. 2.3.4. *La iniciación freudiana en la hipnosis.* a) Freud con Charcot. b) Freud con Bernheim. c) Freud con Breuer. 2.3.5. *El impulso sexual de la palabra analítica.*

2.1. «Flectere si nequeo superos...»

2.1.1. Introducción a la tematización genealógica del inconsciente

Freud ¿descubrió el inconsciente? El lenguaje filosófico está lleno de mitos y metáforas, pero pocas sostienen tanto la relación de Freud con la filosofía como la del descubrimiento.

Si formulamos así las cosas, serán los límites de nuestro interés los que estiren o refracten cuanto convenga a su concepto para dar una orientación a la respuesta. En lugar de ello, nos interesa dejar hablar a la cosa. Entonces podemos aceptar que Freud, en efecto, no descubrió el inconsciente, o no solo; pues se trata del inconsciente como “sujeto”, o mejor, como sujeto “otro”: sujeto, individuo, paciente... todo aquello que se le presenta ante los ojos, sí, y que ocupa el protagonismo de sus descripciones fenomenológicas, también, pero “otro”, en otro sentido o de otra forma –tal vez en otro lugar. Ha llegado el momento de ocuparnos del espacio donde tiene lugar ese “acto” de “descubrimiento”.

“Moveré los infiernos”, pero ¿qué infierno nos trae a colación Freud? Bettelheim interpreta el retorno introspectivo, lo que no tiene mucho sentido. Se queda en la primera parte y traduce una renuncia. Fromm a penas se interesa por las resonancias políticas o “misionarias” de la acotación. “El infierno son los otros”, pronunció Sartre. También el infierno freudiano se refiere de una forma muy específica a la alteridad.

“Si no consigo alcanzar el cielo, moveré los infiernos”. Semejante epígrafe hace de *La interpretación de los sueños* la obra fundadora del psicoanálisis. Y el continuo retorno a esta obra nos obliga a revisar continuamente el psicoanálisis bajo al áspid de esta máxima. Como máxima fundadora del psicoanálisis, y en función de lo que hemos visto en el capítulo 1, podemos distinguir en ella los siguientes aspectos:

- Es una máxima autobiográfica: revisión de los pesares atravesados; abandono de la academia y la investigación y entrada en el descrédito, desde el que “remover los cimientos” del conocimiento.
- Es una máxima antropológica: comprensión básica del psicoanálisis, especialmente en aquellos tiempos en los que lo inconsciente es un correlato indisociable de lo reprimido y, como tal, de lo (moralmente) prohibido.
- Es una máxima epistemológica: conocer al objeto que no se deja conocer de manera directa; remover las más ocultas pasiones para verlas en acto. Dejar de prestar atención al mundo exterior para regresar al mundo interno (Bettelheim).
- Es una máxima política: que atestigua la soledad del investigador y el deseo de elevarse sobre su sociedad para generar una sociedad científica propia. Queda

constancia de este deseo en la correspondencia con Fliess: «¡Imagínate un congreso nuestro en suelo italiano (Nápoles, Pompeya)!»¹⁴⁸.

Lo inconsciente freudiano, ya sea como *corpus* sistémico de lo reprimido o como efecto/marca de la repetición, trae siempre a la luz “aquello” que descubro en la alteridad: no soy yo, pero habla de mí y me hace hablar a mí, es ese sabio poderoso que “en tu cuerpo habita”, parafraseando a Nietzsche. Por ello no hay concreción nominal más exhaustiva para el inconsciente que el de “cosa”.

Cosa-causa, cosa-*res* (*res* que piensa, *res* que ocupa un lugar); se trata en cualquier caso de señalar lo que “yo” nunca podría *ver* en mí, por pura contradicción epistemológica: mi condición de sujeto. El paciente funciona como reflejo especular del analista; por ello todo psicoanálisis debe comenzar con el autoanálisis del médico y repetir así el gesto original freudiano, para conseguir situarse como reflejo especular del paciente, de modo que este consiga *ver*. Aquí la teoría psicoanalítica tiene todo su peso fenomenológico: la teoría permite ver, pero va más allá. Y no solo, o no tanto, le permite ver a Freud, sobre todo permite ver al que la recibe. La teoría tiene ante todo una función práctica: la de aquello en lo que el paciente puede llegar a verse a sí mismo.

Desde este enfoque, lo que el psicoanálisis revela no es tanto, ya, al sujeto, sino *la condición objetiva de su subjetividad*. Este fenómeno es a lo que con Lacan debemos denominar “la verdad del sujeto”. Y es descubrimiento suyo que esta es una operación que ejerce sobre y a través de *la palabra*. La palabra, y no la conciencia, es aquello en lo que el sujeto se hace cargo de su verdad (recordemos: de la condición objetiva de su subjetividad), en la medida en que se encuentra a sí mismo diciendo lo que él no ha querido decir. Pero para ello es, además, preciso que mi palabra la entregue a otro, otro que la reciba, la interprete y me la devuelva. La alteridad se abre de este modo en el momento del lapsus, la ruptura de sentido. Hay un yo que dice y un yo que no dice. El momento del lapsus sigue siendo el más elocuente: “yo no he dicho eso, ‘eso’ lo ha dicho otro”. Toda la cuestión de la tópica, lo mismo la primera que la segunda, tiene que ver con el rastreo y la búsqueda de *aquel* que dice lo que “yo” no quiero decir, lo mismo da que se lo llame “inconsciente” o, siguiendo la vía nietzscheana, “ello”. El analista escucha

¹⁴⁸ Carta de Freud a Fliess del 6 de diciembre de 1986. Recogida en 1950, *OP*, Carta 112, BN 3551; cit. COBLENCÉ (2003: 151).

a ese otro que se oculta en el decir del que le habla y, de este modo, el psicoanálisis podría ser definido desde el espacio de una *fenomenología de la alteridad*.

Pero, aun en este espacio, el psicoanálisis se construye —en el sentido de que lo pone a su servicio— *un saber*, y una construcción semejante necesita definir su identidad no solo en relación a su objeto, sino a la manera como se consigue hacerlo visible. Más aún: basa su cientificidad en estos dos pilares, la observación del fenómeno y la “provocación” de la alteridad. Y una vez allí se dedica a su contemplación, su deducción, su vivisección. Las “técnicas” psicoanalíticas son una suerte de recetario de los pasos que es preciso cumplir para que la alteridad aparezca; son tomadas y desarrolladas a partir del hipnotismo. Como resultado se obtiene una conjunción de disposiciones indisolubles que confirman el “barroquismo epistemológico freudiano” que nos propone Assoun (1981).

Por eso, para definir el tipo de “saber” que es el psicoanálisis, no podríamos hacernos mejor favor que seguir sus pasos y remitirnos a su objeto: el inconsciente. Y entonces se nos vuelve manifiesto que el saber del inconsciente es una *praxis*, y el hecho no es baladí porque sabemos que esta praxis no es un aditivo o una mera consecuencia de las condiciones impuestas por la teoría, sino que señala las condiciones y el lugar donde este objeto (el inconsciente) se revela. Por eso se queda corta la metáfora del descubrimiento y es importante volver a perfilar sus matices: el psicoanalista no conoce por descubrimiento, conoce por conquista.

Llega a hacer suyo el objeto. El “hacer suyo” es imprescindible porque es la condición de posibilidad de la autoposición del sujeto. El retorno de la palabra en la interpretación del psicoanalista carga con las premisas de un mandato que lo exorciza de su propio ser, en tanto que el sentido profundo, latente, de lo que le dice al analizante podría traducirse tal que “puedes ser tuyo, precisamente en razón de que ahora te has hecho mío”. En ello descansa el fundamento hermenéutico del *theorein* psicoanalítico. De este nos corresponde presentar una “genealogía”, es decir, una exposición, no ya de sus orígenes, sino de los tiempos de su originación, en la que podemos distinguir dos momentos fundamentales: una prehistoria y una historia como tales (o más bien, la “protohistoria” que viene a coincidir con la “prehistoria psicoanalítica” según el concepto y la expresión de Freud).

En este capítulo indagaremos, pues, en la historia del hipnotismo y en los pasos que dio Freud en su seno para encaminarlo al encuentro con ese inconsciente que devino “su” cosa. Y en este sentido, volveremos a hacer hincapié en una aportación freudiana que, de nuevo, marca su encuentro con el hipnotismo; ya lo hemos visto: el hecho de que el inconsciente deviene sujeto a través de la palabra. Este es el auténtico descubrimiento freudiano y como tal merece que despleguemos su propia genealogía.

2.1.2. Determinaciones epistemológicas del descubrimiento freudiano

El de Freud es el primer y único autoanálisis; se entiende por qué el inconsciente no pudo existir antes que él. De lo contrario, Freud no está hablando en ningún momento de un inconsciente novedoso, subversivo, un inconsciente que habla de las normas que rigen lo aleatorio y no, y por excelencia este no, de la lógica deductiva a la que nos habían tenido acostumbrados la tradición filosófica concienzialista. Como descubridor del inconsciente, Freud “se descubre” a sí mismo, su obra está fuertemente vinculada a su personalidad e historia y no en vano siente la necesidad de guardar celosamente su privacidad. En cierto modo, en sentido amplio, el inconsciente, el objeto del que hablan todos los que se acercan al psicoanálisis, es el inconsciente del propio Freud.

Es en este sentido que todo retorno a Freud –aunque no se trate del retorno a Freud lacaniano– atestigua, de manera circular, que la cosa del inconsciente es algo que tiene que ver indefectiblemente con Freud; el inconsciente es “la cosa” (en este caso, no a la que se dedican, que es el psicoanálisis, sino) de la que hablan los psicoanalistas; hasta el punto de que Lacan llega a decir que el inconsciente no existía antes de él (de Freud), y ello pese a que la palabra no había sido inventada, ni mucho menos, por él: «Ciertamente, Freud, sea lo que sea lo que haya podido decir de él mismo, no es ni el único ni el primero en afirmar que la vida psíquica no se identifica con la consciencia. Los filósofos lo han dicho, por lo menos Aristóteles y Leibniz y, en el siglo XIX, es una idea familiar surgida del Romanticismo, por un lado; de la neurofisiología, por el otro. Freud, por lo demás, participa de esas dos tradiciones. Como lo describe él mismo en 1924, el psicoanálisis “no cayó de la roca ni brotó del cielo [*sic.*] sino que se enlaza a algo anterior continuándolo, y surge de estímulos que somete a elaboración”»¹⁴⁹.

¹⁴⁹ COBLENCÉ (2003: 18). La cita es de 1924, *EP*, BN 2729, GW 405. Como comprobación de la influencia

La palabra es, pues, prestada; muy particularmente, tomada de la filosofía. El inconsciente freudiano es subversivo porque la disciplina que intenta fundar Freud en torno a él quiere ser rupturista con una tradición específica que tiene sus mejores representantes en el espacio filosófico. Es a raíz de esta ruptura que puede entenderse de manera precisa lo que Freud le debe a su propia tradición. Pero también es subversivo por necesidad interna de la teoría, que podríamos decir. En efecto: Freud se muestra gran conocedor de Goethe y, sobre todo, admirador de Schiller; tiene ocasión de examinar la obra de Aristóteles en profundidad con Brentano y desde el principio fue remarcado el “olor” a schopenhauerismo de sus teorías. De lo que se trata no es, pues, de la originalidad de las palabras, sino de escuchar, más bien, lo extraño, lo novedoso en ellas: lo que nos habla de algo que se hace con el paciente, y lo que a su vez el mismo comienza a hacer con su síntoma. Con razón reivindica Coblenz “la naturaleza extraña del síntoma” como aportación psicoanalítica. Pero retornemos a las palabras de Freud:

No ha sido indiferente para el psicoanálisis empezar su trabajo sobre el síntoma, la cosa más extraña al yo que se encuentra en el psiquismo. El síntoma procede de lo reprimido, es, de alguna forma, el representante ante el yo; lo reprimido es, sin embargo, para el yo, una tierra extraña, una tierra extraña interna, de la misma forma que la realidad es una tierra extraña externa¹⁵⁰.

Ciertamente, en este primer momento, esa “extrañeza” se encontraba marcada por el auspicio de la represión. Pero lo importante es aquí que «El inconsciente, en el sentido que le da Freud, es el resultado de la conquista de lo heterogéneo y de lo extraño»¹⁵¹. Nosotros a esto lo hemos llamado “alteridad” (*supra*). El extrañamiento del síntoma sitúa al yo frente a la urgencia de su conquista. Conocimiento y conquista se convierten en viajeros inseparables, lo mismo que aventura y ciencia.

de la neuropsicología, Coblenz refiere a GAUCHET (1992).

¹⁵⁰ 1932, *NL*, BN 3132, cit. COBLENCZ (2003: 18). «So war es auch mit der Psychoanalyse: Für die Entwicklung, die sie nahm, für die Aufnahme, die sie fand, ist es nicht gleichgültig gewesen, daß sie ihre Arbeit am Symptom begann, am Ichfremdesten, das sich in der Seele vorfindet. Das Symptom stammt vom Verdrängten ab, ist gleichsam der Vertreter desselben vor dem Ich, das Verdrängte ist aber für das Ich Ausland, inneres Ausland, so wie die Realität — gestatten Sie den ungewohnten Ausdruck — äußeres Ausland ist» (GW 62).

¹⁵¹ COBLENCZ (2003: 19).

Por lo tanto, mal haríamos al dudar de si el inconsciente existió o no antes de Freud, pues solo desde este momento, desde el “descubrimiento” freudiano, el inconsciente se convierte en *objeto* de una teoría que exige y a la vez responde a una praxis, con la que en gran medida está abocada a confundirse. La teoría es para el psicoanálisis el elemento especular que permite apresar al inconsciente. Fuera de ella, al inconsciente no se lo ve (y, por lo tanto, no *ek-siste* en su sentido heideggeriano –y hasta deleuziano: *Lógica del sentido*).

Si, parafraseando a Charcot, el inconsciente no deja de existir porque lo prohíba la teoría, la existencia “manifiesta” de aquel refleja, significa o produce, en cambio, el fracaso de esta. Aquí vuelve el sentido especular de la teoría, al modo como posteriormente entenderá Lacan lo especular: la teoría “permite existir”. La praxis se convierte entonces (como el laboratorio donde se deja ver el objeto a analizar) en una lucha constante, el conflicto deviene fundante y fundamental, porque el objetivo es hacer fracasar lo que ya ha sido dicho¹⁵².

Pero para la teoría no hay objeto sin su manifestación fenoménica, por tanto sin *theorein*, es decir, sin teoría: esta se proyecta sobre el acontecimiento, lo apresa, lo expone y lo convierte en objeto de conocimiento. Lo que Kant llama “lógica trascendental” en realidad no hace sino demostrar la prevalencia onto-epistemológica de la teoría. Tal es la prioridad que tiene en todo momento la tópica, como bien analiza Assoun: que, en su acto creador y ubicador de “lugares”, consigue que el médico “vea”, cuando menos, las vestiduras y el andamiaje de aquello que en su desnudez no se deja ver. Freud traduce a su afán heurístico la lógica trascendental kantiana y con ello crea un nuevo objeto de conocimiento, no limitándose ni a la mera observación, ni a la mera formulación teórica inconexa, si solo por coincidencia, con los hechos de la teoría. Y es natural que no se conforme a esperar a la teoría cuando justamente habla de aquello que “no puede dejar de existir”.

Aquí nos encontramos de frente con una de las manifestaciones a la vez más sencillas y más extraordinarias del ya referido “barroquismo epistemológico de Freud”¹⁵³: a partir de Freud, ya no es el sujeto el que habla, sino su inconsciente. La labor del sujeto

¹⁵² En el capítulo 5 defenderemos que el objetivo de la interpretación psicoanalítica es hacer hablar (*cf. infra*, pp. 318-322).

¹⁵³ ASSOUN (1981).

es otra: conocer, esto es, en el más puro sentido platónico, *apresar* ese oscuro lenguaje que se habla en él. Para ello es imprescindible la intervención de una alteridad que se sitúe ante el sujeto como si se tratase de una representación teatral. En lo sucesivo, el sentido de la dialéctica freudiana entre teoría y praxis no es otro que mantener esta interdependencia mutua entre el hecho y la interpretación. Si la vida es el teatro del mundo, entonces no podemos sino concluir que Freud ha decidido situarse *ante* la vida.

2.2. Freud, “la esfinge”

Pero para conocer esta vida es preciso hacer de ella un teatro interior. De nuevo: *“Flectere si nequeo superos...”*

Esta máxima fue una concisa sugerencia de que ese dirigirse hacia lo íntimo, hacia los aspectos ocultos del ser, se debía a la desesperación provocada por la incapacidad para cambiar el mundo exterior o tener su destrucción, y que lo mejor que uno podía hacer era negar la importancia del mundo en general, y dirigir la atención hacia los aspectos oscuros de la psique.¹⁵⁴

Hemos visto que las “complicadas” relaciones que mantienen filosofía y psicoanálisis quizás se funden en que la metapsicología es, en cierto modo, una “filosofía” de los fenómenos psíquicos. Pero esa definición no dice todavía lo específico de dicho fenómeno. ¿Fracasa nuestro empeño por atender a las tensiones y objeciones filosóficas? Tal vez, pero con matices: lo que este supuesto “fracaso” nos revela es que *Freud no encuentra al objeto del psicoanálisis en la filosofía*. La filosofía, como saber *de* la conciencia (con todos los sentidos que corresponden a la función de genitivo de este “de”) no es el lugar en el que la “cosa” se fenomeniza.

¹⁵⁴ BETTELHEIM (1956: 25).

Nos explicamos. Hemos visto que, a través del neokantismo de su época, se deniega la plausibilidad de toda pretensión de conocimiento que trascienda los límites de la experiencia. Esto supuso en un primer momento (ejemplificado por el “*Ignorabimus!*” de du Bois-Reymond) la renuncia como tal al conocimiento del inconsciente. En la práctica, semejante abandono significaba que se dejaba este objeto a la filosofía. La filosofía cubre un vacío consecuente a las limitaciones epistemológicas neokantianas.

Aquí es donde Freud se encuentra con la contradicción: la cosa existe aunque la prohíba la teoría. ¿Cómo explicarse semejante contradicción? Véase que la famosa sentencia de Charcot es la que introduce el sentido de “pugna”. En efecto, la cuestión no es ya si la cosa puede o no puede conocerse, sino si la cosa misma ha de dejarse conocer, y cuáles son los motivos de semejante “resistencia”: la cosa *no puede dejar de existir*, a pesar de que hay quien lo pretendiera.

A partir del encuentro con Charcot, a la cosa se la puede experimentar, se la pone en evidencia; tal es la función específica del psicoanálisis. Pero todavía sería exagerado decir que se la “apresa”, auténtica operación de conocimiento. Corresponderá a esa suerte de “filosofía psicológica” que Freud denomina “metapsicología” realizar, por lo tanto, cuando menos tendencialmente, semejante aspiración.

2.2.1. El enigma fundacional del psicoanálisis

Acabo de realizar algo que cierto grupo de personas, aún no nacidas y ya condenadas a un destino aciago, van a lamentar vivamente. Puesto que no puedes adivinar de qué se trata, te lo diré: me refiero a mis biógrafos. He destruido todos mis diarios de los últimos catorce años, además de cartas, anotaciones científicas y los originales de mis publicaciones. He conservado solamente las cartas de familia. Las tuyas, querida mía, no han estado nunca en peligro. Todas mis viejas amistades y vinculaciones volvieron a pasar ante mis ojos, y silenciosamente siguieron su triste destino (mis pensamientos están puestos aún en la historia de Rusia). Todas las reflexiones y los sentimientos que me había inspirado el mundo en general, y en particular en cuanto afecta a mi persona, fueron declarados indignos de sobrevivir. Todos estos temas tengo que volverlos a pensar. Y la verdad es que había hecho muchas anotaciones. Pero la masa de papeles ya me estaba envolviendo y cubriendo, como las arenas del desierto cubren a la Esfinge, y pronto ya no se vería más que la punta de mi

nariz emergiendo del informe montón. No puedo abandonar este alojamiento ni puedo morir sin antes librarme de la inquietante idea de que mis viejos papeles pueden caer quién sabe en manos de quién. Por otra parte, todo lo acaecido antes del momento más decisivo de mi vida, antes de nuestro encuentro y de mi elección, lo he dejado atrás: todo ello hace mucho que ha muerto, y no se le debe negar un entierro honroso. Que rabien los biógrafos; no vamos a facilitarles la tarea. Que se haga la idea, cada uno de ellos, de que su “idea de la evolución del héroe” es la correcta: desde ahora ya me divierte el pensamiento de cuán lejos van a estar todos ellos de la verdad¹⁵⁵

Fue Freud quien se comparó a sí mismo con una esfinge¹⁵⁶, con motivo de la destrucción de todos sus manuscritos no-familiares en 1885, que había emprendido, literalmente, para dificultar la tarea de sus biógrafos. Para dejar constancia de ello, escribió esta carta en un momento “culminante” de su vida, por lo que respecta a la relación con su prometida. Pero los manuscritos de cuya eliminación se jacta tienen, mayormente, un carácter científico. Tiempo después se verá obligado a “compensar” esta afrenta, este intento de olvido, al verse obligado a proporcionar material biográfico de la mayor relevancia en la publicación de sus investigaciones.

Años más tarde intentó reproducir aquella destrucción “inaugural” (1938), pero entonces cumplió a su hija Anna la tarea de “rescatar” los papeles del cesto¹⁵⁷. Curiosa representación del rol que adquiriría el freudismo, con esta suerte de acto fundacional legitimador. Curiosa paradoja, también, la que le correspondió cumplir al “héroe” y autor de las tesis sobre el carácter ilusorio del olvido y el retorno de lo reprimido.

Lo cierto es que la filosofía no marca la única ambivalencia freudiana relativa a su disciplina. Freud reniega abiertamente de la medicina, de modo tanto más sorprendente cuanto que a ella dedicó no solamente sus estudios, sino el completo ejercicio de su *praxis*. Hasta el punto de que es preciso dejar claro que, si Freud no se hubiese dedicado a la medicina, no se habría dado nunca una cosa tal como el “descubrimiento freudiano”, por las razones que pretendemos descubrir en la genealogía que estamos por elaborar. Es como si pretendiera expresar que el objeto le ha sido estipulado. Freud localiza así su

¹⁵⁵ Carta de Freud a Martha Bernays de 28 de abril de 1885, cit. por 1961: I, 23).

¹⁵⁶ JONES ya había referido esta anécdota, incluyendo la carta (*ibid.*).

¹⁵⁷ COBLENCÉ (2003: 15).

descubrimiento en la lógica de una suerte de “síndrome de destino”¹⁵⁸; una razón más para hacer del inconsciente su objeto “propio”.

Ese objeto es el suyo en la medida en que él no lo elige, sino que, por el contrario, le ha sido impuesto, asignado. ¿Desde dónde? No desde la filosofía, ya lo hemos visto. Freud se sirve de las herramientas filosóficas para “apresarlo”. Su participación tiene que ver, pues, con el método, la heurística, todo lo más, pero no con la percepción y la significación del objeto en sí. Si la verdad, en el sentido freudiano, es algo que se conquista¹⁵⁹, esta es una particularidad que caracteriza al inconsciente como objeto.

Es muy posible que esta vez seamos realmente enterrados, después de habernos cantado inútilmente un himno fúnebre. Eso modificará mucho nuestro destino personal, pero nada el de la ciencia. Poseemos la verdad, estoy tan seguro de ello como hace quince años¹⁶⁰.

En realidad, tampoco es el primero que se sirve de esta metáfora; Platón hacía equivaler el conocimiento con la caza, y Nietzsche comparaba la verdad con una mujer a la que había que seducir –también, como Freud, para criticar la esterilidad de los filosofemas de los filósofos. En torno a esta verdad conquistada y no meramente descubierta o deducida, una verdad que por lo tanto debe defenderse, se estructura y tiene lugar ese juego de interacciones, dentro y fuera de la consulta, al que Freud denomina psicoanálisis.

Y aquí se hace imprescindible recordar de nuevo que el inconsciente no existió antes de Freud. Por ello es preciso afirmar que el psicoanálisis es algo que tiene que ver, específicamente, con la verdad, vale decir: porque esa es precisamente la conquista freudiana. Y a este respecto, el sentido de la “misionarización” freudiana –por valernos de la metáfora de Fromm (1985)– conecta íntimamente con el aspecto estratégico del psicoanálisis, es algo así como el correlato de la técnica allende las paredes de la consulta. Al contrario de lo que defiende Fromm, o mejor a la inversa, no es la “misionarización” la que hace del psicoanálisis, o mejor de su verdad, un asunto privado (que no privativo) de

¹⁵⁸ 1920, *MPP*.

¹⁵⁹ *Cf.* capítulo anterior.

¹⁶⁰ Carta de Freud a Ferenczi del 8 de marzo de 1913, cit. FROMM 1959: 99.

Freud; en cambio, es la cosa la que se convierte en “algo personal” en el momento en el que se la transcribe como una *tarea*.

Así que en realidad han quedado tantos “restos” tras de sí que su rastreo se ha convertido en una aventura imprescindible para el investigador. La relevancia semiótica de la imagen de la esfinge adquiere entonces un carácter doblemente sugerente: porque Freud aparece normalmente como el resolutor de enigmas (y así se lo equipara con Edipo), se ha convertido él mismo en el enigma fundamental del psicoanálisis. Es más: resulta que así aparecía a su base, en un texto todavía lejano a la fundación del psicoanálisis pero que marca su encuentro con la verdad de la histeria en las lecciones de Charcot. No podía ser de otro modo: si el inconsciente no existió antes de Freud, es porque algo de Freud nos dice irremisiblemente su noción de inconsciente. La destrucción de los documentos quiso marcar el principio y, de algún modo, también el final de la trayectoria que acabaría por mezclar de forma confusa su actividad científica con su persona. La metáfora atestigua una enseñanza: el “enigma” del psicoanálisis solo se encuentra en la *biografía* de Freud. Él mismo lo lamentaba en *La interpretación de los sueños*:

Además, esta publicación me ha sido dificultada por particularidades del material que empleo para ilustrar la interpretación de los sueños. La lectura misma del trabajo permitirá advertir por qué no podían servir para mis fines los sueños narrados en la literatura o recogidos por personas desconocidas; debía elegir, pues, entre mis propios sueños y los de mis pacientes en tratamiento psicoanalítico. La utilización de este último material me fue vedada por la circunstancia de que estos procesos oníricos sufren una complicación inconveniente debida a la intervención de características neuróticas. Por otra parte, la comunicación de mis propios sueños implicaba inevitablemente someter las intimidades de mi propia vida psíquica a miradas extrañas, en medida mayor de la que podía serme grata y de la que, en general, concierne a un autor que no es poeta, sino hombre de ciencia. Esta circunstancia era penosa pero inevitable, de modo que me sometí a ella para no tener que renunciar, en principio, a la demostración de mis resultados psicológicos. Sin embargo, no pude resistir, naturalmente, a la tentación de truncar muchas indiscreciones, omitiendo y suplantando algunas cosas; cada vez que procedí de tal manera no puede menos de perjudicar sensiblemente el valor de los ejemplos utilizados. Sólo me queda expresar la esperanza de que los lectores de este trabajo comprenderán mi difícil situación, aceptándola benévolamente, y espero,

además, que todas las personas que se sientan afectadas por los sueños comunicados no pretenderá negar la libertad del pensamiento también a la vida onírica¹⁶¹

Lo que hace de esta obra el monumento inaugural del psicoanálisis no es tanto el modelo epistémico ni la propuesta sistémica, sino el hecho de ser la primera obra donde se hace sentir el *autoanálisis* de Freud. «El principal paciente que me ocupa soy yo mismo –decía a Fliess en los comienzos de su elaboración–. Mi pequeña histeria, que se había intensificado un poco por el trabajo, ha vuelto a flexibilizar un poco más... Este análisis es más difícil que ningún otro y es también el que me priva de la energía psíquica necesaria para anotar y comunicar cuanto he aprendido hasta ahora. Sin embargo, creo que debo proseguirlo y que será una etapa intermediaria de mi labor»¹⁶².

El psicoanálisis no ha dejado de ser en ningún momento una proyección o prolongación de este autoanálisis¹⁶³. Y este no deja de ser el requisito fundamental, ni con la adición de sus prosélitos y la consecuente transformación del “psicoanálisis” en “movimiento psicoanalítico”, ni con la natural desaparición biológica del autor. Todo tipo de detalles pueden servir para revelar las claves secretas del inconsciente freudiano y el psicoanálisis se escribe –o comienza a escribirse– en el pudor de Freud por la necesidad de narrarse a sí mismo. Por ello, en la literatura psicoanalítica, incluso aquellos autores más críticos están abocados a un *retorno* inevitable: pronunciarse acerca de la biografía del “autor”: acerca de sus aspiraciones, sus complejos, en una palabra, acerca de los

¹⁶¹ 1900, *IS*, BN 343-4. «Eigentümlichkeiten des Materials, an dem ich die Traumdeutung erläutere, haben mir auch diese Veröffentlichung schwer gemacht. Es wird sich aus der Arbeit selbst ergeben, warum alle in der Literatur erzählten oder von Unbekannten zu sammelnden Träume für meine Zwecke unbrauchbar sein mußten; ich hatte nur die Wahl zwischen den eigenen Träumen und denen meiner in psychoanalytischer Behandlung stehenden Patienten. Die Verwendung des letzteren Materials wurde mir durch den Umstand verwehrt, daß hier die Traumvorgänge einer unerwünschten Komplikation durch die/Einmischung neurotischer Charaktere unterlagen. Mit der Mitteilung meiner eigenen Träume aber erwies sich als untrennbar verbunden, daß ich von den Intimitäten meines psychischen Lebens fremden Einblicken mehr eröffnete, als mir lieb sein konnte und als sonst einem Autor, der nicht Poet, sondern Naturforscher ist, zur Aufgabe fällt. Das war peinlich aber unvermeidlich; ich habe mich also darein gefügt, um nicht auf die Beweisführung für meine psychologischen Ergebnisse überhaupt verzichten zu müssen. Natürlich habe ich doch der Versuchung nicht widerstehen können, durch Auslassungen und Ersetzungen manchen Indiskretionen die Spitze abzubrechen; so oft dies geschah, gereichte es dem Werte der von mir verwendeten Beispiele zum entschiedensten Nachteile. Ich kann nur die Erwartung aussprechen, daß die Leser dieser Arbeit sich in meine schwierige Lage versetzen werden, um Nachsicht mit mir zu üben, und ferner, daß alle Personen, die sich in den mitgeteilten Träumen irgendwie betroffen finden, wenigstens dem Traumleben Gedankenfreiheit nicht werden versagen wollen» (GW VI-VII).

¹⁶² Carta de Freud a Fliess del 14 de agosto de 1897, 1950, *OP*, BN 3577-8; cit. KAHN (2003: 23).

¹⁶³ ANZIEU (1975).

“significados” que impone al inconsciente como cosa de los psicoanalistas. El autoanálisis es la operación que el psicoanálisis repite justamente en la medida en que ha quedado prohibido. Si el nombre de Freud marca la existencia de la cosa del psicoanálisis, tiene que ver con esta posición exclusiva del “padre”, como único que ha quedado exento de la ley que obliga a todo psicoanalista a haber sido psicoanalizado. La palabra de Freud es inaugural en la reunión de estos tres puntos, que se superponen a imitación de una secuencia dialéctica: en el descubrimiento de la propia narración en la narración del paciente, en la superación del pudor por la afirmación de su individualidad y en la consecuencia directa de la asunción de este riesgo, que es la justificación por la universalizabilidad de la narración propia, que a su vez descubre el carácter mítico (compárese con el mito del protopadre) de esta (de la propia narración).

La obra de Freud es desde el primer momento un *recuerdo* de lo que siempre fue. De esta manera el retorno confirma la continuidad y permite incluso el progreso. La concepción del conocimiento como defensa de la verdad supone que en el progreso no hay anulación sino la repetición comprensiva de lo que se expuso en principio. Así Freud se sorprende habitualmente por “no haber sido capaz de ver antes” fenómenos que ya tenían su reflejo en trabajos anteriores¹⁶⁴. Esta la tendencia habitual cada vez que se introducen conceptos novedosos en la teoría psicoanalítica.

El autoanálisis de Freud es mítico. Vale decir que es más bien auto-narración (*Selbstdarstellung*, “auto-presentación”¹⁶⁵) que autoanálisis. En este punto se “repite” continuamente a lo largo de su obra. Que es mítico quiere decir aquí que su concreción encierra máximas universales¹⁶⁶. La biografía de Freud deviene *enigma* y como tal *reto hermenéutico* para el estudioso de Freud, no específicamente para el biógrafo. Mito es concreción narrativa de un pensamiento abstracto en tanto que estructural. El retorno freudiano al mito incorpora un cierto descrédito del logos implícito en el rechazo de la filosofía y en el valor del psicoanálisis para la historia (reconstrucción histórica del *Moisés y la religión monoteísta*, 1938). El propio Freud aspiraba a ser un mito y el inconsciente era la tierra perdida que él había “descubierto”, la única arista de esta

¹⁶⁴ Como mejores ejemplos el de la pulsión de muerte y, muy especialmente, el de la transferencia, que veremos en los epígrafes ulteriores (*cf. infra*, capítulos 7 y 6 respectivamente).

¹⁶⁵ Título de su obra: 1925, *AB*.

¹⁶⁶ *Cf. infra*, epígrafe 7.3.5 (pp. 462-7).

metáfora que soporta su adecuación a la idea del inconsciente freudiano. Ella debía proporcionarle la inmortalidad de su nombre. Obsérvese cómo todos estos aspectos aparecen referidos en la famosa alocución que grabó Freud para la BBC (1938):

Comencé mi actividad profesional como neurólogo, tratando de dar alivio a mis pacientes neuróticos... Bajo la influencia de un viejo amigo y con mis propios esfuerzos, descubrí algunas nuevas realidades importantes sobre el inconsciente de la vida psíquica... el rol de los impulsos instintivos, etcétera.

A partir de estos hallazgos se desarrolló una nueva ciencia, el psicoanálisis, una parte de la psicología, y un nuevo método para el tratamiento de las neurosis. Tuve que pagar caro este poco de buena suerte. La gente no creyó en las realidades que descubrí y consideró a mis teorías ofensivas. La resistencia fue fuerte y tenaz. Al final, tuve éxito... con discípulos, y construyendo la Asociación Psicoanalítica Internacional. Pero la lucha aún no ha terminado.

A la edad de 82 años me vi obligado, como consecuencia de la invasión alemana, a abandonar mi hogar, Viena, y vine a Inglaterra para terminar mi vida en libertad.

Mi nombre es Sigmund Freud.¹⁶⁷

2.2.2. *La tozuda asertividad del deseo*

Freud se presenta, pues, como un neurólogo de formación con vocación investigadora. En cambio, en lo relativo a la praxis médica, se expresa con bastante menos entusiasmo. No faltan en sus exposiciones autobiográficas las razones para justificar la dedicación a una práctica tan ajena a su vocación¹⁶⁸, ni en su correspondencia

¹⁶⁷ «I started my professional activity as a neurologist trying to bring relief to my neurotic patients. Under the influence of an older friend and by my own efforts, I discovered some important and new facts about the unconscious in psychic life, the role of instinctual urges and so on. / » Out of these findings grew a new science, Psycho-Analysis, a part of psychology and a new method of treatment of the neuroses. I had to pay heavily for this bit of good luck. People did not believe in my facts and thought my theories unsavoury. Resistance was strong and unrelenting. In the end I succeeded in acquiring pupils and building up an International Psycho-Analytic Association. But this struggle is not yet over. / » Im Alter von 82 Jahren verließ ich infolge der deutschen Invasion mein Heim in Wien ... / » My name is Sigmund Freud» (BBC, 1938).

¹⁶⁸ «Bajo la influencia poderosa de una amistad escolar con un niño bastante mayor que yo, y que llegó a ser un político renombrado, llegué a sentir el deseo de estudiar leyes, como él, y emprender actividades de tipo social. Al mismo tiempo las teorías de Darwin, entonces especialmente en auge, me atrajeron poderosamente, por las esperanzas que ofrecían de un extraordinario progreso, en la comprensión del

las descripciones de las interminables horas de atención clínica, vividas con desafección, en la espera del momento en el que poder dedicar sus esfuerzos a la actividad teórica, para la que la praxis, en este caso, era más bien un rodeo que un desafío.

La mencionada ambivalencia que demostró por la medicina¹⁶⁹ es solo comparable con la que mantiene respecto a la propia filosofía. En el inicio de sus estudios, Freud tenía la expectativa de llegar a ser un científico natural, no un médico. Su “ambición” filosófica le servía como coartada para justificar y dotar de sentido (científico) a ese “rodeo” que constituía su dedicación terapéutica, a la que llega a referirse con absoluto desprecio. Así en su *Autobiografía*, al hacer hincapié en que la cuestión monetaria (para el mantenimiento material de su familia) había sido la clave para explicar el abandono del laboratorio y la inserción en la praxis médica¹⁷⁰. Los estudios de Jones muestran que durante sus años de formación el ya investigador, que empezaba a granjearse cierto nombre, tuvo que ser depositario de la generosa ayuda económica de valedores y amigos (en especial de Breuer), situación que no debió de ser de su agrado¹⁷¹.

Sin embargo, no puede decirse que el giro en su carrera que significó la inserción en la clínica desdibujase sus inclinaciones iniciales. Más bien fue ella la que le presentó ese objeto “novedoso” que le permitió fundar una ciencia. La filosofía acudía entonces para “prestarle la palabra”, que, curiosamente, intenta nombrar un objeto que está “más allá de las palabras”, como sugería el famoso ensayo goetheano sobre la naturaleza: «Ya sabemos de la seducción ejercida por la concepción panteísta de Goethe sobre el joven Freud. En este texto Freud evoca una naturaleza dictatorial: “Obedecemos a las leyes de la naturaleza aun cuando las resistamos, obramos con ella misma cuando creemos desafiarla”; la naturaleza es inefable, pues sin “lenguaje ni discursos” ella “crea lenguas y corazones a fin de sentir y de hablar”; la naturaleza es totalitaria: “ella lo es todo”, “íntegra y acabada, una y siempre la misma en su diversidad”; es sujeto de todos los

mundo, y fue el hecho de haber oído el hermoso ensayo de Goethe sobre la Naturaleza, leído en alta voz durante una conferencia popular del profesor Caryl Brühl, exacamente antes de abandonar el Colegio, lo que me decidió a comenzar el estudio de la medicina» (Freud: *Autobiografía*, Sección I; cit. (E. JONES, 52^o).

¹⁶⁹ GAY (1988: 26 ss.).

¹⁷⁰ 1925, AB, BN 2767, GW 41-2.

¹⁷¹ «El ditirámico ensayo de Goethe es un romántico cuadro de la Naturaleza como madre generosa que concede a sus hijos favoritos el privilegio de explorar sus secretos. Este juego de imágenes atrajo al joven Freud más que la prosaica perspectiva de casarse con una pariente de Manchester ...» (JONES 1961: I, 54).

predicados más opuestos»¹⁷².

De modo que ese “rodeo” que es también, incluso, el propio psicoanálisis parecía ofrecerle la posibilidad de investigar la profundidad de un objeto a la mano, dispuesto para la vivisección: buscaba así el *arjé* filosófico sin renunciar a la experimentación: «No es que para mí sea un motivo de orgullo el haber rehuido la especulación, pero el material en que se basan mis hipótesis ha surgido de una serie de amplísimas y laboriosas investigaciones»¹⁷³. Freud responde a un ideal que le lleva a compararse con el científico y teórico de la ciencia Ernst Mach y reivindica la cientificidad del psicoanalista: «Éste se dedica más bien a los hechos de su esfera de trabajo, aspira a resolver los problemas más cercanos a la observación, se somete de nuevo a la prueba de la experiencia, siempre es inacabado, *siempre está dispuesto a rectificar o a modificar sus teorías*»¹⁷⁴.

Hasta aquí hemos hecho hincapié en el carácter de “otro” totalitario, en la medida en que impone su decir, que significa la filosofía para el psicoanálisis. A decir de Assoun la cosa es ligeramente distinta, pues el “otro” del psicoanálisis sería aquel del que se distingue por oposición, y este no se encuentra en ninguna disciplina tan bien definido como en el caso del saber médico. Refiere a tal efecto una cita de *Análisis profano*¹⁷⁵ en la que Freud afirma que “el neurótico es por cierto una complicación no deseada, una vergüenza para la medicina” (aunque la cita sigue: “no menos que para la justicia y el ejército”). El psicoanálisis se habría hecho cargo de un “enfermo” sin lugar en la medicina contemporánea, en virtud de la naturaleza organicista de su discurso¹⁷⁶. Pero lo que Freud señala es la “vergüenza” que el neurótico produce a la medicina, de donde la curiosa definición de Assoun: «el psicoanálisis es ese saber práctico que acepta *dejarse avergonzar* por el neurótico y organiza toda su prestación alrededor de ese determinado *objeto-sujeto*»¹⁷⁷. Y ese saber práctico, paradójicamente, se despliega por y para médicos. Freud se formó como estudiante de medicina, para acabar interesándose por la

¹⁷² ASSOUN (1976: 224-5).

¹⁷³ Carta de Freud a Fliess; cit. JONES (1961: I, 259).

¹⁷⁴ 1923, *PTL*, BN 2674; cit. ASSOUN (1981: 81). «Sie haftet vielmehr an den Tatsachen ihres Arbeitsgebietes, sucht die nächsten Probleme der Beobachtung zu lösen, tastet sich an der Erfahrung weiter, ist immer unfertig, immer bereit, ihre Lehren zurechtzurücken oder abzuändern» (GW 229).

¹⁷⁵ 1926, *AP*, BN 2941, GW 263-4; cit. ASSOUN (2005: 59).

¹⁷⁶ ASSOUN (1997).

¹⁷⁷ ASSOUN (2005: 60).

investigación de laboratorio. Su relación ambivalente con la disciplina vuelve a justificarla como “rodeo”, toda vez que prelude su inclinación posterior por la psicología, pero una psicología a la que solo se accede a través de la praxis médica – además de “los senderos paralelos de la hipnosis y las figuras de la histeria”¹⁷⁸.

Con ocasión de la polémica acerca de la legitimidad de los psicoanalistas “profanos” (es decir, de aquellos que no hubieran dispuesto de la adecuada formación médica que estipulaba la universidad), Freud no reniega del analista médico (por el contrario, nota que “cuatro quintos de sus discípulos son médicos”)¹⁷⁹, pero afirma que la labor analítica está más allá de la médica, en la medida en que comienza allí donde la propia medicina ha marcado su límite: es decir, donde el médico *ya* no puede hacer nada. No es tanto un rechazo de la medicina, cuanto una reivindicación de la autonomía del psicoanálisis, que por cierto tiene sus propias exigencias. En cualquier caso, delimita su objeto propio y este no es *ya*, por definición, accesible a la medicina, pues en tal condición el psicoanálisis, que se inaugura en el umbral del fracaso médico, no habría existido. Si Freud señala, como bien apunta Assoun, al neurótico como “síntoma de la medicina”, lo único que pueden aportar las facultades al psicoanálisis son una auténtica legión de “charlatanes”, o sea, de “incompetentes... ¡en neuróticos!”¹⁸⁰. Solo le concede la utilidad de permitir el diagnóstico diferencial, es decir, para descartar errores etiológicos. La cuestión es profunda y va más allá de las referencias anecdóticas (el caso Reik), se trata de una auténtica diatriba que tiene por objeto la legitimidad y los límites de un “saber sobre el cuerpo”¹⁸¹.

El problema entonces era de fondo: los psiquiatras parecen reacios a conceder la “cientificidad” de aquel trabajo en apariencia ensayístico y que va más allá de la psicopatología, coherente con la pretensión freudiana de hacer del psicoanálisis la “fundamentación científica de la psiquiatría”¹⁸². De nuevo el psicoanálisis “conquista” su propia legitimidad desde la perspectiva de la disciplina científica, pero fundamentándola. Juega en todo momento con este círculo hermenéutico: recibe la cientificidad (social) del

¹⁷⁸ *Op. cit.*, 62.

¹⁷⁹ *Op. cit.*, 63.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Op. cit.*: 64-5.

beneplácito de la ciencia a la que fundamenta (en lo que tiene de “verdad” y, por ende, de científico); son dos momentos discernibles pero no independientes, que reproducen el esquema del atravesamiento de lo imaginario-especular (reconocimiento explícito) y de lo simbólico-subjetivo (fundamento) teorizado por Lacan¹⁸³. En cualquier caso, se expone de manera trivial que el saber psicoanalítico no se quiere, a partir de aquí, una “antipsiquiatría”, sino más bien una “psiquiatría científica profundizada”¹⁸⁴.

Y es que la medicina representaba por sí misma un depósito de oficialidad; la consigna de la coartada describe por ello mejor su situación específica que la de la ambivalencia. No olvidemos que gran parte de las expectativas que Freud guarda en Jung tienen que ver con su capacidad para consumir la síntesis del psicoanálisis con la psiquiatría, espacio que Freud había dejado más bien desatendido. Jung completaría el legado psicoanalítico al consumir el vínculo entre psiquiatría y psicoanálisis, que hace de la primera una “conquista legítima”¹⁸⁵ de la segunda. En carta de 17 de enero de 1909 le encarga la “misión” (sirviéndose incluso de la metáfora bíblica) de llevar a cabo esta alianza que él (como Moisés) solo había podido “avistar desde lejos”. Sin embargo, “no debe ocurrir que la terapéutica mate a la ciencia”¹⁸⁶, la técnica no puede sustituir al objeto para el que está dispuesta y del que en último término recibe su legitimidad. El psicoanálisis debe defenderse de los excesos de la tecnificación, de ahí que reclame su espacio frente a la medicina, sobre todo en lo que respecta a la formación del terapeuta, que debe compensar la técnica con “la historia de la civilización, la mitología, la psicología de la religión y la ciencia de la literatura”¹⁸⁷. Lo que se ofrece no son conocimientos de “cultura general”, sino “herramientas para la comprensión de su objeto” que trasciendan la dualidad impuesta entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Recordemos que la idea freudiana del inconsciente está más allá de esta diferenciación, que la propia técnica interpretativa se ve obligada a reformular (como bien acertará a señalar Ricoeur¹⁸⁸).

¹⁸³ Cf. *infra*, epígrafe 8.2 (484 ss.).

¹⁸⁴ Según la expresión de ASSOUN (2005: 65).

¹⁸⁵ Según la expresión de ASSOUN, *op. cit.*, 64.

¹⁸⁶ *Op. cit.*, 66.

¹⁸⁷ 1926, AP, BN 2952, GW 283 –cit. ASSOUN, *op. cit.*, 66.

¹⁸⁸ Cf. *infra*, pp. 161 ss.

Sus comienzos dan más bien a entender que Freud encontró ya en el laboratorio la posibilidad de satisfacer sus inquietudes más profundas; estas le situaban ya, de algún modo en la senda que desplegaría posteriormente como historia del psicoanálisis. En efecto, todo parece haberse producido como “rodado” por una temible coincidencia. El contacto con Breuer le llevó a La Salpêtrière de París, tras lo que comenzó a orientarse por la atención clínica y, más aún, por la publicación junto a Breuer, al que se referirá siempre como auténtico “inventor” del método psicoanalítico. La praxis médica no solo no iba a constituir un obstáculo, sino que se convertía en el nuevo espacio para su afán investigador. De este modo, Freud convirtió la consulta en su laboratorio. Solo a Freud le correspondería identificar al inconsciente que, a través de toda esta suerte de coincidencias, parecía haberle buscado y le ofrecía por fin al destino que le esperaba: ese monstruo que se sale siempre con la suya... Pareciera que, con el continuo rechazo de su propio afán, la impresión de encontrarse en un camino “forzoso” más que querido, no pretendiera otra cosa que defenderse ante la réplica de que el inconsciente había sido un invento suyo. Ante eso, no renuncia a la autoría de su inconsciente, sino que se exime de la responsabilidad sirviéndose, para ello, de un rodeo: él no buscó al inconsciente, sino que fue preso por él, por esa naturaleza de la que ahora había que hacer “ciencia”. Es un hecho que el inconsciente no existió antes de Freud...

2.2.3. *La resistencia universitaria: medicina e hipnosis*

Por lo que respecta a la formación del analista, el contenido de ese saber es “esotérico”. “Nadie tiene derecho de intervenir (*herinzureden*) en psicoanálisis si no ha adquirido ciertas experiencias (*Erfahrungen*)”¹⁸⁹, lo que condiciona cierta comprensión de la disciplina como *Geheimwissenschaft* (ciencia secreta). Lacan abundará posteriormente en el uso de la expresión “eso que hacemos los psicoanalistas” como epíteto o incluso definición del propio psicoanálisis. El escenario es aquí lo fundamental: aquel en el que se produce esa particular relación entre el sujeto y la verdad que puede fundar, en su acepción cartesiana. Pero además, el secreto también protege la autonomía del psicoanálisis: recordemos que se trata de un saber por esencia *desafiante*; y ese desafío

¹⁸⁹ ASSOUN (2005: 23).

exige que no se lo asimile a “la norma”, sino que más bien se lo actualice en la continua confrontación con ella.

La medicina deviene así el espacio donde el psicoanálisis encuentra una relación conflictiva, pero cierta, con la academia. Ello hace de su disciplina, por decirlo de algún modo, una cosa “de médicos”, pero que al mismo tiempo no acaba de integrarse en la medicina. Así, en su artículo sobre si debía enseñarse el psicoanálisis en la universidad, Freud se dirige del siguiente modo a los estudiantes de Viena:

Vuestra preparación médica ha dado a vuestra actividad mental una determinada orientación, que la aleja en gran manera del psicoanálisis. Se os ha habituado a fundar en causas anatómicas las funciones orgánicas y sus perturbaciones y a explicarlas desde los puntos de vista químico y físico, concibiéndolas biológicamente; pero nunca ha sido dirigido vuestro interés a la vida psíquica, en la que, sin embargo, culmina el funcionamiento de este nuestro organismo, tan maravillosamente complicado. Resultado de esta preparación es que desconocéis en absoluto la disciplina mental psicológica y os habéis acostumbrado a mirarla con desconfianza, negándole todo carácter científico y abandonándola a los profanos, poetas, filósofos y místicos.¹⁹⁰

Lo que encontramos en Freud no es en principio ninguna suerte de raíz “antiuniversitaria” de su saber, en propiedad, sino más bien la reivindicación de su contribución y la coherencia con el saber universitario. El propio Freud formuló la pregunta sin ambages, en el título de este texto: “¿Se debe enseñar el psicoanálisis en la Universidad?” (1919)¹⁹¹, donde el problema es el de la contribución que la nueva disciplina puede hacer a la formación genérica de médicos y eruditos, en virtud de sus conexiones con la psicología, la psiquiatría y, por qué obviarlo, con la filosofía y las humanidades.

En cualquier caso, el psicoanálisis reclama su espacio en la universidad, en la medida en que se la entiende como “albergue de la cultura”¹⁹², más allá del hecho de que la

¹⁹⁰ 1917, *IP*, OC 2128, GW 12-3.

¹⁹¹ Texto escrito con el objetivo de dar apoyo a las pretensiones de Ferenczi de llevar la enseñanza del psicoanálisis a la Universidad de Budapest; intención que logró su objetivo (ASSOUN 2005: n. p. 15).

¹⁹² ASSOUN (2005: 16).

práctica siga siendo “inasimilable” por la formación universitaria¹⁹³. Por eso Freud sitúa el rechazo universitario en el espacio de las “resistencias” sociales contra el psicoanálisis, y ello no como un acto de protesta o victimización de un saber cuya verdad ha sido repudiada o está continuamente sometida a cuestionamiento; ya lo hemos visto, es el propio psicoanálisis el que se sitúa en esta posición de resistir y de generar resistencias: «El psicoanálisis es un *acto* intelectual –dice Assoun–, la revelación del inconsciente, que contraría la creencia en la soberanía del sujeto consciente y que, en consecuencia, trae aparejado un efecto de resistencia»¹⁹⁴ que se despliega en tres niveles: en el “plano del saber”, que queda descentrado hacia “procesos inconscientes” de los que su sujeto nada sabe ni puede llegar a saber; por ello caemos en el “plano práctico”, fundamentalmente desarrollado mediante el rechazo de lo sexual (esa verdad inherente y recóndita), que a su vez nos arrastra al tercer nivel o “plano colectivo”, en la medida en que el psicoanálisis reivindica su autonomía y su carácter desafiante, operando además en consecuencia una labor de “desenmascaramiento”. Bajo estos preceptos se funda la “primera pequeña universidad psicoanalítica”, El Instituto psicoanalítico de Berlín en 1921. Antes que eso, Freud solo había sido profesor ordinario” en la Universidad en 1919, donde nunca había tenido por alumnos a los estudiantes sino a sus propios discípulos y otros curiosos. El gesto de Sándor Ferenczi, introductor del psicoanálisis como asignatura en la Universidad de Budapest, señala el acontecimiento relevante de que el psicoanálisis solo alcanza por fin el estatuto universitario “como efecto de una manifestación de los estudiantes”, más que como efecto de una legitimación “oficial”.

Volvamos al texto. En él Freud, frente a los auténticos embajadores de la oficialidad de su saber (los universitarios) presupone y comprende la “desconfianza” que despiertan los posicionamientos psicoanalíticos. Quizá se trate de una consecuencia de la herencia recibida en el contacto con la hipnosis¹⁹⁵, a la que el propio fragmento se refiere. Freud sigue asumiendo que el psicoanálisis es menos un “nuevo capítulo” del saber que un “desafío”, un reto; en cualquier caso: una *oposición* al saber establecido, un capítulo del

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Op. cit.*, 17.

¹⁹⁵ Ambas disciplinas tratan de investigar “las relaciones entre lo somático y lo anímico” (1917, *IP*, BN 2129; GW 13), que es la principal falla de la medicina en su tiempo, tal como la piensa Freud.

saber que se escribe *contra* el propio saber¹⁹⁶. Por ello, el psicoanálisis no tendría necesidad de la universidad, pero a su vez esta autonomía no significaría hostilidad, sino más bien sería la consecuencia necesaria del propio rechazo universitario. «En realidad, le parece que el psicoanálisis está excluido de hecho, pero es “integrable” por derecho»¹⁹⁷. Nada de armonía preestablecida. Es al psicoanálisis, como “ciencia joven”, a quien le toca reivindicar su espacio.

Para ello no duda en situarse en el centro del ideal del modelo universitario humboltiano, que sigue parejas con la *Bildung* ilustrado-romántica: el psicoanálisis favorece la conexión entre lo explicativo y lo comprensivo, en la medida en que para ambos casos reivindica su posición fundamental: a partir del saber psicoanalítico adquiere coherencia interna la multidisciplinariedad característica del saber universitario. En este sentido, su vocación de “rescatar” o “redescubrir” algo perdido está a la base de su naturaleza fuertemente “propedéutica”¹⁹⁸, que vincula todo el tiempo la propia actividad teórica con el ejercicio de su enseñanza. Fue efectivamente en la universidad donde resonaron las primeras voces de rechazo contra el psicoanálisis¹⁹⁹, lo que no podía ser visto de otro modo que como “el reflejo de resistencias que emanan de la sociedad, ya que la Universidad es el modo de socialización del saber”. La contrariedad que supone el psicoanálisis lo convierte en cierto modo en “síntoma”, “momento de verdad que pone en crisis al saber instituido”²⁰⁰. Pero se da la paradoja de que el psicoanálisis solo tiene sentido como “saber”, razón por la que debe “retornar” a la universidad que lo rechazó para recabar su reconocimiento²⁰¹.

Este retorno no se hace con las manos vacías. El psicoanálisis se encuentra en condición de presentar un legado exclusivo que debe justificar por sí mismo su presentación en sociedad: «Ni la Filosofía especulativa, ni la Psicología descriptiva, ni la llamada Psicología experimental, ligada a la Fisiología de los sentidos, se hallan, tal y como son enseñadas en las universidades, en estado de proporcionarnos dato ninguno útil

¹⁹⁶ ASSOUN (2005: 11).

¹⁹⁷ *Op. cit.*, 19.

¹⁹⁸ *Op. cit.*, 12.

¹⁹⁹ *Op. cit.*, 13.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Op. cit.*, 14.

sobre las relaciones entre lo somático y lo anímico y ofrecernos la clave necesaria para la comprensión de una perturbación cualquiera de las funciones anímicas ... / » Es esta la laguna que el psicoanálisis se esfuerza en hacer desaparecer, intentando dar a la Psiquiatría la base psicológica de que carece y esperando descubrir el terreno común que hará inteligible la reunión de una perturbación somática con una perturbación anímica. Con este objeto tiene que mantenerse libre de toda hipótesis de orden anatómico, químico o fisiológico extraño a su peculiar esencia y no laborar más que con conceptos auxiliares puramente psicológicos, cosa que temo contribuya no poco a hacer que os parezca aún más extraño de lo que esperabais»²⁰².

2.3. Fenogénesis del inconsciente

Todavía en el laboratorio de Brücke, tuvo las primeras noticias del uso terapéutico de la hipnosis. Se trata del primer contacto con Joseph Breuer, al que Freud recordará como “inventor” del “método” psicoanalítico, y que por aquel entonces se hallaba ocupado en el tratamiento de la famosa Anna O. Al joven investigador Freud le sale al encuentro la posibilidad de un tipo de saber acerca de las relaciones entre lo psíquico y lo somático; saber, o mejor posibilidad, de la que aún nada “sabe” Freud, pero que la clínica atestigua.

Freud se casa, cambia el laboratorio por la clínica (con matices: entra a formar parte, como *Sekundararzt*, de las personalidades del laboratorio de Meynert), y se adentra en la aventura de la investigación independiente, que nos deja su rotundo fracaso respecto al asunto de la cocaína cuando, en 1884, Koller descubre su uso anestésico y se adelanta con

²⁰² 1917, *LI*, BN 2129. «Weder die spekulative Philosophie noch die deskriptive Psychologie oder die an die Sinnesphysiologie anschließende sogenannte experimentelle Psychologie, wie sie in den Schulen gelehrt werden, sind imstande, Ihnen über die Beziehung zwischen dem Körperlichen und Seelischen etwas Brauchbares zu sagen und Ihnen die Schlüssel zum Verständnis einer möglichen Störung der seelischen Funktionen in die Hand zu geben ... / Hier ist die Lücke, welche die Psychoanalyse auszufüllen bestrebt ist. Sie will der Psychiatrie die vermißte psychologische Grundlage geben, sie hofft, den gemeinsamen Boden aufzudecken, von dem aus das Zusammentreffen körperlicher mit seelischer Störung verständlich wird. Zu diesem Zweck muß sie sich von jeder ihr fremden Voraussetzung anatomischer, chemischer oder physiologischer Natur frei halten, durchaus mit rein psychologischen Hilfsbegriffen arbeiten, und gerade darum, fürchte ich, wird sie Ihnen zunächst fremdartig erscheinen» (GW 13-4).

ello a la tentativa freudiana de asociar su nombre a la presentación de la droga a la sociedad médica.

También este “fracaso” nos aporta una elocuente enseñanza. El éxito de Koller había sido consecuencia de que se había limitado a estudiar la acción fisiológica del alcaloide, dando por resultado una conclusión que también Freud había previsto²⁰³. Pero Freud se había reservado otro lugar, que pasaba por la terapia. Ya aquí encontramos el modelo de un uso heurístico de la clínica, que pasa, además, por la extrapolación de los efectos analizados, primero, en él mismo. En rigor, el adelanto de Koller no tuvo culpa alguna del fracaso freudiano, por el simple hecho de que Koller y Freud, partiendo de la misma sustancia, hablaban ya sin embargo de “cosas” distintas.

Por eso no debe extrañar que reaccionara ante esta encrucijada con el “retorno” a Breuer y, en general, por las condiciones en que se había producido aquel primer contacto con el “enigma” que había despertado su curiosidad: el de las relaciones entre lo somático y lo anímico. La siguiente parada de Freud tendría lugar en las aulas de Charcot. Freud hace su estancia en La Salpêtrière parisina en enero y febrero de 1886.

Charcot había revolucionado la sociedad científica al mostrarse capaz de anular parálisis histéricas mediante la aplicación directa de la sugestión hipnótica. Aunque no fuera el primer contacto de Freud con la hipnosis (Gay afirma que, por el contrario, esta era más bien todo un fenómeno de moda durante sus años de estudiante²⁰⁴), lo excepcional en este caso era que Charcot es descrito como un “vidente”, alguien que, literalmente, “ve” más allá de la teoría, hasta el punto de que una frase suya acabaría por calar en el espíritu y el recuerdo de Freud: “*La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister*”²⁰⁵. “Eso” que no deja de existir por más que lo prohíba la teoría, está sin duda detrás de la vinculación entre el inconsciente y la praxis. Aquí encontramos claramente formuladas las primeras determinaciones del inconsciente: un más allá, no previsto e incluso repulsado por la teoría, que sin embargo hace su aparición en la praxis; se muestra, se deja ver. Se define el componente fenomenológico de “algo” enmudecido por las resistencias.

²⁰³ JONES (1961: I, 96).

²⁰⁴ GAY (1988: 47 ss.).

²⁰⁵ Cit. por GAY, *op. cit.*, p. 51.

2.3.1. Freud en los inicios de la psicoterapia

Charcot había descubierto una aplicación terapéutica a la hipnosis que abrió la puerta a su consideración en la comunidad científica, más aún, a una auténtica “pasión magnética” por ella, en palabras de su discípulo Pierre Janet²⁰⁶. El viaje de Freud sirvió no solo para eliminar posibles reticencias, sino que fue el espacio de un encuentro que le causó una honda impresión que no olvidaría nunca. Poco después, en el desarrollo de la polémica entre Charcot y la Escuela de Nancy, Freud se mantuvo en la necesidad de seguir fiel maestro, al que trató de comprender en la proximidad, en apariencia contraria, de las tesis Bernheim; en una palabra: en hacerlo, también a él, a Charcot, partícipe, cuando menos, de las condiciones en las que se comenzaba a vislumbrar el “descubrimiento” freudiano.

Tras su vuelta a Viena en la primavera de ese año, comenzaría a dedicarse a la clínica. Esta vez no buscará la acogida de un laboratorio ni un hospital sino que se instalará en su consulta privada. Traía consigo de Francia la fe absoluta, antes que en ninguna verdad, en un nuevo objeto de estudio. La idea de un inconsciente vinculada a la magia deja rastros del romanticismo del XIX, del que solo se suele tomar su expresión filosófica; algunas trazas de la *Naturphilosophie* de Schelling, y la mención de que en el ambiente alemán más cercano a la filosofía natural idealista el hipnotismo logró una “rápida expansión” en el siglo XIX²⁰⁷. La crítica de Henry a las vicisitudes del descubrimiento freudiano es errónea: el inconsciente freudiano no es, simplemente, algo que Freud deduce de los *data*. Lo que Freud encuentra en los “hechos” es, en cambio, el requerimiento a dar respuesta a una *pregunta*.

Mediante el encuentro con la histérica, su carrera daba por fin el giro que hacía tiempo esperaba. Freud acostumbraba a referirse como “etapa preanalítica” a los años de experimentación metodológica previos a la consecución de un método que se pudiera identificar por fin como “psicoanalítico” *stricto sensu*. Esta etapa preanalítica se resume en los siguientes momentos:

²⁰⁶ GAY (1988: 50).

²⁰⁷ LÓPEZ PIÑERO (2002: 44-5).

1. el conocimiento de la cura por hipnosis, referida por Breuer.
2. la estancia en la Salpêtrière.
3. las publicaciones y la investigación teórica.
4. el contacto con la escuela de Nancy (Liébeault y Bernheim).
5. la experiencia conjunta con Breuer.

El hipnotismo, en este sentido, es un fenómeno de ascendencia difusa, pero su historia transita indefectiblemente unida a todos los intentos que se ha dado la humanidad para comprender, de un lado, las relaciones entre lo somático y lo psíquico y, de otro, poner estos conocimientos al servicio de la sanación del cuerpo. Basándonos en esto, nos serviremos de la clasificación establecida por López Piñero (2002), que distingue en la historia de la psicoterapia tres estratos o niveles:

- i) “las curaciones basadas en las creencias mágico-religiosas”, que para López Piñero no es aún psicoterapia (aunque sí hipnotismo),
- ii) “la tradición de la antropología filosófica” (humanismo). La corriente hegemónica de la filosofía alemana era la filosofía natural idealista, que imprime una “mentalidad optimista” que se traduce en el “tratamiento moral”²⁰⁸; y por último
- iii) “la trayectoria de la medicina racional anterior a la constitución de la psicoterapia”²⁰⁹, consecuente al destierro del galenismo (siglo XVIII). Destaca la distinción que establece Boerhaave entre *síntoma* subjetivo y *signo* objetivo²¹⁰.

Bettelheim valora que “*todos* los métodos modernos de tratamiento de los trastornos mentales” (que Bettelheim enumera: “el psicoanálisis, el tratamiento químico y tratamiento de choque”) aparecieron en el estrecho margen de “unas pocas décadas y en la misma ciudad”²¹¹. Ciertamente, la psicoterapia es una novedad del siglo XIX, pero su

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ LAÍN ENTRALGO (1958), cit. LÓPEZ PIÑERO (2002: 18).

²¹⁰ *Op. cit.*, 19-20.

²¹¹ BETTELHEIM (1956: 16).

evolución en realidad describe un proceso más complejo, y que transita varias veces, más allá de la capital imperial, desde las Islas hasta el mismísimo centro del continente europeo.

2.3.2. *Los inicios del hipnotismo: de Mesmer a Braid*

a) Mesmer (1734-1815)

Franz Anton Mesmer denominó su disciplina “magnetismo animal”, vinculada a su nombre hasta el punto de que sus posiciones fueron conocidas en Francia como “mesmerismo”. En su idea, el inconsciente es concebido como fluido y la labor del terapeuta estriba en compensar y procurar un equilibrio de fuerzas o provocar desplazamientos de esos fluidos a las zonas afectadas, para lo que se servía de imanes que supuestamente producían “mareas artificiales” en sus pacientes. Mesmer inicialmente creyó en los imanes como medio para equilibrar los humores de la paciente en cuestión y siguió practicando con ellos por mucho tiempo, logrando “curaciones” de diversas enfermedades, o mejora de síntomas en otros casos. Le podemos localizar tres antecedentes:

- Atanasio Kircher, que escribió sobre el trance cataléptico del pollo
- Maximiliano Hell, que escribió sobre el valor terapéutico del imán
- Paracelso, que escribió sobre la curación mediante la “simpatía magnética”

Igual que Paracelso, Mesmer sostenía la existencia de un fluido etéreo entre la tierra y el cielo que atravesaba la persona. El problema se producía cuando ese fluido recibía algún tipo de bloqueo, de modo que la cura consistía en romper los supuestos obstáculos, para lo que se servía de la ayuda de imanes. Fue tras un viaje a Francia en el que presenció un exorcismo que abandonó los magnetos, convencido de que el efecto se produciría igual por la mera mediación del cuerpo del magnetizador. Con estas prácticas, pronto consiguió una posición privilegiada entre la sociedad vienesa de su tiempo (es sabido que presenció los primeros conciertos de Mozart, cuyo padre presumía de su amistad, y sirvió de inspiración para un personaje de una de sus óperas). A Mesmer lo debemos imaginar como un individuo muy culto y que apreciaba y se servía de la música, como elemento sugestivo, para sus representaciones, a las que se hacía acompañar por un

pianista. Sus tesis sobre el fluido magnético y el uso de los imanes recibieron una gran acogida entre la sociedad científica, que sin embargo perdió cuando abandonó los magnetos y comenzó a servirse de su propio cuerpo como catalizador (además de la visión del exorcismo, se habla de una posible denuncia por plagio de M. Hell). Tuvo que abandonar la ciudad en el año 1777 envuelto por la polémica relación con su paciente Maria Theresa Paradis, música ciega de 18 años, y sin que se llegase a comprender el más que probable tono sexual de sus tocamientos.

Aunque es verdad que su práctica sitúa un vínculo terapéutico entre una suerte de “inconsciente” y lo que más adelante será la hipnosis, *no puede decirse que su objeto sea todavía de carácter psicológico*, aunque este salto se dejará ver a lo largo de la conocida como “segunda fase” de su evolución. Cuando Mesmer dejó de usar imanes como parte de su tratamiento, los sustituyó por la imposición de manos y otro tipo de terapias, todas en torno a la misma idea de desplazamiento de fluidos o “energía”. Dado que los efectos curativos seguían manifestándose, atribuyó el éxito de sus terapias a este supuesto “magnetismo animal”, de modo que continuó el predominio de la *concepción fluidista mesmeriana*.

El fluido que “emana” en el “magnetismo animal” no tiene todavía nada de psicológico; su novedad radica en haber perseguido desde el primer momento sus aptitudes terapéuticas. Por eso López Piñero afirma que «el llamado “magnetismo animal” pertenecía a una zona limítrofe entre la medicina científica y la extraacadémica»²¹². Con todo, el *objeto* comienza a apuntar hacia lo psicológico, si atendemos a las indicaciones de Janet en 1909, que destaca en este período «la dedicación al estudio del sonambulismo y a la “fabricación” de “sonámbulos extralúcidos” mediante un paciente entrenamiento»²¹³.

De lo que se tratará en adelante será de una “sucesiva psicologización del mesmerismo”, que ocupará fundamentalmente la primera parte del siglo XIX. Entretanto, podemos entrever que Freud hereda de Mesmer una concepción energetista a la que se accede por la sugestión, es decir, por la palabra que produce efectos.

²¹² LÓPEZ PIÑERO (2002: 23).

²¹³ *Op. cit.*, 35-6.

b) Puységur (1751-1823)

Con todo, la historiografía considera a Mesmer un “antecedente inmediato de la psicoterapia en sentido estricto”²¹⁴, en la medida en que sienta las bases para lo que habrá de fundar la relación de este misterioso objeto con la medicina científica, en el sentido de una «sucesión de tentativas para asimilar el núcleo aprovechable existente tras una compleja estructura de hipótesis especulativas y hechos supuestamente extraordinarios ... ofreciendo explicaciones psicológicas de los fenómenos magnéticos que proporcionaron una nueva imagen del ser humano, sobre todo acerca de las relaciones psicosomáticas»²¹⁵.

Pero el cambio de una concepción fluidista a una psicológica no se produce hasta Puységur, quien fue discípulo directo de Mesmer. Dio a su terapia el nombre de “sonambulismo magnético”, para el que ya no solo se servía de imanes sino de todo tipo de herramientas diversas, pues es el primero en atisbar el origen psicológico de los fenómenos hipnóticos al afirmar que la cura no la propiciaba el magnetizador (el médico) sino el paciente. A este respecto, su método debía sostenerse sobre tres pilares, vigentes hasta hoy en día: i) una absoluta fe del paciente (elemento sugestivo, que Freud reconoce aunque del que precisamente se intenta desplazar), ii) el deseo de ser curado (Freud hablará, con respecto a las transferencias, del apego a la enfermedad –*Caso Dora*, 1909) y iii) el vínculo paciente-terapeuta (la transferencia freudiana como tal). De este modo, en Puységur encontramos también los primeros indicios de un “giro subjetivista” de la comprensión del proceso hipnótico que culminará en los presupuestos materialistas del Abate Faria.

c) Abate Faria (1756-1819)

En el cambio hacia el siglo XIX, estas teorías esotéricas tuvieron gran impacto gracias a la relación con la *Christian Science* y el espiritismo. Pero más tarde, Faria y Braid marcan la entrada del hipnotismo en el siglo XIX al oponerse a la concepción fluidista, y contraponiéndole por primera vez una explicación psicológica.

La concepción de José Custodio de Faria, el Abate Faria de *El conde de Montecristo*, entiende el estado del hipnotizado como “sueño lúcido”, en un movimiento que lo sitúa en gran medida como antecedente al método hipnótico de Liébault, y por extensión a su

²¹⁴ *Op. cit.*, 29.

²¹⁵ *Op. cit.*, 30.

vez de Bernheim. La teoría de Faria tiene un presupuesto fundamentalmente *materialista*: no hay nada misterioso ni mágico en el sueño lúcido, sino solo procesos psicológicos enteramente naturales; el segundo presupuesto es una consecuencia del primero, y consiste justamente en el abandono de la hipótesis del fluido universal. Pero, a estos dos, la exposición de López Piñero añade un tercer supuesto fundamental, que lo sitúa como antecedente del freudismo; a saber: «Según Faria, el verdadero agente es el “magnetizado”»²¹⁶ (o “concentrado”, término con el que sustituía al anterior por parecerle “absurdo”). Su aportación más importante en este campo fue “la inducción al sueño por medio de la sugestión verbal”, técnica que efectivamente hizo suya Bernheim y que encuentra ecos en los inicios del psicoanálisis, en tiempos incluso posteriores al abandono de la hipnosis. También avanzó las sugestiones posthipnóticas, la producción y resolución de parálisis, adelantándose a los trabajos de Charcot, y el uso de los placebos²¹⁷.

Faria comienza siguiendo las líneas trazadas por Puységur, pero pronto culmina su giro subjetivista cuando empieza a hablar de la *sugestión a través de la palabra*. Distinguió entre los sujetos fácilmente sugestionables (a los que dio el término técnico de “epoptas”) y los resistentes a la sugestión. El objetivo no era descartar a estos últimos; al contrario, gran parte de las propuestas del Abate Faria tienen que ver con la elaboración de técnicas para mejorar la sugestionabilidad de los resistentes mediante la empatía con los epoptas.

Habló de “sueño lúcido”. Su forma de inducir a esta hipnosis era la de procurar un ambiente relajado en el que el sujeto recibía su palabra bajo la forma de un imperativo contundente (“duérmete”). También aplicaba el tocamiento de diversas partes del cuerpo (corazón, nuca, frente, etc.), especialmente para vencer las resistencias de los no epoptas, avanzando a las prácticas actuales de hipnosis propioceptiva.

Tres características son las fundamentales de su método:

- i) el sueño lúcido se “aprende”; es decir, la sugestión hipnótica se ve facilitada con la reiteración del proceso.
- ii) la colaboración del sujeto es imprescindible, como ya había avanzado Puységur.
- iii) su técnica: la fijación ocular (Braid) seguida de órdenes directivas.

²¹⁶ *Op. cit.*, 45.

²¹⁷ *Op. cit.*, 41.

El gran éxito de Faria condujo a la pronta multiplicación de sus seguidores (entre los que cabe destacar a Alexandre Bertrand²¹⁸) y en general al auge del magnetismo en Francia (mientras que en Alemania fue introducido por Johan Kaspar Lavater, ya en el siglo XIX, seguidor de Puységur). Sus teorías tuvieron una rápida expansión gracias al influjo de la filosofía natural idealista: la *Naturphilosophie* de Schelling. Entre sus seguidores se cuentan Karl Christian Wolfart, creador del término “mesmerismo”, o Karl Gustav Carus, figura de transición a la medicina experimentalista posterior, en tanto que en 1856 escribió un tratado sobre el origen “inconsciente” de los fenómenos magnéticos²¹⁹. López Piñero rescata una definición de esta noción, extraída de su manual de psicología (1831): «Hay una zona de la vida psíquica en que nunca llega un rayo de la conciencia, que por lo tanto puede llamarse inconsciente absoluto ... Existe, además, un inconsciente relativo, que ha llegado a la conciencia pero que temporalmente ha vuelto a ser inconsciente»²²⁰.

d) Braid (1795-1860)

En Inglaterra, el “movimiento hipnótico” se consuma en la figura de James Braid, famoso cirujano escocés, especializado en el tratamiento del estrabismo²²¹. Su experiencia en este terreno le llevó a superar su escepticismo inicial con respecto a los fenómenos magnéticos tras observar los “temblores palpebrales” de los pacientes hipnotizados. Interpretó este síntoma como consecuencia del proceso que conducía a la hipnosis, y distinguió su método de inmediato a partir de ello: «hacía fijar la vista durante cierto tiempo en un pequeño objeto brillante, sin ninguna otra clase de maniobra ni contacto con el enfermo»²²². Como consecuencia de esta sola intervención, los pacientes caían en estado hipnótico, al que Braid dio el nombre de “sueño nervioso”, y cuya causa situaba en la fatiga de determinados centros cerebrales.

²¹⁸ *Op. cit.*, 41.

²¹⁹ *Op. cit.*, 45.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Op. cit.*, 45-6.

²²² *Op. cit.*, 81.

El estado en que caía el sujeto se debía a un desequilibrio en el sistema nervioso²²³. Reservó el nombre de “hipnotismo” para los casos extremos de este estado, en los que se presentaba amnesia al despertar²²⁴. Posteriormente abandonaría en parte estos planteamientos iniciales, acercándose a la metodología de Faria al descubrir la mayor efectividad de la sugestión verbal directa. Ahora definió el sueño nervioso como forma extrema de “monoideísmo”. Las características principales de ese estado eran la impresionabilidad y la plasticidad.

Vemos en Braid un antecedente que investigó y especuló acerca de los fundamentos físicos de la hipnosis y de los efectos psicológicos, aunque no llegó a atender a su valor terapéutico, como sí había hecho Faria. Braid se declaraba dualista, que en este contexto era sobre todo una posición contraria a un materialismo que concebía las funciones psíquicas como epifenómenos de las fisiológicas. Los dualistas tenían por tanto la misión de hacer conectar las dos funciones diferenciadas, salvando para cada caso su identidad específica²²⁵. Entre estos, y figurando entre los seguidores de Braid, debemos rescatar los nombres de W. B. Carpenter (1813-1865), que introdujo el concepto de “atención expectante”²²⁶ y a D. H. Tuke (1827-1895), que a la noción de Carpenter añadió la del término “terapéutica”. Un autor menor como el catedrático J. H. Bennet consideraba por el mismo tiempo que el hipnotismo podía “conducir un día a un tratamiento racional de ciertos desórdenes funcionales”²²⁷.

2.3.3. *La polémica Charcot-Nancy y la psicologización de la hipnosis*

El trabajo de John Braid le había conferido a la hipnosis cierto “título de nobleza”²²⁸, sobre todo tras el descubrimiento de su uso anestésico. Enseguida Liébault hereda el testigo y le dedica una importante obra. Cuando llega a las manos de Charcot, la hipnosis se considera el “instrumento”, el “auxiliar” que permite la observación directa y asimismo la comprensión de la génesis de la enfermedad. Sin embargo, la escasa inclinación de

²²³ *Op. cit.*, 48.

²²⁴ *Op. cit.*, 85.

²²⁵ *Op. cit.*, 51.

²²⁶ *Op. cit.*, 52.

²²⁷ BENNET (1860), cit. LÓPEZ PIÑERO (2002: 45).

²²⁸ ASSOUN (2005: 102).

Charcot por las indagaciones de tipo psicológico delegó en sus discípulos (Richter, Alfred Binet o, sobre todo, Pierre Janet) “la tarea de constituir una especie de doctrina psicofisiológica”²²⁹.

La relación de los inicios del psicoanálisis con la psicoterapia es fundamental, aunque ello no debe leerse en el sentido de una reducción del ejercicio del psicoanálisis a la praxis terapéutica. El particular “giro lingüístico” de que será protagonista el psicoanálisis será determinante en este sentido: Freud externaliza al inconsciente y de este modo se lo puede, no ya intuir, percibir o incluso escuchar, sino directamente *observar*; ahora ya tiene sentido aplicar la metáfora anatómica que tanto gusta a Assoun. El inconsciente se convierte en objeto de estudio, con relativa autonomía respecto a la práctica médica. De ahí la importancia de la patología como a la base de una “psicología normal” y la aspiración de una *Tiefenpsychologie* reflejada en la *metapsicología* freudiana.

Tal es la característica definitoria de esta última etapa de la hipnosis, en la que sin embargo se ha asentado ya plenamente como método terapéutico. Ello no es obstáculo para que progresivamente “salga” de la terapia a medida que su objeto se psicologiza; el enfermo también deja de ser un “mero” enfermo y esta psicología consecuente solo tendrá sentido situándose a la base de la psicología “normal”.

a) Charcot (1825-1893)

Jean-Martin Charcot entró a formar parte de la Salpêtrière en 1862, como director de una de sus secciones²³⁰, en la que destacó por la introducción de numerosas innovaciones. Desde 1872 aumentó considerablemente su crédito al comenzar su ejercicio como profesor. Las *Leçons du mardi* adquirieron particular celebridad. Aunque empezó interesándose por las enfermedades geriátricas y crónicas, su nombre obtuvo relevancia por sus trabajos sobre el sistema nervioso. Sus supuestos se basaban en una mezcla de principios anatómicos y clínicos: ejerció la descripción de “tipos” universales e invariables, cuya sintomatología debía estar originada por lesiones anatómicas localizables.

Las aportaciones de Charcot constituyen un “gran capítulo clásico de la patología y la clínica” el conjunto de descubrimientos que hizo en el terreno de las enfermedades

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ LÓPEZ PIÑERO (2002: 56-7).

orgánicas del sistema nervioso: «Describió y localizó los trastornos resultantes de las lesiones de los centros motores de la corteza cerebral. Redujo el temblor a un síntoma, distinguiendo el propio de la parálisis agitante del “intencional” de la esclerosis múltiple. Hizo un completo estudio de esta última afección, así como de la esclerosis lateral amiotrófica, que diferenció de la atrofia muscular progresiva, así como de la poliomielitis y la tabes dorsal», entre otras²³¹.

Pese a que algunos predecesores, especialmente los hipnotizadores ingleses del siglo XIX, ya habían sugerido la posibilidad de que el hipnotismo sentase las bases de una futura “psicoterapia”, Charcot fue de hecho el primero de los autores que se había interesado por el hipnotismo con la motivación expresa de entender el mecanismo de las enfermedades nerviosas, en las que obtuvo contundentes éxitos, que le valieron su importante reputación, particularmente en el terreno de las enfermedades orgánicas.

La época de Charcot supone por ello un avance en la historia de la psicoterapia, quizás estrechamente vinculado al hecho de que en él encontramos, al mismo tiempo, un inicio del abandono del uso meramente clínico de la hipnosis. En efecto, Charcot no se sirve de ella, propiamente, para curar, sino para experimentar, para producir la experiencia que permita hacer observable el “proceso interno” de la patología neurótica. Charcot provoca y elimina síntomas a su gusto y arbitrio; de lo que se trataba en sus lecciones no era de enseñar a curar sino de mostrar el ejercicio del funcionamiento de la enfermedad en tanto que tal. Y con esto, Charcot avanza la tendencia freudiana a ver en las manifestaciones de los enfermos la proyección de procesos ocultos.

La propia insistencia de Charcot por encontrar una causa anatómica a la enfermedad histérica debe ser leída bajo la égida de este afán de conocimiento, que superaba el alcance de lo visible y lo permisible para las teorías vigentes. De este modo, Charcot señala por primera vez a “eso” que el médico supone “causa” de la hipnosis. Pero la incapacidad de concebir la enfermedad nerviosa sin una causa orgánica acabaría dando al traste con su reputación, que se vería malograda en sus últimos años: «El enfrentamiento de la mentalidad anatomoclínica con las neurosis había sido hasta entonces un rotundo fracaso. Sobre todo la histeria, la *grande névrose*, no había podido ser reducida a un

²³¹ *Op. cit.*, 58.

cuadro clínico típico y regular»²³².

b) Liébeault (1823-1904)

Este hecho fue considerado una omisión imperdonable desde la escuela de Nancy, de la que logró convencer a muchos de los que hasta ese momento habían sido sus seguidores. Entre ellos, y sobre todos, Ambroise August Liébeault, que ya se había interesado desde joven por el magnetismo, a pesar de que no gozaba de buena reputación en Francia, donde sus prácticas se consideraban cosa de curanderos²³³. Investigó en los métodos de hipnotizar hasta que llegó al del Abate Faria (la hipnosis inducida por sugestión verbal), tras haber desechado, al menos en parte, el método “tradicional”, tal como se sintetizó en torno a las modificaciones de Braid. De estas recogería solamente aquello que consideró valioso, es decir, en tanto que podían servir como instrumentos para la sugestión, que distinguió como la quintaesencia de la hipnosis²³⁴. De este modo, insistió en el carácter natural de los fenómenos hipnóticos, a los que denominó “sueño provocado”²³⁵, y demostró que también personas normales podían ser hipnotizadas, argumento que años más tarde Bernheim utilizaría en contra de Charcot²³⁶.

Fue muy consciente del valor terapéutico de sus investigaciones. Liébeault consideraba que la enfermedad nerviosa tenía un origen “moral”, en detrimento de lo orgánico (y no solo la nerviosa: Liébeault mencionaba incluso el cáncer en relación con este origen). Definió la noción de “inercia mental” para distinguir los “estados especiales” en los que el pensamiento se hallaba predispuesto a la formación de una “idea fija”, que era la que iniciaba el curso de la enfermedad. El alcance curativo de la intervención del médico se comprendía ahora perfectamente desde el concepto de *sugestión*, en la medida en que la enfermedad misma había tenido por causa un fenómeno sugestivo “propio”, de ahí que López Piñero haya definido la propuesta terapéutica de Liébeault como “una especie de higiene mental destinada a conseguir la fortaleza frente a las sugestiones

²³² *Op. cit.*, 59.

²³³ *Op. cit.*, 62.

²³⁴ LIEBEAULT (1891), cit. LÓPEZ PIÑERO (2002: 65).

²³⁵ *Op. cit.*, 64.

²³⁶ *Op. cit.*, 63.

propias y ajenas”²³⁷. Recogemos a este respecto un párrafo del propio Liébeault que recuerda mucho la intencionalidad terapéutica de la asociación libre freudiana:

Si se prueba que se pueden reproducir artificialmente con finalidad terapéutica las mismas reacciones mentales en sentido inverso que las que favorecen la formación de un gran número de enfermedades, situándose por consiguiente en las condiciones de la naturaleza curativa por influencia psíquica, el método racional de curar por medio de la mente no puede tardar en entrar en la ciencia²³⁸

Los discípulos de Charcot, entre ellos Freud, trataron de influir al maestro en el sentido que la escuela de Nancy le daba a la sugestión: «Aceptaron la inexistencia de lesiones anatómicas visibles, pero intentaron salvar el criterio localicista y morfológico, recurriendo al postulado de una “lesión dinámica de carácter fugaz»²³⁹. Charcot consideraba el hipnotismo como una “neurosis provocada”. Siendo así, debía ofrecer el modelo a partir del cual se llegarían a comprender las “neurosis espontáneas”. Para ello se sirvió de “las técnicas de exploración neurológica habituales en la Salpêtrière”, es decir, la observación directa de los efectos de la palabra del médico. Pero persistió en su creencia de que la sugestión no tenía ningún papel en la producción de la hipnosis ni, sobre todo, de los datos que se recogían, posición coherente con su insistencia en buscar la causa de la enfermedad en lesiones orgánicas.

c) Bernheim (1837-1919)

Hippolite-Marie Bernheim fue catedrático clínico de la Facultad de Medicina de Nancy desde 1878 y hasta su jubilación en 1910. López Piñero lo describe como un seguidor “de la mentalidad fisiopatológica alemana”, con su característica visión dinámica del organismo²⁴⁰. Comenzó en su juventud estudiando el magnetismo, pero su

²³⁷ *Op. cit.*, 66. Encontramos aquí similitudes que contribuyen a consolidar dos períodos muy distintos de Freud: el de la etapa preanalítica donde se señalaba el trauma como causa de la enfermedad, trauma que debía haber sido producido en condiciones especiales (en rigor, de Breuer), y la propuesta terapéutica correspondiente a la segunda tópica, en la que el objeto es la formación de un “yo fuerte” capaz de resistir las embestidas del ello.

²³⁸ LIÉBEAULT (1891), cit. LÓPEZ PIÑERO (2002: 67).

²³⁹ *Op. cit.*, 59.

²⁴⁰ *Op. cit.*, 67-8.

acercamiento a la obra de Liébeault fue fundamental. A partir de entonces identificó todas las propiedades “milagrosas” que había atribuido a las piedras mágicas con ese efecto, perfectamente material, de la sugestión.

En 1889 ambas doctrinas se enfrentaron explícitamente en el Congreso internacional de hipnotismo experimental y terapéutico²⁴¹. Posiblemente motivado por las críticas que sus primeras publicaciones merecieron desde la Salpêtrière, Bernheim contestó algunos de los supuestos más fundamentales de la teoría histérica de Charcot como la teoría de las tres fases, aduciendo que él “no las había visto”²⁴² (se había asentado el presupuesto de que, también lo invisible, debía ser sin embargo observable), y las interpretó en cambio como un fenómeno sugestivo inducido inadvertidamente por el hipnotizador, al que denominó “histeria de cultivo”. Para demostrar la superioridad de sus propuestas se llegó a servir de una enferma estudiada en la Salpêtrière, a la que causó mediante sus procedimientos sugestivos toda clase de síntomas.

Podemos entender que a través de Bernheim se culmina el proceso de universalización del sujeto, al menos hasta donde es abarcable por la hipnosis, al suscribir y poner en práctica las tesis de Liébeault según las cuales la hipnosis era posible en todo tipo de individuos normales. De este modo, además, echaba por tierra la definición parisina de la hipnosis como “neurosis provocada”, llegaba incluso a reducirla a aspectos de la vida corriente, en la que según él se daban situaciones análogas a las que favorecía él en su clínica mediante el método sugestivo. Por último, definió este (el método sugestivo) en la necesidad de *impresionar* al individuo sometido, de modo que consideraba todas las prescripciones técnicas como meras posibilidades: cada hipnotizador debía encontrar la forma adecuada de sugestionar a cada individuo. También relativizó el valor del “sueño hipnótico” (Liébeault), al considerar que el sueño no era sino uno de los resultados obtenidos por la hipnosis, siendo posible conseguir efectos análogos en estado de vigilia²⁴³. De esta manera, Bernheim sustituyó el valor de la hipnosis como tal por el del efecto que conseguía la *sugestión* en el individuo.

²⁴¹ ASSOUN (2005: 103).

²⁴² LÓPEZ PIÑERO (2002: 68).

²⁴³ *Op. cit.*, 71.

d) Freud en la polémica Salpêtrière-Nancy

Básicamente, ya hemos visto todos los elementos que alimentaron la polémica, pero ¿dónde se sitúa Freud? La sucesión temporal del debate con Bernheim (desde 1883) y las modificaciones introducidas por Charcot y sus discípulos (1885) muestran que, muy posiblemente, en el tiempo en que Freud pasó en París, el debate en torno a la sugestión se hallaba en su momento álgido. Su inclinación por las revelaciones de Nancy chocaban con la lealtad para con el maestro y lo relegaban a un lugar, sin duda, incómodo. El siguiente fragmento de la *Autobiografía* (1925) encontramos las claves de un distanciamiento con Charcot:

Antes de abandonar París tracé con Charcot el plan de un estudio comparativo de las parálisis histéricas con las orgánicas. Me proponía demostrar el principio de que las parálisis y anestias histéricas de las diversas partes del cuerpo se delimitan conforme a la representación vulgar (no anatómica) del hombre. El maestro se mostró de acuerdo conmigo, pero no era difícil adivinar que, en el fondo, no se sentía inclinado a profundizar en la psicología de las neurosis. Su punto de partida habría sido, en efecto, la Anatomía²⁴⁴.

La potencia argumental de los postulados de la escuela de Nancy obligaron a Charcot a revisar sus antiguas teorías. Había definido tres fases de la hipnosis en función del grado de profundidad, que dejarían entrever la lesión orgánica a la que el médico se estaría confrontando. Cuando esta clasificación, y su base somática, fueron puestas en serias dudas por las publicaciones de Bernheim, la sugestión fue conquistando su lugar, si bien se seguían conservando las fases características y se seguían explicando por lesiones somáticas. Pero ahora –con el acicate freudiano– debían ser definidas de acuerdo a la incidencia que en cada una de ellas podía hacer la sugestión. Como forma de defenderse de los ataques de Bernheim, concluyó que la sugestión era totalmente imposible en la fase letárgica, que solo tendría un poder nimio en la fase cataléptica, y que su lugar más

²⁴⁴ 1925, AB, BN 2765. «Ehe ich Paris verließ, verabredete ich mit dem Meister [Charcot] den Plan einer Arbeit zur Vergleichung der hysterischen mit den organischen Lähmungen. Ich wollte den Satz durchführen, daß bei der Hysterie Lähmungen und Anästhesien einzelner Körperteile sich so abgrenzen, wie es der gemeinen (nicht anatomischen) Vorstellung des Menschen entspricht. Er war damit einverstanden, aber es war leicht zu sehen, daß er im Grunde keine besondere Vorliebe für ein tieferes Eingehen in die Psychologie der Neurose hatte. Er war doch von der pathologischen Anatomie her gekommen» (GW 38).

propicio era la fase sonambúlica. Las dos primeras fases se caracterizarían por lesiones más o menos consistentes, mientras que las últimas explicarían su plasticidad por referencia a lesiones de carácter más superficial, que denominaría “lesiones dinámicas”, situadas en la parte cortical, que no se trataría exactamente de una lesión orgánica²⁴⁵.

Aunque las propuestas de Bernheim fueron enseguida respondidas con el peso de la autoridad de la Salpêtrière, poco a poco los discípulos de Charcot fueron abandonando al maestro. También Freud seguirá pronto un destino parecido y hasta el propio Charcot se vio, él mismo, impelido a modificar el planteamiento estrictamente anatomo-fisiológico que concedía a la etiología de la enfermedad mental y a los fenómenos observados en la hipnosis, introduciendo la reflexión acerca de la “sugestión” que había cobrado toda la fuerza. Se hizo así el artífice de una *psicología experimental sin sujeto* (según expresión de López Piñero): en su concepción de la mente, las ideas sugeridas por el hipnotizador producían “lesiones” que a su vez explicaban los síntomas.

El gran avance de Freud suponía, por tanto, aspectos que Charcot no estaba dispuesto a sostener, en tanto implicaban el abandono definitivo de las tesis anatómicas: «Charcot dio un paso decisivo al plantearse explícitamente la aclaración patogénica de este tipo de parálisis, pero no hay que olvidar que sus explicaciones psicogénicas corresponden a una “psicología sin sujeto”, según la cual las “ideas” actúan sobre el organismo a través de un mecanismo determinista. Por ello, no debe extrañar que siguiera creyendo que las “parálisis psíquicas” se producen de acuerdo con las leyes fisiológicas de la neurología orgánica, es decir, según la distribución y conexión de los respectivos aparatos de inervación. Cuando Freud criticó precisamente este último punto –como también Bernheim de forma sólo inicial–, poniendo de relieve que las parálisis psíquicas no seguían tal distribución real sino la imagen que el propio enfermo tenía de la misma, se planteó “la introducción del sujeto” en la patología. Para llevarla a cabo fue necesario recurrir a una “psicología con sujeto”, distinta del limitado asociacionismo utilizado por Charcot, labor que realizaron, entre otros, Pierre Janet y el propio Freud partiendo de modo inmediato de la obra del maestro de la Salpêtrière»²⁴⁶.

²⁴⁵ LÓPEZ PIÑERO (2002: 82).

²⁴⁶ *Op. cit.*, 81.

2.3.4. La iniciación freudiana en la hipnosis

a) Freud con Charcot

El encuentro con Charcot debe fijar al mismo tiempo la “prehistoria” del psicoanálisis, como a Freud le gustaba referirse a esta época, y una *conditio sine qua non*, como señala Assoun²⁴⁷. Charcot es considerado como el descubridor de la histeria, en propiedad, al establecer mecanismos para distinguirla de la epilepsia²⁴⁸. Entenderá la hipnosis como “sueño artificial provocado”²⁴⁹, que le servirá al médico para “reproducir el estado patológico” o “gran hipnotismo”, a través de tres períodos (letargo, catalepsia y sonambulismo), que le permitía producir parálisis histéricas en los sujetos a su sazón. De este modo, parece que Freud empieza a comprender la relación entre el valor heurístico del trastorno y su servicio para una investigación de los procesos “normales”. Por otra parte, la concepción del estado hipnótico como “sueño provocado” será un antecedente claro del valor heurístico que tendrá la *Freiassoziation*²⁵⁰ para el autor de *La interpretación de los sueños*, por encima del propio contenido del sueño, y que será objeto de las polémicas con Stekel²⁵¹.

El descubrimiento que había hecho Braid en 1841 era de carácter técnico: consistía en hacer entrar en un trance (“sueño hipnótico”) a un individuo al que se hacía que fijara su mirada en un objeto brillante situado ligeramente por debajo de su frente. Trabajó directamente con Puységur, que había sido discípulo de Mesmer y había interpretado el “fluido universal” de su maestro, o “mesmerismo”, dándole un carácter nervioso²⁵². Era la primera vez que se le daba una lectura psicológica a prácticas terapéuticas que hasta el momento habían tenido un carácter más bien chamánico. Pero en 1866 el trabajo de Liébault dio un paso en la dirección que se consumaría en los postulados de Bernheim, en un sentido que será determinante para el porvenir de la futura terapia psicoanalítica, al

²⁴⁷ ASSOUN (2005: 99).

²⁴⁸ *Op. cit.*, 100.

²⁴⁹ *Op. cit.*, 101.

²⁵⁰ *Op. cit.*, 105.

²⁵¹ *Cf. infra*, epígrafe 5.3 (p. 310 ss.).

²⁵² *Op. cit.*, 103.

concebir en ella la hipnosis como un “sueño provocado por sugestión”²⁵³, de la que extraerá su servicio como terapéutica. En ella se servirá de la sugestión para combatir los síntomas durante este “sueño”: «Por primera vez, recurre a la “sugestión verbal” al provocar el sueño y, en algún caso, curar mediante la palabra»²⁵⁴.

A partir de aquí, Bernheim define como “sugestionabilidad” esa propiedad “cerebral” que facilita los fenómenos de sugestión, entre ellos los relacionados con la hipnosis. Pretende así superar y comprender al mismo tiempo las nociones anteriores de “magnetismo animal” (Mesmer), “estado hipnótico” (Braid) o “sueño provocado” (Liébeault). Ahora se trata de una “causalidad psíquica” más profunda, antecedente directo de la causalidad psíquica inconsciente freudiana.

Lo que los fenómenos de hipnotismo demostraban es que a esta causalidad psíquica se la podía “poner en acción” con fines terapéuticos²⁵⁵. Mediante su trabajo de 1887 *De la sugestión y sus aplicaciones* pretende a la vez “desmitificar” la apariencia mágica o misteriosa que tenía la hipnosis, y consigue hacer de estos tratamientos auténticos procedimientos “psicoterapéuticos”. Es decir, la incorporación de la “ley de la palabra” con prioridad al estado de trance o sueño introduce con propiedad a los fenómenos hipnóticos y su discusión en el campo de la psicología.

En 1901, el artículo de Freud sobre las afasias ahondará en esta dirección. Freud hizo su respectiva estancia en Nancy durante 1889, bajo la excusa de llevar una paciente que, sin embargo no consiguió ser curada. A tal efecto, Assoun señala que Freud conservará la prioridad terapéutica para el gran maestro Charcot, pero incorporará la idea de la terapia como el empeño del médico por acceder a los procesos inconscientes gracias al poder de la palabra; palabra que es a la vez la que los dota, y no al revés, de su carácter psicológico. En esto es en lo que, sí, se equivocaba Charcot. En *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* se revelará la mejor piedra de toque de este punto: el descubrimiento de que las parálisis histéricas se hacían de acuerdo a una comprensión “común”, esto es verbal (y no orgánica o anatómica), del propio cuerpo.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Op. cit.*, 104.

²⁵⁵ *Ibid.*

b) Freud con Bernheim

Culminamos con Charcot una teoría de la hipnosis sin sujeto. Freud entra en contacto con Bernheim en octubre de 1885. Este, al sustituir la hipnosis por la sugestión, hace mucho más que introducir la *palabra*; introduce propiamente al sujeto, se entiende: el sujeto “engañado”, “ilusionado”, sugestionado... en suma, el sujeto ya inmerso, desde antes de su estricta formulación, en el seno del juego de las transferencias, como podrá recordarlo Freud con posterioridad. Así se entiende la comparación que establece en *Psicología de las masas...* (1921) entre el uso terapéutico de la hipnosis y nada menos que el fascismo, en razón de la estructura de fondo común, que evidencia una relación de *dominio* fundada en el *enamoramiento* del paciente:

El hipnotizador pretende poseer un poder misterioso que despoja de su voluntad al sujeto. O lo que es lo mismo: el sujeto atribuye al hipnotizador tal poder. Esta fuerza misteriosa, a la que aún se da vulgarmente el nombre de magnetismo animal, debe ser la misma que constituye para los primitivos la fuente del tabú, aquella misma fuerza que trasciende de los reyes y de los jefes y que pone en peligro a quienes se les acercan (“mana”).²⁵⁶

Freud compara al hipnotizador con el gobernador tirano. Por lo tanto, debemos leer en el abandono freudiano de la hipnosis un motivo ilustrado; a saber: el intento de liberar al sujeto (de la hipnosis) de los rieles de su tirano, (con Lacan, su “amo”), y se pone al servicio así del principio del placer.

El abandono de la hipnosis no significa, por tanto, un desengaño de sus contenidos. Freud creía en la eficacia de la hipnosis, si bien descubrió también sus carencias, y la orientación del psicoanálisis hacia la lucha contra las resistencias tenía que ver con esto. De hecho en el mismo texto, poco más abajo, define con precisión la similitud entre la

²⁵⁶ 1921, *PM*, BN 2598. « Der Hypnotiseur behauptet im Besitz einer geheimnisvollen Macht zu sein, die dem Subjekt den eigenen Willen raubt, oder, was dasselbe ist, das Subjekt glaubt es von ihm. Diese geheimnisvolle Macht — populär noch oft als tierischer Magnetismus bezeichnet — muß dieselbe sein, welche den Primitiven als Quelle des Tabu gilt, dieselbe, die von Königen und Häuptlingen ausgeht und die es gefährlich macht, sich ihnen zu nähern (Mana)» (GW 140).

tarea del hipnotizador y la del analista, o de otro modo, lo que queda en el psicoanálisis de la antigua hipnosis, según se deja comprender por los nuevos contenidos. Mediante la hipnosis, el sujeto...

... concentra inconscientemente toda su atención sobre el hipnotizador, entrando en estado de transferencia con él.²⁵⁷

La progresiva importancia que fue jugando el término de la *transferencia* supondrá un nuevo acercamiento, particularmente de la formulación que había sentido más cercana: la de la sugestión de Bernheim. La transferencia terapéutica descubría al médico llevando a cabo las mismas identificaciones que se establecían en la hipnosis, y sacaban a la luz que los elementos que aparecían en la hipnosis no exigían del estado catártico para que se los hiciera emerger.

Pero también hay que señalar que, en contra de la tendencia francesa (por Lacan) a entender esta evolución como un abandono de la importancia de la represión y las resistencias, Freud las entenderá como la piedra de toque que señala lo específico del psicoanálisis, que en rigor no tenía otro cometido que el de ir *más allá* de lo que había logrado alcanzar la hipnosis o sugestión –que ya era mucho–. En este sentido, el error de la hipnosis era el de detenerse en las pequeñas curas propiciadas por la sugestión. Obnubilada por el éxito, es incapaz de confrontarse con la verdad. Para Freud, no se ha alcanzado el fondo de la cuestión hasta que se encuentra la resistencia; en ella y en torno a ella se articula el único diálogo posible entre paciente y psicoanalista. En pocas palabras: cuando Freud descubre de una vez la resistencia, el inconsciente deviene por fin esa “cosa” que funda al psicoanálisis.

La transcendencia del abandono de la hipnosis descansa en que, de este modo, suponía una revolución en sí misma de la concepción del psiquismo. Si la palabra era ahora el instrumento adecuado para acceder al psiquismo, la pregunta que permanecía abierta era la de qué relación tenía ese psiquismo con esa palabra. Hemos de pensar en este sentido los *límites de la asimilación a Bernheim*: «Creemos valioso poder llamar la atención sobre el hecho de que las consideraciones desarrolladas en este capítulo nos

²⁵⁷ *Ibid.* «[daß die Versuchsperson] sich in die Einstellung des Rappports, der Übertragung, zum Hypnotiseur begibt» (GW 141).

autorizan a remontarnos desde la concepción de la hipnosis, formulada por Bernheim, a la concepción antigua, más ingenua. Bernheim creía poder deducir todos los fenómenos hipnóticos de la sugestión, irreducible por sí misma. A nuestro juicio, la sugestión no sería sino una de las manifestaciones del estado hipnótico; el cual se basaría en una disposición inconscientemente conservada, cuyos orígenes se remontarían a la historia primitiva de la familia humana»²⁵⁸. Debemos ir entonces a un más allá de la sugestión, que se recoge mejor en los fenómenos hipnóticos. Freud recupera, de modo casi inadvertido, la fidelidad debida al maestro (Charcot) sin renunciar en ningún momento a sus propios propósitos. Como tendremos ocasión de analizar (capítulo 6), el más allá de la sugestión es un más allá del lenguaje, de la palabra que pronuncia y en la que se juegan las identificaciones inconscientes que salen a la luz. “Más allá” nombra lo innombrable del inconsciente. El inconsciente “opera” como un lenguaje, y reproduciendo estas operaciones es como el médico lo puede llegar a conocer. Más allá, la cosa en sí del inconsciente, el inconsciente “auténtico”, que podríamos decir: el que escapa incluso al juego clínico de la resistencia y la represión.

c) Freud con Breuer

Si Charcot le enseñó a ver, a ver eso que no deja de existir con independencia de las exigencias de la teoría, con Breuer aprenderá a actuar, fase indispensable de la conquista. De momento se trata de producir la “abreacción” del recuerdo “atascado”, y para ello se hace “útil” la hipnosis, que se vuelve instrumental. Aquí Freud incorpora ya una comprensión “verbalizada” del psiquismo, heredera de la sugestión hipnótica y que se conjugará con sus investigaciones sobre la afasia, en las que aprovechará para articular una comprensión de la memoria y del recuerdo (pues este es, básicamente, el prisma desde el que Freud enfoca los fenómenos afásicos y parafásicos) que devendrá esencial para la futura comprensión metapsicológica de la *Freieassoziation*. Cuando Freud se niega a admitir la existencia, cuando menos física, de un “órgano del lenguaje” como tal, circunscrito a una localización específica, viene a formular *mutatis mutandis* la creencia

²⁵⁸ 1921, *PM*, BN 2599, n. 1589. «Es erscheint mir der Hervorhebung wert, daß wir durch die Erörterungen dieses Abschnittes veranlaßt werden, von der Bernheim sehen Auffassung der Hypnose auf die naive ältere derselben zurückzugreifen. Nach Bernheim sind alle hypnotischen Phänomene von dem weiter nicht aufzuklärenden Moment der Suggestion abzuleiten. Wir schließen, daß die Suggestion eine Teilerscheinung des hypnotischen Zustandes ist, der in einer unbewußt erhaltenen Disposition aus der Urgeschichte der menschlichen Familie seine gute Begründung hat» (GW 143, Fußnote 1).

de que es el psiquismo entero el que funciona como tal. Desde bien temprano se alinean, de este modo, “lo psíquico” y “lo lingüístico” en el planteamiento freudiano²⁵⁹.

En 1887, tras su estancia en París, comienza el propio Freud a ejercer la sugestión hipnótica, según Assoun, como si “se hubiera iniciado ya una suerte de ‘cuenta regresiva’”²⁶⁰, “depurando” su técnica, según lo indica Jones. En 1893-1895 publica con Breuer los *Estudios sobre la histeria*, que inaugura la importancia de la sexualidad como factor etiológico. Introduce también sus primeras aproximaciones a una teoría de la memoria, por ejemplo al distinguir entre recuerdo y reminiscencia: «una reminiscencia es un “recuerdo” que se ignora en cuanto tal, de modo que el sujeto lo rememora a pesar suyo»²⁶¹, se entiende que a través del síntoma. Es decir, en terminología posterior, una “reminiscencia” no sería otra cosa que un recuerdo reprimido. Aquello que no se quiere recordar, el síntoma lo repite. Da así la primera muestra de que la teoría de la histeria exige una auténtica metapsicología centrada en el problema de la memoria²⁶², tal como lo habían avanzado sus estudios sobre la afasia.

En torno a la memoria se establece el “corte freudiano” como bien observa Assoun, es decir: la concepción según la cual “toda histeria, por ser traumática, es histeria de defensa”, lo que sitúa al *conflicto* en el núcleo de un psiquismo que por necesidad se subjetiviza. La negación del recuerdo supone la presencia de un sujeto que rechaza, y además va a permitir las complicaciones ulteriores de la teoría en tanto que el rechazo se produce por causas vinculadas a la moralidad, que como tal exigirá su propio espacio en la génesis, de momento, del síntoma histérico. El conflicto por el que el sujeto se encuentra preso le permite recuperar el recuerdo de sus lecciones en La Salpêtrière: en efecto, Freud interpreta que semejante sujeto se encuentra en estado de autohipnosis²⁶³. Siguiendo la línea de Charcot, es este hecho el que desencadena el síntoma histérico. En sus textos de 1886 se demuestra la preocupación freudiana por encontrar el tipo de fenómenos capaces de producir semejante estado autohipnótico y su vinculación con el síntoma desencadenado.

²⁵⁹ Cf. *infra*, epígrafe 4.1, p. 221 ss.

²⁶⁰ 1921, *PM* (*ibid.*).

²⁶¹ ASSOUN (2005: 112).

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Op. cit.*, 115.

Freud atribuirá sin complejos la paternidad del psicoanálisis a Breuer, que había mostrado la capacidad de intervenir activamente en el determinismo psíquico inconsciente. Es Breuer el que por primera vez llega a ver haciendo recordar, e interactúa con lo así “visto” para modificar el curso psíquico, como si de una operación quirúrgica se tratara. Al servirse para ello además de la noción aristotélica de “catarsis” nos parece que está sentando claramente las bases de la propia concepción freudiana del psiquismo como “instrumento” al servicio del principio del placer-displacer, fundamento de un psiquismo que encontrará su función en la “descarga” de tensiones: «lo esencial es el “efecto” (*Wirkung*) ejercido: la catarsis “trágica” y/o terapéutica es productora de un efecto, pero en este caso se trata de quitar algo –de vaciar “el afecto”–, cosa que, con seguridad, es “beneficiosa” puesto que “aliviadora”, pero más por quitar algo (un exceso de afecto) que por agregar algo (un “crecimiento del ser”)»²⁶⁴.

En este contexto hizo su aparición la trascendental figura de Anna O. Con ella “improvisó” Breuer, según se dice, el método que derivó en la importancia trascendental que da el psicoanálisis a la palabra. Reproduzcamos la descripción que da Assoun de este proceso: «cuando, en un cierto estado denominado “hipnosis vespéral” o “nube”, especie de somnolencia y de ausencia prolongada al final del día, la paciente escucha una palabra, pronunciada fortuitamente, en relación con el círculo de representaciones de la jornada, y comienza a contar una historia, por ejemplo un cuento infantil (del estilo de los que redactará y publicará más tarde”, para salir de esos relatos totalmente despierta y apaciguada»²⁶⁵. Assoun califica de “decisión” histórica este acto de haberle dado la palabra, así como, sobre todo, el descubrimiento ulterior del “efecto catártico” que se procuraba por ella misma²⁶⁶. El efecto catártico se revelaba a medida que la “fabulación histérica” se aproximaba al suceso que había originado la enfermedad. Tal fue, en suma, el descubrimiento de Breuer, aunque lo adecuado sería conceder la autoría del invento a la propia Anna O. Por cuanto a la terapia, la hipnosis se utiliza ahora como procedimiento de “anamnesis” regresiva, en el que se había de “repetir” el suceso traumático. El

²⁶⁴ *Op. cit.*, 108-9.

²⁶⁵ *Op. cit.*, 110.

²⁶⁶ *Ibid.*

desbloqueo llegaría justamente por esta “inversión del proceso”²⁶⁷ que había originado el síntoma.

2.3.5. *El impulso sexual de la palabra analítica*

Bertha Pappenheim, Anna O., fue tratada inicialmente con el método catártico de Breuer, o más bien inventora del mismo, pues parece que Breuer lo fue “improvisando” en función de las ocurrencias de su paciente. Suyas son las expresiones “deshollar la chimenea” o “cura del habla”. El método catártico esperaba el desbloqueo del síntoma a partir de la reproducción verbal de la escena traumática asociada, a la que se llegaba por revivencia hipnótica. Anna O. revela la cura como consecuencia del apoderamiento del recuerdo a través de la palabra. El acontecimiento traumático queda así señalado como lingüístico desde un primer momento, y la cura pone en juego la necesidad de recuperar el dominio de sí mismo mediante la recuperación de lo reprimido y, sobre todo, su temporalización y su dominio a través de la palabra. Pese al rechazo que causó a Freud, la sugerencia de que la fijación traumática de un recuerdo tenía como precedente etiológico a la sexualidad había sido una indicación del propio Breuer, a la que se refirió con la expresión “secretos de alcoba”, de la que más tarde se desdijo²⁶⁸. La relación de la neurastenia con deficiencias sexuales era ya una hipótesis de Charcot, de quien se dice que gustaba de repetir la expresión: «*Mais, dans des cas pareils, c'est toujours la chose génitale, toujours, toujours, toujours*»²⁶⁹. A Freud tal vez no le llegó directamente, sino a través de Rudolf Chrobak, un prominente ginecólogo vienés que había asistido a las lecciones de Charcot en 1886 y guardaba amistad con Breuer. Este sería el mismo que un año después comentó con Freud el caso de una paciente con ataques de ansiedad sin aparente sentido. Chrobak le explicó a Freud que la única receta posible era una que el marido no podría cumplir, haciendo alusión a una posible impotencia de este como origen etiológico de sus dolencias:

²⁶⁷ *Op. cit.*, 111.

²⁶⁸ *Op. cit.*, 70.

²⁶⁹ Cit. por ASSOUN (2005: 92).

Penis normalis
dosim
repetatur!²⁷⁰

Freud no inventó la tesis de la sexualidad en el origen etiológico de la enfermedad mental, halló más bien en ella una verdad que quería ser ocultada. Sin duda, el compromiso contra este ocultamiento atrajo en gran medida su favor por estas tesis. No podemos hablar de la relación del inconsciente con la sexualidad sin remitirnos directamente al conflicto que ello produce en términos morales. Hay una lucha que reproduce el afán de venganza contra la sociedad vienesa y la fantasía de Aníbal tomando Roma. No en vano, la sexualidad ya historiza algo que tiene que ver con un elemento absolutamente neutro, pero que es el que en realidad da consistencia y especificidad a la noción freudiana de inconsciente (sobre todo en la primera época, que culmina y funda a todo el movimiento en *La interpretación de los sueños*): la represión.

De Charcot extrajo el objeto del inconsciente, de Breuer su acceso por medio de la palabra y de Fliess, el gran “Otro” de su autoanálisis, su comprensión... bajo el paradigma de la sexualidad. Es sabido que los estudios de Fliess se circunscribían a una supuesta partición bisexual de toda la realidad biológica, de la que extraía una serie de tiempos y ciclos que podían explicar tanto cuestiones del carácter como de la personalidad. Es cierto que la “metapsicología” como tal fue algo que se construyó al amparo de la correspondencia con Fliess, a quien puede considerarse “padrino” de esta, cuando menos al hacer presencia el acto de bautismo mediante la instauración primera de esta palabra: “metapsicología”. Pero Assoun señala una influencia más concreta: en Fliess encontró a aquel “quien no tiene miedo de la sexualidad... como objeto legítimo de la ‘ciencia’ –aun cuando sea especulativo”²⁷¹. Por eso termina de perfilarse en la correspondencia con Fliess la idiosincrasia del objeto freudiano: “con Fliess, se trata de la cosa misma”²⁷², es decir, de aquello de lo que no se quiere, o al menos de lo que cuesta, hablar.

²⁷⁰ GAY (1988: 91-2).

²⁷¹ ASSOUN (2005: 118).

²⁷² *Op. cit.*, 119.

Con Fliess, la palabra toma una dirección muy concreta; ella va a articular la relación indisoluble de lo sexual y lo psicológico. Fliess interpreta la represión como una consecuencia del “conflicto” entre los dos caracteres enfrentados por razón de la bisexualidad originaria de los individuos. Según esto, se hablaría de una personalidad reprimida en razón de la que había sido “dominada” por la sexualidad dominante. La posición de Freud es más coherente: «Me niego a sexualizar de esta manera a la represión, de fundamentarla biológicamente en lugar de fundamentarla psicológicamente»²⁷³. Lo que Freud rechaza es la biologización de lo psicológico, y reivindica de este modo la psicologización de la sexualidad, es decir: mediante su exposición *narrativa*. De este modo, la influencia de Fliess se sintetiza en tres “osadías”²⁷⁴:

- para atravesar la cuestión de la escena originaria.
- para exponerse en su autoanálisis, para el que Fliess ocupó el papel transferencial del médico.
- para abandonar la hipnosis a la que se aferraba y abandonarse al imperativo de la palabra, a la que ya se venía inclinando desde la toma de partido por la sugestión.

La tesis de la sexualidad llevó pronto a la de la fantasía. Un hecho tenía que causar, con el tiempo, la extrañeza de Freud: “en todos los casos, el padre tiene que ser acusado de ser perverso, ni yo mismo me excluyo”²⁷⁵. En efecto, había encontrado este elemento común en la mayoría de sus “histéricas”, hasta el punto de que la hipótesis del abuso real perdía crédito ante sus ojos: “semejante extensión de la perversión es a penas probable”²⁷⁶, lo que le llevó a la tesis de que no había “marcas de realidad en el inconsciente”, es decir, que los productos de la imaginación tenían tanta fuerza etiológica como los reales, lo que supone un giro radical, nunca suficientemente recargado, del significado de la sexualidad en la obra de Freud. Donde otro habría visto la marca de un

²⁷³ 1937, *ATI*, BN 3363; cit. ASSOUN (2005: 119). «Ich wiederhole nur meinen damaligen Widerspruch, wenn ich es ablehne, die Verdrängung in solcher Art zu sexualisieren, also sie biologisch anstatt nur psychologisch zu begründen» (GW 98).

²⁷⁴ ASSOUN (2005: 119).

²⁷⁵ Carta a Fliess del 21 de septiembre de 1897, cit. por GAY (1988: 94).

²⁷⁶ ASSOUN (*ibid.*).

fracaso, encontró un nuevo impulso que revolucionó completamente la teoría. Es el momento en el que la palabra “sexualidad” deja en un segundo plano a la de “seducción”, sin que por ello se pretenda que haya una sustitución efectiva. Pero esta modificación terminológica sienta las primeras bases para la construcción del complejo de Edipo. Para este paso será más fundamental que nunca su autoanálisis²⁷⁷ y el paso a través de los clásicos: Sófocles, Shakespeare. Baste señalar que este giro culmina la pretensión, iniciada en la época de La Salpêtrière, de dar una explicación psicológica a los fenómenos psicológicos. La traducción de la sexualidad por la historia de una seducción inconsciente sirve a Freud para terminar de psicologizar su etiología de la enfermedad mental.

Lo que nos muestra esta evolución es que el problema del psicoanálisis a este respecto tiene que ver con la delimitación epistémica de un objeto allende los límites de lo “permisible”. Y aquí lo moral entronca todo el tiempo con lo metafísico, pues ¿cómo se puede conocer, de manera científica aquello que por su definición no puede ser conocido? La tarea de descubrir el inconsciente es un asunto práctico. La clínica va incluso más allá del laboratorio. Si la filosofía era aquello que criticaba pero a su vez precedía al psicoanálisis, o que al menos le prestaba su palabra (es cuestión del servicio que hace a la explicación freudiana: le presta su palabra precediéndolo, y en esta medida se ve obligado a deberle reconocimiento), lo mismo viene a ocurrir con el hipnotismo, pero de manera invertida: Freud lo critica solo y en la medida en que le precede, más para justificar su abandono y explicar el momento de origen del psicoanálisis como tal. De este modo, el psicoanálisis nace cuando se produce el entrecruzamiento entre el objeto abstracto de la hipnosis (el que se manifiesta en la hipnosis, de la que hereda la “técnica”) y su concreción en la palabra que previamente ha sido avanzada por el filósofo. El inconsciente se verbaliza: ese es el momento que da lugar al nacimiento de la nueva disciplina. Solo a partir de ese momento se activa la concepción freudiana del inconsciente.

De este modo se inserta el psicoanálisis, aun en su vertiente más técnica, en el centro de la cuestión de la libertad y el determinismo: «Es un punto crucial en la teoría de Freud que no hay accidentes en el universo de la mente. Freud nunca negó que los hombres están expuestos al cambio; por el contrario, insistió en ello: “Nos gusta olvidar que de hecho todo en nuestra vida es cambio, desde nuestra génesis a partir del encuentro del

²⁷⁷ *Op. cit.*, 96 ss.

espermatozoide con el huevo cigoto”. Tampoco negó que las ocasiones humanas de cambio son reales; una aspiración de la terapia psicoanalítica era precisamente “dar al yo del paciente libertad para decidir una vía u otra”. Pero tampoco la “oportunidad” freudiana, ni su “libertad”, es una manifestación arbitraria o azarosa de espontaneidad. En su comprensión de la mente, cada suceso, con independencia de lo accidental de su apariencia, es como si fuera un nudo en remolino de hilos causales que son demasiado remotos en el origen, grande en número y complejos en su interacción para ser desligados a tiempo. Ciertamente: afirmar la libertad sobre el asidero de la causalidad está entre los deseos más queridos, y por lo tanto más tenaces e ilusorios, de la humanidad. Pero Freud advirtió severamente que el psicoanálisis no debía ofrecer a semejantes fantasías ningún acomodo. La teoría de la mente de Freud es por lo tanto estricta y francamente determinista»²⁷⁸. Era la época de dominio de la neurología, especialmente bajo la batuta de Du Bois-Reymond. Pero el trabajo de Freud lleva poco a poco esta visión, sin llegar a abandonarla, desde el juego de influjos físico-químicos cerebrales hacia otro tipo de fuerzas, las pulsiones, la identidad y el erotismo, que delimitan el marco teórico de lo que para Freud significa la sexualidad.

Una vez más, *este* inconsciente no existió antes de Freud. En este sentido es “causa”, o “cosa” que “causa”, y como tal se convierte en objeto de una teoría, que es lo que nunca había sido hasta entonces. Con ello, a partir de Freud, ya no es el sujeto el que habla, sino su inconsciente; volvemos al “barroquismo epistemológico” del que habla Assoun²⁷⁹: Freud había creado un nuevo objeto de conocimiento, no limitándose ni a la mera observación, ni a la mera formulación teórica inconexa, si solo por coincidencia, con los hechos de la teoría. El sentido de la dialéctica freudiana entre teoría y praxis fue mantener esta interdependencia mutua entre el hecho y la interpretación.

²⁷⁸ *Op. cit.*, 113: «It's a crucial point in Freud's theory that there are no accidents in the universe of the mind. Freud never denied that humans are exposed to chance; on the contrary, he insisted on it: “We like to forget that in fact everything in our life is chance, from our genesis out of the encounter of spermatozoon and egg onward”. Nor did he deny that human choices are real; one aim of psychoanalytic therapy was precisely “to give the patient's ego *freedom* to decide one way or another”. But neither Freud's “chance”, nor his “freedom”, is an arbitrary or random manifestation of spontaneity. In his view of the mind, every event, no matter how accidental its appearance, is as it were a knot in intertwined causal threads that are too remote in origin, large in number, and complex in their interaction to be readily sorted out. True: to secure freedom from the grip of causality is among mankind's most cherished, and hence most tenacious, illusory wishes. But Freud sternly warned that psychoanalysis should offer such illusory fantasies no comfort. Freud's theory of the mind is therefore strictly and frankly deterministic».

²⁷⁹ ASSOUN (1981).

El otro problema sigue siendo el que se tiene con la filosofía, con cuya palabra no deja de decir, o de usurpar su decir. Porque para el psicoanálisis el inconsciente es objeto (particularmente de conocimiento), ya no se lo puede identificar con una “*altera conscientia*”, que diríamos. Y sin embargo, se mueve todo el tiempo en la exigencia de ese otro cuyo decir usurpa. Lo que Freud buscará bajo la noción de “proceso” (o Lacan bajo la de “lenguaje”) es una suerte de subjetividad que específicamente no se reconoce a sí misma.

En base a estos razonamientos, ahora podemos limitar a dos los tipos de críticos del psicoanálisis (de Freud) que vamos a encontrarnos en el terreno filosófico: por una parte, están los que niegan el objeto como tal (Henry, Gadamer). La reivindicación de la conciencia tiene que ver aquí con *las relaciones entre el psicoanálisis y el ser*: se critica el privilegio otorgado a lo inconsciente. Por otra, los que ponen en cuestión la autoría de Freud; estos *relativizan* la naturaleza del descubrimiento, estrategia que permite “pulir” la doctrina psicoanalítica. Esta segunda opción tiene que ver, en cambio, con *las relaciones entre el psicoanálisis y el saber*: nada se dice aquí del objeto, lo que se critica es la cientificidad, la honestidad intelectual y hasta la moralidad del autor de esa disciplina y su inconsciente. En este punto, el objetivo va a ser “devolver” al psicoanálisis a su lugar específico (Ricoeur), reivindicando sus derechos de legitimidad sobre un espacio que considera correlativo de la identidad del discurso filosófico.

El inconsciente no conoce; tal es función de la conciencia, y por ello solo puede ser conocido por una alteridad. Si hay en efecto una tal *altera conscientia*²⁸⁰, esta es la del yo pretendidamente autoevidente cartesiano, al que hay que liberar de todas sus ilusiones (epistemológicas), bajo la fórmula del poeta según la cual “yo soy otro” (Rimbaud), todo *ego* es un *alter ego*. Por lo tanto, la “filosofía” de Freud nos exige que seamos, ante todo, *monistas en lo ontológico y dualistas en lo epistemológico*, donde el fundamento monádico de su cientificismo materialista no se puede confundir con una creencia en la identidad del sujeto (aunque veremos que “llama” a la tendencia subjetiva a la unidad en la idealidad) y es el conocimiento, y no la cosa, el que introduce, como diría el *Tao Te*

²⁸⁰ El *Diccionario VOX de Latino-Español* traduce la “conscientia” según tres aspectos básicos: la unidad de conocimiento por varios individuos, el autoconocimiento y el sentido interno de la moralidad y la culpa. Es interesante el hecho de que, particularmente en su primera acepción, se haga sinónima de la voz “religio”.

King, “el dos”²⁸¹, aunque solo sea bajo el aspecto de un “separamiento” de aquello *ante* lo que “se” posiciona.

Desde este punto de vista, somos “inconscientes” de la naturaleza de los actos propios, incluyendo nuestro propio decir, mientras que podemos acceder cognoscitivamente a la causalidad que radica en los comportamientos ajenos, tomando al inconsciente como objeto de conocimiento. La cosa en sí kantiana aspira al espacio de lo fenoménico y el inconsciente cosifica la noción de *causa* (cosa) de nuestros actos, o mejor dicho: cosifica nuestros actos, no mediante la clasificación y la imposición de leyes predictivas (que se esperaría de una disciplina cognitivo-conductual), sino mediante el afán sincero por *explicarlos*, es decir, de proporcionarles causas. Para Freud *el yo* (*el de la segunda tópica, el yo que “los filósofos” han identificado con la conciencia*) es el sujeto que “conoce” (así como para Lacan, y antes que él para Nietzsche, es el sujeto que “dice”), y lo determinante de este descubrimiento le deslumbrará de tal modo que incluso oscurecerá los fundamentos lingüísticos, siempre perceptibles, que había desarrollado profusamente en su investigación sobre la afasia²⁸².

²⁸¹ Cf. *infra*, epígrafe 8.3.2 (pp. 506-510).

²⁸² Cf. *infra*, epígrafe 4.1.2 (pp. 226-9).

3. RECEPCIÓN FILOSÓFICA DEL PSICOANÁLISIS

3. RECEPCIÓN FILOSÓFICA DEL PSICOANÁLISIS. **3.0. Introducción:** «... *Acheronta movebo*». 3.0.1. *Determinación filosófica de la “verdad” freudiana.* **3.1. La utilidad filosófica del psicoanálisis (Ricoeur).** 3.1.1. *Introducción: dificultades epistémicas del psicoanálisis.* 3.1.2. *La pulsión: realismo freudiano.* 3.1.3. *Límites filosóficos de la arqueología.* 3.1.4. *Concreciones de la “antifenomenología” freudiana.* 3.1.5 *Exposición crítica de los planteamientos de Ricoeur.* 3.1.6. *Conclusión 1: Psicoanálisis.* 3.1.7. *Conclusión 2: filosofía y psicosisíntesis.* **3.2. El vitalismo freudiano “entre” la diferencia óntico-ontológica (Henry).** 3.2.1. *La “crítica radical” del inconsciente freudiano.* 3.2.2. *El fundamento fenomenológico del inconsciente.* 3.2.3. *Crítica de la representación.* 3.2.4. *Conclusión: fenomenología y psicoanálisis.* **3.3. El problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica (Gadamer).** 3.3.1. *La interpretación y la hermenéutica: el problema de la comprensión.* 3.3.2. *La “cura por la palabra” y su relevancia hermenéutica.* 3.3.3. *La incapacidad para el diálogo.* 3.3.4. *La estructura de la interpretación.*

3.0. Introducción: «... *Acheronta movebo*»

3.0.1. Determinación filosófica de la “verdad” freudiana

La definición básica del inconsciente nos habla de aquello que no se quiere conocer, aquello que permanece cubierto y solo dejará conocerse a condición de que no lo destapemos. Un objeto semejante plantea un desafío al investigador. El descubrimiento freudiano es en realidad una conquista.

Por mucho que nos esforcemos en mostrar los presupuestos filosóficos del inconsciente freudiano, que contradicen su rechazo de la filosofía, no es menor el problema que la propia filosofía tiene con la existencia del psicoanálisis, mucho mayor y de mayor calado que el que tiene el propio Freud con la filosofía. La filosofía, por un lado, ocupa su lugar específico dentro del conjunto de dogmas psicoanalíticos: un lugar muy cercano al de la religión, cierto, pero no el mismo; ello nos impele a renunciar a ella para cierto usos, pero no para todos. Desde este punto de vista, el psicoanálisis es crítica del discurso filosófico, en el sentido más kantiano del término. Con ello se sitúa en el centro del discurso filosófico y exige que se lo escuche. La filosofía tiene ante sí al inconsciente freudiano como un *reto*.

El asunto de la crítica de la subconsciencia lleva aparejada esta reivindicación: que la génesis de la concepción freudiana del “inconsciente” no depende ya de tradición filosófica alguna. No depende, lo que no significa que pueda haberse sentido “avanzada” por algún pensador, algún problema filosófico o alguna corriente especulativa. Sin embargo, el planteamiento freudiano del inconsciente lo sitúa en una pugna por el lugar central que había correspondido a la filosofía; ello ha servido a la obra de Freud a la vez como reclamo y como objeto de desconfianza.

Es cierto que el psicoanálisis quiere ser ciencia, pero eso no significa que Freud cierre al psicoanálisis las puertas de la filosofía, como queda de manifiesto en su posición acerca del *Análisis profano*. Se entiende que no es lo mismo cuando la psicología dice “la psicología no es psicoanálisis porque la psicología es ciencia”, que cuando el psicoanalista pronuncia “el psicoanálisis no es filosofía porque el psicoanálisis es una ciencia”. Aquí no se trata del rechazo de la cientificidad como descrédito de la verdad y el saber filosóficos. En todo caso, lo que se rechaza tiene que ver más bien con un modelo epistemológico acerca del plan que el psicoanálisis tiene para el conjunto de saberes de su época. Y este rechazo es capital en la medida en que el psicoanálisis se ofrece como “sustituto” de la filosofía en sus aspectos fundamentales, esto es: como nuevo y más seguro fundamento del edificio científico. Dicho de otro modo: *el psicoanálisis tiene su propio “plan” para la filosofía*, condicionado por sus dos características fundamentales como *Weltanschauung*:

- i) desde el punto de vista del principio del placer: la filosofía “engaña”, es una “ilusión” en el sentido más baconiano.
- ii) desde el punto de vista de la jerarquía de los saberes, la filosofía “avanza” al psicoanálisis²⁸³.

Hemos visto que el rechazo freudiano de la filosofía guarda las suficientes ambigüedades (hemos dicho “ambivalencias”) como para tomarse esta cuestión a la ligera. La reivindicación de la centralidad de lo inconsciente como hecho psíquico y psicológico, que marca el carácter agonista de *La interpretación de los sueños*, viene determinado por este intento de captura mediante la palabra. Lo esencial de estas concepciones descansa en una reivindicación aprendida en el curso de su encuentro con la hipnosis y que estructurará su temprano artículo (todavía fuera del espectro del psicoanálisis) sobre *La afasia*: a saber que es un error, al que sucumbe con demasiada asiduidad el investigador, el hecho de proyectar las leyes extraídas por la observación de los fenómenos conocidos (conscientes) sobre aquellos otros que, cuando menos, debemos entender que siguen su lógica propia, por cuanto que son ellos los que fundan nuestro pensar, y no al revés.

3.1. La utilidad filosófica del psicoanálisis (Ricoeur)

La percepción freudiana de la filosofía está firmemente vinculada a la crítica de las ilusiones especulativas que lo anudan a Sócrates, Bacon o Montaigne, Hume o Kant, en su caso proyectadas mediante la noción de *Weltanschauung* (cosmovisión). De nuevo, Freud fue y no fue el descubridor del inconsciente. Este deseo de buscar o sustituir la transformación del mundo mediante el encuentro de un mundo interior se puede considerar una máxima fundacional de la filosofía, criticada por los propios filósofos

²⁸³ ASSOUN (1976: 143 ss.). Cf. también *supra*, cap. 1.

desde Aristóteles hasta Marx, sin olvidar a Nietzsche ni, cómo no, también el propio Freud.

La interpretación de Ricoeur no alberga la pretensión de sustituir la obra freudiana por la fenomenología, como sí habían hecho sus predecesores. Pero siempre que lo cree conveniente se toma la libertad de servirse de alguno de los recursos canonizados por esta escuela: reelaborar los conceptos freudianos en relación a una dialéctica fenomenológica de corte hegeliano. Los planteamientos de Ricoeur tienden a la formulación de una *psicosíntesis* que se erige como correlato dialéctico del psicoanálisis freudiano, a pesar de los recelos que Freud expresó contra todo intento de sistematización, que pudiese relegar a un lugar secundario la confrontación empirista con los hechos.

Ricoeur no busca elaborar “un libro de psicología, sino de filosofía”. Nos fijamos en este autor porque muy probablemente sea el primero que hizo de la ambivalencia su propio lema, poniendo a la luz el problema de las relaciones entre psicoanálisis y filosofía. Sigue en esto la tarea de su “primer maestro” Roland Dalbiez, sonoro crítico de la obra de Freud aunque discrepa de él acerca de eso “menos humano” que Freud buscaba, según aquel, recuperar en el hombre²⁸⁴. Por el contrario, lo que le interesa es la “nueva comprensión del hombre introducida por Freud”²⁸⁵. A este respecto, solo tres cuestiones deben ocupar el interés de la filosofía por el psicoanálisis: 1) “la consistencia del discurso freudiano”, el problema epistemológico; 2) la “comprensión de sí”, o sea el “problema de filosofía reflexiva”; 3) y por fin un problema dialéctico, o sea la preocupación acerca de cómo se coordina el psicoanálisis con todas las demás interpretaciones.

²⁸⁴ Dalbiez formó parte de toda una corriente de pensamiento que pretendió reconstruir el freudismo *desde* la práctica psicoanalítica, pero prescindiendo de sus textos. La propia palabra “freudismo” era portadora, a tal fin, de un matiz peyorativo, ya que sobre todo servía para señalar aquello que, en la obra del fundador, no atinaba en la comprensión del “auténtico” psicoanálisis. En la opinión de estos autores, también en la opinión de Dalbiez y, hasta cierto punto, de Ricoeur, era necesaria la reconstrucción de los elementos teóricos del psicoanálisis, partiendo desde la estructura dialéctica que ejemplifica la relación del médico con el enfermo²⁸⁴. Esta consideración, de particular éxito en la primera recepción francesa del psicoanálisis, recibió su empuje más prolífico de los análisis fenomenológicos de Hyppolite. En España, LÓPEZ IBOR (1948: 15 ss.) recuperó esta tesis.

²⁸⁵ RICOEUR (1965: 2).

3.1.1. Introducción: dificultades epistémicas del psicoanálisis

El planteamiento hermeneutizante y dialéctico de Ricoeur continúa las críticas abiertas por la epistemología de los años 50 y 60 en su interés por renunciar a la concepción del psicoanálisis como disciplina natural. Ricoeur acepta las críticas a la cientificidad del psicoanálisis, si bien este posicionamiento tiene, en su caso, un objetivo distinto. El psicoanálisis, efectivamente, no encuentra su marco de referencia en los esquemas característicos de las ciencias *naturales*, pero ello no significa que se rebase su identidad: «no hay “hechos” en psicoanálisis, puesto que no se observan, sino que se interpretan»²⁸⁶. Y prosigue: «los hechos de conducta ... no valen como observables, sino como significantes para la historia del deseo»²⁸⁷. Por ello, concluye que el psicoanálisis debe caer del lado de aquellas disciplinas que tienen en la hermenéutica su metodología, siguiendo subrepticamente la indicación de Dilthey.

De este modo, resulta que la dificultad central de la epistemología psicoanalítica se resume en los términos de una *ambigüedad*, siquiera aparente, entre su vocación marcadamente hermenéutica, condicionada por el método que pone en práctica sus descubrimientos, y su pretensión científicista, ejemplificada por la concepción energética con que Freud da nombre y esquematiza sus primeros descubrimientos²⁸⁸. Ricoeur entiende que la diferencia entre los dos tipos de proposiciones no es de grado, ni de generalidad²⁸⁹, sino que responden a intereses distintos e incompatibles. Por eso insiste en que en la experiencia analítica “*lo pertinente no es el hecho, sino el sentido que el hecho ha tomado en la historia de un sujeto*”²⁹⁰.

La adscripción freudiana a la *Naturwissenschaft* hace de la explicación el único discurso de la ciencia, y así la interpretación psicoanalítica se entiende como la referencia a las *causas* del síntoma; así tiene sentido que Freud hable de un síntoma “sobredeterminado”, o sea que tiene más de una causa. En cambio, para Ricoeur la

²⁸⁶ RICOEUR (1965: 319).

²⁸⁷ *Op. cit.*, 318.

²⁸⁸ *Op. cit.*, 60.

²⁸⁹ *Op. cit.*, 317.

²⁹⁰ *Op. cit.*, 318, cursiva nuestra.

referencia analítica se produce en el contexto de la *reconstrucción de la historia del sujeto*, que implica que lo que sucede en el psicoanálisis no es otra cosa que esta actividad de recuperación de sentido, y, a su vez, esta tiene en el intercambio lingüístico su principal apoyo y razón de ser. La pulsión no es la causa de la enfermedad, sino el elemento que transita por una dialéctica que se construye en el diálogo paciente-analista²⁹¹.

Lo que importa a Ricoeur es la remisión “de vuelta” de lo pulsional a lo lingüístico y –sobre todo– lo social²⁹². La indagación debe recorrer el sentido de una “motivación histórica” que, como elemento distintivo, se reduce en su caso a la semántica del deseo²⁹³. Por ello debemos prescindir del enfoque solipsista del inconsciente que nos presentan, a su decir, tanto la primera como la segunda tópica. Se trata de resaltar que lo específico del psicoanálisis es sacar a la luz el deseo, el “verdadero deseo”. Y esa “verdad” es la que queda secuestrada por la comodidad científica²⁹⁴, que esteriliza las posibilidades autocomprendidas a las que nos abre, en cambio, el desarrollo dialéctico.

El “realismo empírico” freudiano es la deriva epistemológica de la comprensión del psicoanálisis como hermenéutica de la *sospecha*; es decir: aquella que descifra los productos de la conciencia y le priva del fundamento pretendido al ponerle delante todas sus ingenuidades, incoherencias e ilusiones, que la convierten en un concepto insostenible o, por decirlo con Ricoeur, que la condenan a la “indigencia fenomenológica”. En este sentido, la revisión hermenéutica de Freud es además una muestra de cómo toda reflexión filosófica debe aproximarse también a Nietzsche y a Marx. Juntos constituyen los “tres maestros”²⁹⁵ en una tarea que consigue llevar a cabo la impugnación del “primado del objeto”, o sea que niega la vinculación desinteresada que se supone detrás de la pretensión de universalidad del conocimiento. El resultado es un relativismo que

²⁹¹ *Op. cit.*, 324.

²⁹² *Op. cit.*, 325.

²⁹³ «Hay que proponer a Freud las mismas preguntas que se proponen a Dilthey, a Max Weber o a Bultmann, y no las que se plantean a un físico o un biólogo» (*op. cit.*, 327).

²⁹⁴ «Lo problemático sigue siendo ... llegar al discurso verdadero, que es una cosa muy diferente de la “adaptación”, mediante la cual se esfuerzan tanto algunos por acabar con el escándalo del psicoanálisis, haciéndolo socialmente aceptable». Y asimismo: «¿Quién sabe adónde puede conducir un solo sidcurso verdadero, frente al orden establecido, es decir, frente al discurso idealizado del desorden establecido?» (*op. cit.*, 325).

²⁹⁵ *Op. cit.*, 32.

desmiente todo fundamento metafísico al oponerle el sentido, interesado y parcial, que revela el proceso de su *génesis*; ya nos remita esta a nuestros instintos y valores, a las estructuras económicas, o a los deseos y representaciones inconscientes que nos dominan.

Si se ha acabado con el fundamento metafísico, que además tenía como adalid a una conciencia que se ha descubierto ingenua, más absurda podría parecer aún la pretensión ricoeuriana de elaborar su desarrollo fenomenológico. Pero para Ricoeur toda hermenéutica necesita alcanzar su *concreción* reflexiva, teniendo en cuenta que “buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar sus expresiones*”. Es decir, que toda “crítica destructora” lleva aparejada la necesidad de un decir más verdadero²⁹⁶, y en cierto modo lo que se consigue es la reubicación del momento fundamental, que ya no se situará en el origen de la reflexión, sino como camino del *cogito*.

Hace falta un *cogito* perdido para que la conciencia pueda emprender la tarea de reencontrarse. Este momento original es la génesis que inicia toda especulación auténticamente reflexiva. La sospecha freudiana debe completarse, pues, con su reverso íntimo; es decir, sorpresivamente, lo religioso. ¿Acaso se puede afirmar que la crítica desoye sus posibilidades reales de fundamentación, a menos que conceda en prestar su servicio para la misma ingenuidad criticada? Algo así es lo que nos plantea Ricoeur, que incide en que “lo contrario de la sospecha ... es la fe”²⁹⁷.

Como resultado, ofrece una imagen del “freudismo” que, tenemos que decirlo, tiene más que ver con la versión “atemperada” y rayana en lo místico del “hereje” Jung. “La preocupación por el *objeto*” que se revela por la palabra resiste como lo característico de todo análisis fenomenológico; siendo este objeto el que figura como “lo sagrado”²⁹⁸ para la fenomenología de la religión. En las mitologías sagradas se revela una unión íntima entre el símbolo y aquello a lo que el símbolo remite, que descarta la unión meramente arbitraria entre significante y significado (Saussure) característica del *signo* lingüístico²⁹⁹.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Op. cit.*, 29

²⁹⁸ *Op. cit.*, 30.

²⁹⁹ El planteamiento fenomenológico de Ricoeur se opone radicalmente a los planteamientos de Lacan. Para empezar, porque la concepción de la simbólica lacaniana se atiene a esto que Ricoeur caracteriza como lo “meramente” signico, o sea aquello en lo que se revela la distancia (la arbitrariedad) aludida entre significante y significado. Más adelante veremos cómo, además, Ricoeur descarta la comprensión del inconsciente freudiano, y lo lingüístico en él, con la ayuda de los usos técnicos de la lingüística, operación

A diferencia del signo técnico, que sirve únicamente de *mediación* con la cosa, “sólo el símbolo *da* lo que dice”. A su vez, esta aproximación entre símbolo y objeto no puede ser entendida más que como una *llamada* al sujeto que lee el símbolo y lo interpreta. Si el símbolo *da* lo que dice, es porque lleva al intérprete hasta el nuevo campo abierto a su través. «La confirmación del simbolismo sexual del sueño por el del mito equivale, de ese modo, a una *reducción de lo mítico a lo onírico*, siendo así que es el mito quien suministra el elemento de la palabra en el que se edifica realmente la semántica del símbolo»³⁰⁰.

Esta reformulación de Ricoeur significa que habría de importarnos menos el trabajo del sueño que el “trabajo de cultura” del que este proviene, cuyas características esenciales podemos encontrar en el mito³⁰¹. El símbolo onírico es antes símbolo mítico: “es la mujer mitificada quien resulta ser la mujer onírica”. La especulación fenomenológica acerca de la opacidad del símbolo, y su correlato en la sobredeterminación de la elaboración del sueño, han conducido a una comprensión harto distinta de la freudiana: mientras que para este autor el contenido del sueño era susceptible de parcelarse en numerosos elementos interpretables, de los cuales solo algunos, si acaso, eran símbolos, en cambio para Ricoeur todo lo que podamos delimitar en el sueño, e incluso el sueño mismo en su totalidad, muestran aquella doble determinación que obliga a comprenderlos como símbolo.

La reforma ricoeuriana no es, desde luego, deudora del paradigma freudiano. La mera posibilidad de comprender el texto entero del sueño como un símbolo interpretable en su totalidad, correlato de esta remisión al mito, es censurada por Freud desde la formulación de las técnicas más elementales expuestas en *La interpretación de los sueños*³⁰². Pero en cambio tiene una ventaja: que permite extender el dominio hermenéutico desde los sueños y la clínica privada hasta el análisis de los distintos fenómenos del arte y de la cultura.

Para Ricoeur, como antes que él para Lacan –siguiendo, a su vez, las indicaciones de Lévi-Strauss–, la condición universal del símbolo solo puede explicarse por la estructura *lingüística* que se anticipa al deseo: «Ahí está la razón profunda de todas las analogías

con la que el fenomenólogo francés se muestra en continuo desacuerdo.

³⁰⁰ *Op. cit.*, 438, cursiva nuestra.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Véase el debate al respecto con Stekel (*cf. infra*, p. 310 ss.).

entre sueño y chiste, sueño y mito, sueño y obra de arte, sueño e “ilusión” religiosa, etc. Todos estos “productos psíquicos” pertenecen a la circunscripción del sentido y se refieren a una única cuestión: ¿cómo viene la palabra al deseo?»³⁰³. Lo que valía para supeditar el sueño al mito, vale ahora con más razón para someter a ambos bajo una función de estructura; y así lo que importa es menos el sueño mismo que su *lenguaje*, pues es en este donde se actualiza el deseo. No hace falta ver más secretos detrás de la remisión ubicua de la interpretación freudiana al edipo: que el deseo es una respuesta de retorno entre el individuo y el ámbito social. Y “eso” *en* lo que los dos interaccionan es a lo que nos referimos como “función estructural del lenguaje”.

3.1.2. La pulsión: realismo freudiano

Ricoeur incide en la importancia de remarcar no solo la *necesidad* de esta concepción sistémica, sino ante todo su legitimidad³⁰⁴, dado que “la conciencia, lejos de ser la primera certidumbre, es una *percepción* que exige una crítica”³⁰⁵. La remisión a la metapsicología demuestra, según él, que el carácter antifenomenológico del inconsciente freudiano se consagra por el hecho de que lo que nos lo “presenta” no es otra cosa que su “pertenencia a un sistema”³⁰⁶. No solo el ser inconsciente deviene secundario con respecto a su representación sistémica, sino también el ser consciente³⁰⁷: “La cuestión de la conciencia resulta ser la cuestión del devenir-consciente y coincide en gran parte con la

³⁰³ *Op. cit.*, 9-10.

³⁰⁴ *Op. cit.*, 106.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Op. cit.*, 105.

³⁰⁷ «Ser consciente y ser inconsciente son en último extremo caracteres secundarios: lo único que cuenta son las relaciones que los actos psíquicos mantienen con las pulsiones y sus metas en función de su enlace y de su pertenencia al sistema psíquico al que se subordinan» (*Op. cit.*, 106). Esta situación es pasada por alto en los análisis y críticas de Henry, que entiende que entiende que la posición *original* que pretende Freud para su noción de inconsciente es incompatible con toda representación visual (y con ello, con el sistema), y así no tiene legitimidad dar el salto de lo descriptivo a lo sustantivo que caracteriza a la tópica. Solo el *afecto* puede aspirar a ese lugar preeminente y precursor de la conciencia, de modo que las representaciones y los recuerdos asociados a él son sólo una confusión, la confusión metafísica. El problema es que la concepción de Henry y la freudiana chocan en la misma base, ya que esa afectividad pura, comparable a la cantidad de energía desarrollada en el *Proyecto...*, no se deja ver sino *en* las representaciones que tiene asociadas. De modo que para Freud no hay posibilidad de un *afecto* que deje de ser susceptible a una crítica ulterior, como se ejemplifica en el comienzo de *El malestar...* (respecto al “sentimiento oceánico”), y como explica Ricoeur más adelante, en torno al tema de la presentación de la pulsión –*cf. infra*, epígrafe 3.2.3 (pp. 189-93), el análisis respectivo de HENRY (1985).

supresión de las *resistencias*”³⁰⁸.

El punto de partida que sustituye a la conciencia es la pulsión. Esta noción se muestra en sí misma como una crítica a la postura fenomenológica (epistemológica) fundamental: la que parte de la relación entre sujeto-objeto³⁰⁹. Por una parte la pulsión se convierte en el concepto fundamental³¹⁰, lo que significa la resituación en el terreno sistemático (o sea en la teoría cuantitativa del *Proyecto*) y la conversión de la tópica en económica. Todo ello culmina “*el abandono del objeto*”, que aparece relegado a un plano secundario, ya que desde ahora, ante esta palabra, hemos de entender siempre “objeto (o destino) *de la pulsión*”; y siendo además que este no es otro que la satisfacción de la pulsión misma³¹¹. Por eso solo la representación a ella asociada –que en la dinámica freudiana equivale a la presentación (*Repräsentanz*) de la imagen visual que representaba la satisfacción de la necesidad (*Vorstellung*)– es accesible a la psicología, mientras que el estudio de la pulsión “en sí misma” queda vedado al campo de la biología³¹². Lo mismo se extiende al

³⁰⁸ En este punto se anota la importancia que para Freud podía tener “un problema aparentemente absurdo” como era el de la ubicación topológica de las representaciones alojadas en la conciencia, a través de la interpretación, pero también en el inconsciente, en la medida en que la interpretación por sí sola no basta para anular las resistencias. La solución freudiana es lo de menos [«Freud propone, siquiera provisionalmente, asumir la hipótesis ingenua, burda, del paso de un lugar a otro y de una doble inscripción de la representación única en dos lugares diferentes», *Op. cit.*, 107], la cuestión es su significado para la tópica: «La “doble inscripción” es ... un modo provisional de anotar la diferencia de estatuto de la misma representación, según esté en la superficie de lo consciente o en las profundidades de lo reprimido» (*op. cit.*, 107).

³⁰⁹ «Mientras que la *epoché* husserliana era una reducción a la conciencia, la *epoché* freudiana se presenta como reducción *de* la conciencia; por eso hablamos aquí de *epoché* invertida. Ahora bien, la inversión sólo se acaba cuando ponemos la pulsión (*Trieb*) como concepto fundamental (*Grundbegriff*) del que lo demás se comprende como destino (*Schicksal*) ... La *epoché* invertida implica, por una parte, que dejemos de guiarnos por el “objeto” como lo enfrentado a la conciencia y lo sustituyamos por los “fines” de la pulsión; por otra parte exige que dejemos de tomar por polo el “sujeto” en el sentido de aquel a quien o para quien aparecen los “objetos”; brevemente, es preciso renunciar a la problemática sujeto-objeto como problemática de la conciencia» (*op. cit.*, 107-8).

³¹⁰ Concepto que se sitúa a la base de todas las explicaciones, pero que no puede ser aclarado él mismo. Freud lo compara al papel que ocupa la materia en la física clásica (cap. 6? de *El malestar en la cultura*).

³¹¹ *Op. cit.*, 108.

³¹² La cuestión aún se oscurece más en el planteamiento dualista que acompaña el esquema freudiano de la pulsión, pues si bien el modelo de la misma ha sido siempre el de las necesidades o los deseos sexuales, Freud introduce un segundo tipo de pulsión, asociada a los “instintos de conservación”, y que tendrá su importancia en los tiempos de la dualidad metafísica posterior entre Eros y pulsión de muerte. Se trata de los instintos del yo, herederos del narcisismo primario. Pero ello significa la imposibilidad de definir la pulsión por su objeto, que siempre queda relegado al capricho de la primera, ya que ambos tipos de pulsión intercambian sus objetos y entrecruzan sus fuerzas: «la primacía del fin sobre el objeto es en ellas particularmente obvia: Freud dice que son mutuamente “vicarias” (*vikariierend*), en cuanto que pueden fácilmente intercambiar sus objetos» (*op. cit.*, 109. La expresión de Freud es extraída de 1915, *PDP*, BN. 1039, GW 209). En *El malestar...* Freud explica que la libido no aparece nunca en pureza, sino siempre

“rechazo a la noción de sujeto”, de modo que puede entenderse que la crítica freudiana completa o complementa a la metafísica de la representación.

El sujeto será solo entendible como sujeto *de la pulsión*, hasta el punto de que podrá intercambiar su posición intermitentemente con la del objeto. El sujeto metafísico deviene, de hecho, objeto de la pulsión. Para mostrarlo, Ricoeur recurre al “intercambio de papeles entre el yo y el otro” que se da en los fenómenos de voyeurismo y exhibicionismo, o de sadismo y masoquismo, como pares antitéticos: «No solamente se intercambian [sujeto y objeto], en función de los mismos fines, sino también el yo y el otro, al pasar del papel activo al papel pasivo, del mirar al ser mirado, del hacer sufrir al otro a hacerse sufrir»³¹³. Finalmente es el yo mismo el que se convierte en objeto (narcisista): «el objeto no sólo sería una función del fin pulsional, sino que el mismo yo sería un fin pulsional»³¹⁴.

La interpretación descubre que el sentido es solo aparente y nos condiciona a un “realismo de las instancias” psíquicas, que encuentra en la pulsión su concepto límite. Partimos del comentario de los cinco textos de metapsicología escritos en 1915: *Los instintos y sus destinos*, *La represión*, *Lo inconsciente*, *Adición metapsicológica a la teoría de los sueños*, *La aflicción y la melancolía*, y también las *Observaciones sobre lo inconsciente* de 1912, amén de *Introducción al narcisismo* de 1914. Todos estos textos ejemplifican la madurez de una problemática en la que «las dos exigencias del discurso analítico logran su equilibrio. Por un lado esos escritos tematizan en forma coherente el punto de vista tópico-económico en la llamada *primera tónica*: Inconsciente-Preconsciente-Consciente; por otro, muestran cómo el inconsciente puede reintegrarse a la circunscripción del sentido mediante una nueva articulación –“en” el inconsciente

mezclada con pulsiones agresivas, herederas de las pulsiones del yo. Aunque reconoce asimismo que estas últimas sólo son accesibles precisamente con la ayuda de la pulsión erótica a la que van asociadas.

³¹³ *Op. cit.*, 110.

³¹⁴ *Op. cit.*, p. 111. Seguidamente indica Ricoeur las tres *fases* por las que pasa la noción de narcisismo en Freud: 1º El narcisismo como *perversión*, en la que el cuerpo propio es investido como objeto erótico; 2º el narcisismo como “complemente libidinoso de las pulsiones de conservación del yo”, o sea el narcisismo primario que teorizó Freud en 1914, *IN*; 3º por último propone Ricoeur la consideración del *regreso* al narcisismo primario, al que en consecuencia llama “narcisismo secundario”, y que se ejecuta en la formación de *ideales* a los que el yo se impone su retorno mediante la vía de la comparación. Nos movemos en el terreno de la tercera tónica, en concreto de la relación yo-superyó: «la formación de ideales procede por desplazamiento del narcisismo. No estamos aún en condiciones de sacar todas las consecuencias de tamaño descubrimiento; pero al menos estamos advertidos de que el ideal al que el sujeto ajusta su yo actual puede someterse a la teoría de la libido, justamente por medio del narcisismo» (*op cit.*, 112-3).

mismo— de pulsión (*Trieb*) y representación (*Vorstellung*)»³¹⁵. «[U]na pulsión no puede presentarse (*repräsentiert*) en el inconsciente sino por medio de la representación (*Vorstellung*)», de modo que en la pulsión hallaríamos el núcleo del juego energético-hermenéutico.

Conviene que en este punto aclaremos mínimamente la terminología, pues nos enfrentamos a un auténtico problema de traducción que no debemos perder de vista. La dificultad nos asalta cuando leemos la expresión “*den Trieb repräsentierende Vorstellung*”, literalmente: “la representación que representa la pulsión”. La necesidad de conservar la autonomía de ambos momentos (la representación, y la pulsión que se representa en ella), viene marcada por la elección terminológica freudiana; distinción necesaria aunque de traducción forzada, se considera canónica —hacia años que la había puesto en circulación Lacan, de quien presuntamente la toma Ricoeur (también el filósofo le debe su palabra al psicoanalista)—. La diferencia se salva mediante la traducción de *Repräsentanz* por “presentación”, reservando la “representación” para la traducción de *Vorstellung*³¹⁶. La discusión girará a partir de este momento en torno a la “noción de *Vorstellungs Repräsentanz* o de presentación representativa”³¹⁷.

La pulsión “es como la cosa kantiana —lo trascendental = X—; como ocurre con ella, jamás la alcanzamos sino en lo que la indica y representa”³¹⁸. Estas aproximaciones permiten insistir en el sentido anti fenomenológico de la tópica freudiana, esta vez porque “lo mejor conocido al principio —lo consciente— queda en suspenso y viene a ser lo menos conocido”³¹⁹. Y ello pese a que —o más bien, porque— “es en relación con la conciencia como definimos ese primer concepto de inconsciente como estado de latencia”³²⁰. La *inversión* alcanzaría su cénit en el momento en que la conciencia queda definida como un epifenómeno del aparato psíquico, algo que se puede llegar a dar o no, como es preciso que entendamos en virtud de la existencia del mecanismo de la *represión*: «La conciencia

³¹⁵ *Op. cit.*, 102.

³¹⁶ *Op. cit.*, 102, n. 2.

³¹⁷ *Op. cit.*, 102-3.

³¹⁸ *Op. cit.*, 103.

³¹⁹ *Op. cit.*, 104.

³²⁰ *Op. cit.*, 105. Quien le ha sacado más partido a estas observaciones de Ricoeur (sin recoger su precedencia) ha sido Michel HENRY (1985), a quien le llevan a concebir como todo un contrasentido la noción de inconsciente freudiano (*cf. infra*, epígrafe 3.2, p. 184 ss.).

no es algo *de jure* sino de algo que acontece al inconsciente»³²¹. En la inversión se justifica el salto del inconsciente descriptivo a la concepción de un auténtico “sistema inconsciente”, mientras lo que concierne al psicoanálisis es el estudio de su “legalidad propia”³²².

La distinción entre sujeto y objeto, lo mismo que la distinción entre el yo y el mundo que le es exterior, aparece como una consecuencia económica derivada de la aplicación del principio del placer³²³, en el que el yo se identifica con lo placentero, y la realidad con todo aquello que el yo se ve impelido a rechazar en tanto que fuente de displacer³²⁴. La escisión fenomenológica es, pues, el resultado de la remisión a la *génesis*³²⁵ de los conceptos. Es esta la que consume la anti fenomenología o, de otro modo, la “*epoché* invertida”.

En consecuencia, debemos establecer un diálogo entre dos categorías que son, en rigor, mutuamente excluyentes: por un lado el “índice de realidad atribuido principalmente a los conceptos tópico-económicos”, y por otro el “índice de ‘idealidad’ de los conceptos de significación, de intención y de motivación”³²⁶. Problema que se viene arrastrando desde la insistencia en que convivan el momento energético y el

³²¹ *Op. cit.*, 105. Encontramos en esta formulación del inconsciente presupuestos muy polémicos por lo que respecta a la concepto del inconsciente, fundamentalmente con la concepción lacaniana. De ésta se sigue que el inconsciente es un fenómeno esencialmente social, lo que lo sitúa al mismo plano que la conciencia. En sentido estricto, para Lacan la inversión operada aquí por Ricoeur vuelve a invertirse, pues con él resulta, más bien, que el inconsciente no se da más que allí donde hay conciencia, *su* conciencia. Por comprender la diferencia, señalaremos que de las tesis de Lacan se deduce la comprensión del inconsciente como un rasgo definitorio del ser humano: el único capaz de lenguaje, el único con sexualidad en sentido lato; en cambio, el inconsciente freudiano es en sí mismo *lo animal* en el hombre: de ahí el recurso a la pulsión o instinto (*Trieb/Instinkt*), que usa indistintamente. Es éste sólo un pequeño matiz, pero uno de los muchos flecos que separa la interpretación ricoeuriana de la de Lacan (véase más adelante las opiniones de Ricoeur al respecto del inconsciente como lenguaje).

³²² *Op. cit.*, 104 y 105.

³²³ «el objeto no es, para Freud, lo que está inmediatamente en frente de un yo dotado de conciencia inmediata; sólo es una variable de una función económica». (*op. cit.*, p. 111).

³²⁴ «Lo que ordinariamente llamamos objeto ... de ninguna manera es algo dado, sino que resulta de una doble serie de escisiones entre el interior y el exterior» (*ibid.*).

³²⁵ «decimos que somos *nosotros* –el yo entero frente al objeto– los que amamos, pero no decimos que la pulsión odia o ama. El uso lingüístico sólo se explica al término de una génesis de la función objetal». Las mismas conclusiones se deducen de los fenómenos de la *sublimación* (presentado por primera vez en *Los instintos y sus destinos*, como cuarto destino pulsional), en la que el objeto es definido en función del alejamiento del fin sexual; y del *sufrimiento* (*Schmerz*, desarrollado en *Duelo y melancolía*), en el que se produce la identificación con el objeto perdido (*cf.*, para la sublimación: RICOEUR (1965: 113-4); para el sufrimiento: *idem*, 114-7).

³²⁶ *Op. cit.*, p. 337.

hermenéutico del psicoanálisis. Ricoeur entiende que esta mediación de la presentación psíquica, sin la cual no se nos daría a conocer la pulsión, es la que justifica que inconsciente y conciencia hablen en el fondo un mismo lenguaje, y hace que uno y otra sean plenamente traducibles: «la palabra inconsciente ... sigue refiriéndose a la conciencia»³²⁷; tesis que ya nos había anunciado Freud en *Lo inconsciente* diciendo que la conciencia “constituye el punto de partida de todas nuestras investigaciones”³²⁸.

3.1.3. Límites filosóficos de la arqueología

La perspectiva fenomenológica de Ricoeur busca aproximar el tema de la subjetividad en psicoanálisis con la recuperación de una *semántica del deseo* que toma su inicio en Hegel. El concepto de “arqueología del sujeto” le sirve para definir “el lugar filosófico del discurso analítico”³²⁹. Por supuesto, nada que ver con la noción de Foucault³³⁰: el psicoanálisis es una arqueología en la medida en que su indagación sigue un movimiento regresivo opuesto al de la fenomenología, y de que esa indagación tiene por objeto la aniquilación de las falsas apariencias con respecto a la identidad de la conciencia. Una arqueología del sujeto tendría, por tanto, la pretensión de fundar una noción de subjetividad coherente con la crítica freudiana y capaz de servir como apoyo y fundamento para los intereses de la reflexión sistemática.

El yo, el cogito, no es el punto de partida, sino el de llegada de la reflexión fenomenológica. Es aquí donde debemos encontrar el *sentido* de la crítica freudiana de la conciencia (inmediata). Quiere esto decir que lo que antes permanecía desconocido se recupera como *reconocido*, en la medida en que la interpretación revela todo aquello que había estado “actuando” (en Freud: *agieren*) en el mismo yo, o sea que se había hecho manifiesto de forma inconsciente.

³²⁷ *Op. cit.*, 376.

³²⁸ 1915, I, BN 2065. GW 271; cit. RICOEUR (1965: 376). «Brevemente: si el psicoanálisis como retorno a la conciencia es posible, es porque, en cierta forma, el inconsciente es homogéneo a la conciencia; aquél sólo es relativamente su otro, pero no lo absolutamente otro» (*op. cit.* 376-7).

³²⁹ *Op. cit.* 367. La lectura ricoeuriana no puede ni pretende comprometer “al psicoanálisis como tal”, ya que esta es una disciplina que no se comprende a sí misma, a diferencia de la reflexión filosófica (*ibid.*).

³³⁰ FOUCAULT (1963).

La interpretación freudiana de las resistencias se conducía desde lo desconocido en el yo hasta lo reconocido como yo. Así entiende Ricoeur la máxima terapéutica característica de la segunda tópica: “*donde era Ello, debe advenir (el) yo*”. Finalmente, la importancia de resaltar esta confluencia se funda en que «los dos tienen el mismo objetivo: “el retorno al discurso verdadero”»³³¹. La diferencia está en que, mientras que la fenomenología se aproxima al deseo de una forma “lateral”, el psicoanálisis sin embargo “hunde sus raíces *directamente* en esa historia del deseo, en virtud de su expresión parcial en el campo desrealizado de la transferencia”.

La razón de que la fenomenología y el psicoanálisis coincidan en este punto nos devuelve de nuevo a su estructura lingüística, pues descansa en la comprensión de «la cura psicoanalítica como *talking cure*; constitución del sujeto en la palabra y constitución del deseo en la intersubjetividad»³³². Deseo e intersubjetividad son un solo fenómeno, en razón de esta remisión al *deseo del otro* que les es intrínseca. El deseo *funda* la intersubjetividad en la medida en que a su vez ella posibilita la comprensión del deseo como demanda originariamente dirigida a otro³³³. La intersubjetividad es entonces anterior a la constitución de la subjetividad, y el sujeto se funda así como un “ser de deseo”. Este es el sentido en el que deben releerse las inserciones de la sexualidad (Edipo) en la interpretación.

3.1.4. Concreciones de la “antifemenología” freudiana

Con las propuestas de la conciencia (el yo) como destino y la crítica a la conciencia como momento (previo) de su reflexión, la deconstrucción del *cogito* cartesiano deviene la reducción de sus ilusiones como estrategia para “depurarlo”; lo que en lenguaje hegeliano habría de recibir el nombre de “crítica de la conciencia *inmediata*”. En concreto el abandono de las categorías de sujeto y de objeto, característicos de la filosofía de la conciencia, y su sustitución por las nociones de narcisismo primario y de destino de la pulsión, llevan la discusión al terreno especulativo de la *Fenomenología del espíritu*.

³³¹ *Op. cit.*, 340. Las comillas citan a WAELHENS (1961: 154).

³³² *Op. cit.*, 339.

³³³ *Op. cit.*, 340.

En el “grado cero de la reflexión” nos hallamos en el momento en que la conciencia deja de ser autoevidente y se convierte en algo problemático, como una *inversión* del punto de vista clásico que le lleva a formular el freudismo como “antifenomenología” o “Epoché invertida”. La antifenomenología freudiana sirve como disciplina para obstruir el “falso saber” de la conciencia o el falso *cogito*. Con ello se produce un desplazamiento en el *sentido*, que va de la conciencia hacia lo inconsciente, y que tiene a la interpretación psicoanalítica como herramienta fundamental para la *recuperación del sujeto*³³⁴. ¿Pero quién es este sujeto?

Cuando se habla de sujeto en el psicoanálisis hay que tener presente que “el sujeto jamás es lo que se piensa”, lo que viene a nombrar la situación de engaño en que se encuentra todo *yo pienso*, tal y como ya lo había anunciado el propio Husserl³³⁵. La crítica a la filosofía de la representación y de la conciencia nos lleva una y otra vez hasta *Una dificultad del psicoanálisis* de 1917: «El narcisismo aparece ahí como una auténtica magnitud metafísica, como un auténtico genio maligno a quien debe atribuirse la más extremosa de nuestras resistencias a la verdad»³³⁶. El narcisismo es el depositario del *error metafísico de la conciencia*; narcisismo en el que toda verdad trascendente parece aceptarse solo bajo el signo de una previa humillación.

Por eso “la cuestión del yo no se identifica ... con la cuestión de la conciencia”, pese a que existe cierta identificación entre el valor asignado a cada uno de los nuevos “papeles” y las antiguas “instancias”³³⁷; ya que la cuestión de esta última era la del *devenir* consciente³³⁸, que no agota las implicaciones de la cuestión del devenir yo. Esta, por el contrario, encuentra su formulación propia como la “cuestión de la dominación”³³⁹, que es la característica fundamental del yo: «Y en eso coincide con el concepto marxista

³³⁴ *Op. cit.*, 371.

³³⁵ *Op. cit.*, 369.

³³⁶ *Op. cit.*, 373.

³³⁷ «La distinción que hacemos entre devenir-consciente y devenir-yo resulta, sin duda, demasiado esquemática; los dos procesos de vigilancia y dominación sólo pueden distinguirse en abstracto; tan es así que los rasgos atribuidos en la primera tópica a la conciencia pasan en la segunda al yo, igual que los rasgos atribuidos a lo inconsciente y pasan ahora al “ello”, sin que coincidan inconsciente y ello, por lo mismo que “grandes partes del yo y el superyó son inconscientes”. Con todo, será bueno que mantengamos este hilo conductor: ser uno mismo significa mantener su papel, ser dueño de sus actos, dominar. Ser neurótico consiste esencialmente en “no ser dueño de su casa”» (*op. cit.*, 157, las comillas cit. 1933, *NL*, BN 3140, GW 75).

³³⁸ *Op. cit.*, 156.

³³⁹ *Ibid.*

de enajenación y con el concepto nietzscheano de debilidad. *El yo es, ante todo, lo débil frente a la amenaza*»³⁴⁰.

El yo debe defenderse de tres *peligros*: 1) del peligro exterior, 2) de la amenaza interior, o sea la angustia, y 3) de la conciencia moral, causante del sentimiento de culpa, que marca la relación del yo con el superyó³⁴¹. Esta relación está determinada por la *prohibición* como fuente del sentimiento moral³⁴², que condiciona la interpretación freudiana del sentimiento de culpa como una herencia, más o menos patológica (por cuanto a infantil) de afecciones reprimidas fundadas en esta protoexperiencia de la especie. Precisamente en esta unilateralidad de la interpretación freudiana de la religión, que no contempla más lecturas de la culpa que las de la regresión y el infantilismo, descansa la mayor crítica al psicoanálisis freudiano de la cultura, y muestran la necesidad de incluir la naturaleza social del deseo mediante una dialéctica que recoja su multiplicidad inmanente.

Ricoeur quiere leer en la tópica freudiana, sobre todo en la segunda, una situación que “describe espacialmente una relación esencialmente dialéctica”³⁴³ que asume los rasgos de una “personología” que, como tal, hace del psicoanálisis, si no una psicósíntesis, sí una *reflexión teleológica*, que a su vez obliga a leer sus propuestas en la continuación de la *Fenomenología* hegeliana. «Las “instancias” [de la segunda tópica] no son tanto “lugares” como “papeles” en una personología. Yo, ello, superyó son variaciones acerca del pronombre personal o acerca del sujeto gramatical; de lo que aquí tratamos es de la relación de lo personal con lo anónimo y con lo suprapersonal en la constitución de la persona»³⁴⁴. Con ello se encuentra, a su decir, una mejor formulación a los problemas abiertos, es decir, desde una perspectiva dialéctica que comprende la componente intersubjetiva de la situación analítica entre dos conciencias³⁴⁵.

³⁴⁰ *Op. cit.*, 157, cursiva nuestra.

³⁴¹ Para las diferencias entre superyó e ideal del yo, *op. cit.*, 157-60.

³⁴² *Op. cit.*, 160.

³⁴³ *Op. cit.*, 417.

³⁴⁴ *Op. cit.*, 155.

³⁴⁵ *Op. cit.*, 416.

3.1.5 Exposición crítica de los planteamientos de Ricoeur

Aunque se pueden encontrar ciertos puntos de confluencia con la concepción que Freud ofrece sobre el efecto terapéutico de la obra de arte y, en general, con su concepto de sublimación, lo cierto es que la suerte de “refundación” dialéctica del psicoanálisis que propone Ricoeur se opone de forma esencial a los principios hermenéuticos fundamentales descritos en *La interpretación de los sueños*, especialmente en lo relativo a la interpretación al detalle y la huida de las lecturas globalizadoras. Esta incompatibilidad es algo más que una simple cuestión técnica; demuestra que, por el contrario, solo una versión “mitigada” –o al menos modificada– del psicoanálisis podría conformarse con el papel que le “otorga” el fenomenólogo francés y contentarse con el servicio que, según él, puede rendir a las pretensiones fundamentadoras de la dialéctica.

El psicoanálisis se convierte de este modo en una disciplina “higiénica”, dispuesta para “purificar” el fundamento sobre el que erigir el edificio fenomenológico. Ricoeur se apresura, pues, a ofrecer la psicosisíntesis a la que se había negado Freud. Desde este momento, la reflexión fenomenológica se presenta como una posibilidad de *futuro*, que complementa el vacío psicoanalítico consecuente a su “obstinación” arqueológica por recuperar el pasado.

Ricoeur resquebraja, de este modo, las pretensiones más básicas del psicoanálisis como disciplina, a saber: recibir la consideración “fuerte” de ciencia (ciencia natural) y que, además, se la tenga en cuenta “entre todas las demás”. La preocupación fundamental del psicoanálisis es la de encontrar su espacio, pero su espacio *propio*; algo que hace de la autonomía un predicado necesario, pues para su objeto rigen leyes particulares y su saber incluye tanto a estas como a los modos posibles de su acceso. Freud insiste en que es su naturalismo positivista el que le previene contra el peligro especulativo característico de toda *Weltanschauung*. Además, la unidad de las ciencias no se construirá por ninguna concepción sistémica; tampoco, llegado el caso, la relación entre psicoanálisis y filosofía, que por lo tanto debe buscar un nivel de comprensión distinto³⁴⁶. Un supuesto similar solo puede justificarse sobre la base de una fe (ingenua) en la *ilusión* que ella misma construye

³⁴⁶ Cf. *supra*, capítulos 1 y 2 de este trabajo.

y en el anhelo dogmático que la filosofía, para Freud, hereda del esquema autocomplaciente de la religión.

Efectivamente, si el “poeta filósofo” Schiller pudo servirle de inspiración, algo de sus aspiraciones debían de estar continuándose en el proyecto freudiano. Por ello, hasta cierto punto no puede dejar de ser verdad que el freudismo encierra una tendencia a elaborar y concebirse a sí mismo en el marco de una suerte de *Weltanschauung*, que Ricoeur concreta en el nuevo dualismo mítico, contemporáneo del “progreso” tópico y auténtico fundamento del psicoanálisis de la cultura. No hay más que ver el éxito de recepción de la dualidad pulsional eros-tánatos, cuando se utiliza no solo para comprender los fenómenos que estudia el psicoanálisis, sino sobre todo procurándole un marco conceptual amplio, en el que se justifica la revisión de sus posicionamientos desde su revisión filosófica, o sea autorreflexiva. Es entonces que tenemos en el psicoanálisis el extraño caso de una ciencia que piensa.

¿Significa eso, como lo pretende Ricoeur –o antes que él Erick Fromm (1959)– que también Freud está preso de su “propia” *Weltanschauung*? ¿Qué espacio oscuro, indeterminado, ocupa de otro modo esa metapsicología que se permite el lujo de poner los pies donde al científico le está vedado llegar para elevar después todo tipo de observaciones analógicas (en el sentido de que hacen analogía de la “cosa” que supuestamente las produce) a la estatura de conocimiento? Esta operación freudiana juega a la vez con algo aristotélico y algo platónico: como si quisiera “tocar” el ideal a cuyo “conocimiento” no se puede llegar, sin embargo, sino por la mediación del particular. La propia operación de captación del inconsciente repite este esquema.

Por otra parte, no puede dejar de parecernos que Ricoeur incurre en una comprensión demasiado limitada de la “filosofía”. Según él, en un principio, una reflexión “de índole filosófica” debería excluir la pregunta por “eso” que para Ricoeur es “arqueológico” –pretensión sorprendente, sobre todo cuando le da el nombre completo de “arqueología *del sujeto*”. Pero lo que se encuentra *de facto* en el proyecto de Ricoeur –allí donde dice que “la presente meditación es de índole filosófica, aunque trate de inspeccionar el concepto de arqueología” (*sic*)– es la intención previa declarada de “deshacerse” del psicoanálisis, al que en ningún momento deja de referirse como una suerte de “carga molesta”. En tanto que el debate se plantea entre los dos polos de la fenomenología (de la religión) y el psicoanálisis (“reduccionista”), la conclusión, de un tratado como este que se pretende de

filosofía, debe abortar en cierto punto la tarea psicoanalítica, ya sea con miras a completarla, desmentirla o abarcarla; en cualquier caso; esto es lo que entiende Ricoeur por “comprenderla”.

El psicoanálisis, entonces, no bastaría para comprenderse a sí mismo. Pero *feliciter* la dialéctica hegeliana ofrece a Ricoeur la posibilidad de trascender esas barreras y recuperar la significación que la crítica de la conciencia psicoanalítica puede tener para una filosofía del *cogito*. A tal efecto no cesará de insistir en que la extensión autocomprensiva que le ofrece el procedimiento dialéctico forma parte intrínseca de los conceptos freudianos, que estos solo alcanzan a comprenderse en un movimiento de doble sentido del cual da cuenta la última fase teórica que dio lugar a la oposición mitológica entre eros y muerte.

Pese al encuentro con la dualidad, Freud no muestra nunca la tentación, siquiera, de elaborar con sus términos una presentación dialéctica. Su visión la comprende más bien en la oposición, el enfrentamiento o hasta la conjunción, llegado el caso, de principios antagónicos. No hay razones para deducir en Freud una comprensión de la historia como *camino* prefigurado, o sea la suerte de “propedéutica” que ofrece Ricoeur en su tentativa de psicósíntesis filosófica. Y lo mismo valdría decir para el sentido teleológico que introduce el tema de la religión. Nos parece, incluso, que sigue en esto la crítica nietzscheana del historicismo³⁴⁷.

Una investigación que aspire a mantenerse en la cercanía de la “cosa” freudiana debe asegurarse de que sus construcciones supediten la naturaleza de sus objetos al modelo de la *Interpretación de los sueños*, también, y por excelencia, en el psicoanálisis de la cultura. Ricoeur confunde la interpretación onírica con la interpretación “analógica”, que Freud condena de manera explícita³⁴⁸, y se sirve de su modelo para confrontar las propias contra propuestas, aun para criticarla por conveniencia de la presunción de existencia de todo un mundo de significaciones que, supuestamente, lo trascienden, y acerca del cual solo es posible hablar en un lenguaje distinto al analítico. Pero las fronteras que se impone el psicoanálisis son, a este respecto, más estrechas de lo que supone Ricoeur. No es posible emanciparse de sus prohibiciones bajo el auspicio de alcanzar una síntesis global de tipo dialéctico y fenomenológico. No es posible ni, asimismo, deseable. Un

³⁴⁷ QUESADA (1988: 187 ss.).

³⁴⁸ Como mostramos en el debate con Stekel (capítulo 5).

lenguaje distinto es legítimo, por supuesto; pero es preciso cuestionarse si una semejante modificación del lenguaje, aparentemente inocua, no acaba por dejar de lado a la palabra que alcanza a nombrar la cosa.

3.1.6. Conclusión 1: psicoanálisis

En suma, lo que hay es una incompreensión del fenómeno de la “interpretación” tal y como es elaborado por Freud. La interpretación es análisis, pero, aun a falta de leer el texto aconsejado por Ricoeur³⁴⁹, ese análisis no pide una síntesis porque lo que se busca, lo que Freud entiende por *sentido*, no es la teleología del deseo, sino todo lo más, el deseo como teleología. Quiere decirse: el papel teleológico del deseo (que es lo que es “representado” mediante su realización (sueños, síntomas...), es lo que nos ayuda a comprender lo suficientemente el *sentido* de conjunto que, por engañoso, debe ser cuidadosamente examinado. El psicoanálisis no es psicosisíntesis porque el analizar no remite a una metodología pautada por limitaciones temporales: primero sería el análisis, luego, su recomposición y el recobramiento del sentido. La conclusión sería entonces acabamiento, y Freud deja claro que son muy extrañas las ocasiones en que semejante circunstancia se llega a dar³⁵⁰.

Encontrar el problema fundamental de la vida del “paciente” no es de interés para un psicoanálisis que no quiere ser psicosisíntesis porque encuentra en la síntesis misma la naturaleza del engaño. Desengañarse, por lo tanto, no puede confundirse con la sustitución de una verdad por otra. Más bien se trata de atenerse a los modos de producción de las identidades, de subjetividades, de creaciones, ya sean éstas de índole privada bajo la forma de síntomas, o sociales según los modos de producción artísticas-culturales, etc., que sean el caso.

La interpretación no puede ni debe basarse en la comprensión. La interpretación sorprende al analizante y al analista. La interpretación es un hallazgo imprevisible; la interpretación es una formación del inconsciente. La interpretación produce la apertura del discurso; libera un significante (desprovisto de sentido), haciendo surgir un

³⁴⁹ Es decir, *La interpretación de los sueños* (1900, *IS*), que comentaremos en los capítulos 5 y, sobre todo, 6.

³⁵⁰ 1937, *ATI*.

significante tras otro. Dar sentido es cerrar la boca del analizante, sofocar el deseo. Dar sentido es creer detentar el saber; una impostura que la histérica desenmascara y el obsesivo celebra (en función de su completad imaginaria). Centrar la interpretación en el sentido es tomar partido por la sugestión (sujeción) contraria a la ética del psicoanálisis. La interpretación se expresa poéticamente en el equívoco que introduce la incertidumbre y remite al sujeto a su división subjetiva. Lo advierte Lacan: *La interpretación analítica no está hecha para ser comprendida; está hecha para producir olas ...*³⁵¹

El deseo agota sus fuerzas en una teleología específica que lo quiere comprender de manera *perfecta*. Pero, muy contrariamente, el sentido –aquello a lo que apuntamos cuando queremos entender “qué dice el sueño”– no debe ser tomado como algo inmanente al mismo síntoma (que es el sueño), sino al proceso mismo de su elaboración³⁵². El sueño *se hace*: esta es la condición de posibilidad de que el sueño pueda comprenderse a sí mismo. Responder al “por qué” se hace el sueño, y al “cómo”, es entonces dar cuenta de su sentido.

Finalmente, el último carácter de la hermenéutica moderna consiste en que la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse a sí misma hasta el infinito. De aquí se siguen dos consecuencias: más que interpretar algo se interpreta a *quien* interpreta; además, el tiempo de la interpretación es un tiempo circular, pues la interpretación vuelve continuamente sobre sí misma.³⁵³

Eso es lo que cuenta. Eso, y que aquello a lo que se tome por “sujeto” devenga capaz de comprenderse a sí mismo. Comprensión es lo que hace el sujeto, en un proceso inacabado e inacabable³⁵⁴, pero no el método: la interpretación media entre el análisis y la síntesis, es más, el análisis descubre la síntesis como teleología de la interpretación.

³⁵¹ HERRERA GUIDO (2002: 181-2).

³⁵² En nota al pie del final del cap. VI de *La interpretación de los sueños*.

³⁵³ ÁVILA (1999: 104).

³⁵⁴ 1937, *ATI*.

Ninguna verdad, por lo tanto, aparecerá sino como externa a las necesidades que el sueño mismo, interpretándose, exija –entre otros motivos, porque el principio de no-contradicción no tiene ningún crédito para este modelo de interpretación³⁵⁵. Todas las interpretaciones, en tanto creativas, productivas, comprensivas, en suma, en tanto que “analíticas” en sentido freudiano, son igualmente válidas o, sea el caso, “verdaderas”. No hay una interpretación definitiva, por eso no tiene sentido poner barreras a la interpretación, limitar la corrección de las interpretaciones en función de posibilidades de elegir, de optar *por* unas o *por* otras –de ahí la exclusión metodológica de la fase de la *síntesis*. Por eso el psicoanálisis no es *psicosíntesis*. Si acaso, todas las interpretaciones, por ser tales, piden comprenderse mutuamente, y entrarán así en una batalla por erigirse como paradigma. Esta es la batalla por la historia del análisis. Pero a la vez cada interpretación es única; no puede “deberle” nada a ninguna interpretación anterior o posterior; es *libre*, en el sentido freudiano (metodológico) del término. Pero si la producción misma es interpretación, pues la reconstrucción de esto es lo que pide el análisis, lo que la “ciencia” freudiana pretende establecer es la posibilidad de convivencia de esta multitud no reductible por completo, pese al existente juego de fuerzas, lucha por la comprensión; comprensión que, sin embargo, solo se da desde un punto de vista holístico y que corresponde no tanto con el punto de vista del intérprete-psicoanalizado, sino con el del intérprete-psicoanalista –y hasta cierto punto, pero de manera especialmente problemática, con el del intérprete-psicoanalizante.

³⁵⁵ El principio de no-contradicción rige para una metodología fundamentista, ordenada en una teoría de la verdad como correspondencia. El modelo hermenéutico pretende la verdad como producción de significativo, y su horizonte no es “la realidad” sino la comprensión. Eso no significa que se pueda afirmar enunciados contradictorios, pero sí que cabe la posibilidad de hallarse interpretaciones hasta cierto punto excluyentes y aun contradictorias entre sí. En tales casos, entonces, la cuestión no estribará en decidir cuál de las dos es más verdadera, sino, en todo caso, cuál de las dos aporta mayor sentido, nos hace más comprensible el sueño –siendo perfectamente posible, y aun probable, que no podamos pasar sin una de las dos interpretaciones. En todo caso, quede claro que el que no rija el principio de no contradicción no permite la formulación de enunciados sin sentido; pues precisamente se trata de todo lo contrario: de la producción de sentidos.

3.1.7. Conclusión 2: filosofía y psicosis

No debemos olvidar que las reproducciones psíquicas y los lazos asociativos son también en Freud la expresión de un pensamiento “neurótico”³⁵⁶. Sin embargo, Freud corre parejas con la fenomenología a la hora de buscar y tratar de comprender una “esencia de lo simbólico” que justamente halla su expresión más acabada en la realización de deseos, como forma de definir esos “pedazos de cerámica” no tanto en relación a su particularidad, sino sobre todo al nivel de una “representación intencional simbólica”, aunque en un sentido no del todo equivalente a lo que propone Ricoeur.

No en vano esos “pedazos” no serán tenidos por “ocurrencias”, sin más, sino que se interpretan como deseos. Ello nos da pistas de que lo que se realiza es del orden de un acto intencional que tiene en la interpretación no un instrumento cualquiera de comprensión, sino su medio más acabado de producción. De otro modo: el deseo subyace al fragmento porque el deseo se produce deseando; el fragmento no es sino la consecuencia de una interpretación llevada a cabo por el deseo mismo, o mejor, en la que el deseo consiste. Como veremos más adelante, no hay deseo “más allá” de su realización.

No es necesario sucumbir, por lo tanto, a la tentación de convertir el psicoanálisis en psicosis, y su correlativa traducción de lo explicativo por lo simbólico. Es cierto que la interpretación freudiana media entre dos esferas, pero el objeto (de la interpretación) es unidireccional: consiste en rescatar la sobredeterminación perdida en el maremágnum confuso del sueño. Lo mismo valdría si la “obra” no adoleciera, como es el caso, de coherencia y rigor; en el pensamiento de Freud, estas no añaden nada a su “verdad” más íntima, aquella que nos sitúa de una vez (o sea sin reflexión) en las proximidades de la cosa. Todo discurso incapaz de “tocarla” directamente “racionaliza”, es decir: pone excusas, funciona como mecanismo encubridor al servicio de la resistencia.

Se comprenden mejor ahora las dudas freudianas en torno a la *Weltanschauung* filosófica. Si el psicoanálisis se convierte en discurso sistémico, no renuncia con ello a su metodología, sino al objeto: aquello que se deja ver aun cuando no se comprende, y generalmente en razón de que, al menos de entrada, no se deja comprender. Aunque el

³⁵⁶ SCHELLENBACHER (2011: 7).

deseo se realiza intencionalmente, buscando o configurando unidades de sentido simbólicas que superan los “pedazos” iniciales –que quedan como “restos” en las formaciones del inconsciente–, la tarea del analista le exige no dejarse llevar por ellas, por su propio deseo de propioconfiguración, sino desgranarlas, ir a lo particular, analizarlas. La interposición del analista entre el deseo y su sujeto solo consigue sus resultados mediante esta “ruptura reflexiva” de la teleología del deseo, que sitúa en el centro de su configuración al sujeto que habla y comprende. Es posible comprender entonces que el deseo es una condición sobre la que cabría fundamentar una psicosis, pero esta psicosis no es en cualquier caso “cosa” del psicoanalista, tan solo porque no aporta nada al conocimiento de lo inconsciente.

Sin embargo, es cierto que la concepción freudiana de la mente le supone la intencionalidad de las representaciones³⁵⁷. Quizás por eso se vio Freud en la necesidad de distinguir una noción específica a la hora de enmarcar las investigaciones que no tenían tanto que ver con la interpretación, cuanto con la propia configuración del inconsciente. Es entonces que se niega a hablar de psicoanálisis e introduce el término “metapsicología”, donde “psicología” tiene todo el aroma de la fenomenología brentiana, y el “meta” trae a la boca al mismo tiempo el gusto filosófico aristotélico y el problema del inconsciente como límite de lo que “científicamente” nos está permitido conocer³⁵⁸.

El problema es que el psicoanálisis se ejerce en una relación especular con el analista, consiste en la producción de un desdoblamiento que reproduzca la escisión interior. Tarea del yo es entonces dominarla, según el modelo expuesto en *El yo y el ello*. Pero Lacan señala que este “dominio” significa el punto final de las significaciones, al cerrar el círculo. Con ello se pretende imposibilitar una vía de acceso del inconsciente a la realidad, propensión ilusoria e imposible por lo que el inconsciente tiene de Real (del síntoma) en su sentido simbólico (el de la inhibición) o imaginario, como consecuencia del cual el sujeto se precipita en la angustia³⁵⁹, que destruye nuevamente su subjetividad, comprendida en esta ilusoria pretensión de verdad. El análisis es, por lo tanto, una condición ineludible del proceso, la parte esencial. La síntesis es “solo” simbólica e

³⁵⁷ SCHELLENBACHER (2011).

³⁵⁸ ASSOUN (1981).

³⁵⁹ Alusión al “nudo borromeo” lacaniano (LACAN S 19 y S 23).

imaginaria; solamente el análisis tiene acceso a lo real estructural. De ahí que la propuesta “normalizadora” de Ricoeur no tenga sentido más que en la muestra del contenido del fracaso que estructura y sirve como justificación (como tal imaginaria) al abandono de las sucesiones significantes. Pero de este modo abandona y específicamente *se* abandona a ella, al poder directivo y apremiante de la palabra que no se quiere pronunciar (porque no cabe en el esquema).

Este esquema así construido, el sistema pretendido por Ricoeur, vuelve a estar quebrado desde su base, justamente allí donde pretende haber cerrado la circularidad. La ruptura es la operación de estructura que permite el movimiento, que pone de hecho en marcha la maquinaria inconsciente. Al olvidar estos presupuestos del psicoanálisis, si quiera momentáneamente, y sobre todo, sustituirlos por la operación sinteticista de Ricoeur, el sujeto no opera ya sino en la llaga de su propio desdoblamiento. Toda pretensión de psicósíntesis ejerce esta operación psicótica, en la medida en que ejemplifica el abandono de la realidad –o mejor haríamos, por hablar con Lacan, de lo Real.

3.2. El vitalismo freudiano “entre” la diferencia óntico-ontológica (Henry)

La noción de “inconsciente” apareció en la psicología del siglo XIX como respuesta a la concepción cartesiana de la mente autoconsciente, y así como “anti-esencia de la fenomenidad”³⁶⁰. Pero esto supone que la noción de inconsciente encierra una biunivocidad esencial, en función de si con ella nos referimos a “la oscuridad en la que zozobra inevitablemente todo contenido consciente”, el reflejo recóndito de la conciencia al que acceden los psicólogos y que se pone de manifiesto en la Viena freudiana, o en cambio quiere referirse a esa “vida misma”, cuyo principio diferenciador es el “que se

³⁶⁰ HENRY (1985: 342).

oculta por principio a la luz del *ek-stasis*³⁶¹: condición de posibilidad de la fenomenidad –habría que añadir: “mera” posibilidad... y nada más.

Henry hereda la crítica de la metafísica heideggeriana y la aplica al psicoanálisis. Para Henry, la confusión de ambas acepciones está a la base del *error* fundamental del psicoanálisis: a saber, la caracterización del espacio ontológico de la vida según las condiciones temáticas impuestas por la indagación conceptual. “El inconsciente se propone entonces como la última ilusión de una metafísica de la representación”, que precisamente se funda en aquello que debe quedar excluido en toda reflexión sobre “lo otro” de la conciencia, o sea en la representación. No es esta, sino “la facultad de producirlos” (expresión que toma de Descartes), lo único que permanece en el “alma”. El pensamiento clásico “fracasa” al fundar la representación desde la representación misma, quedando de este modo aún velada su posibilidad esencial. La única alternativa “razonable” consiste en la “fenomenología material” de Henry.

3.2.1. La “crítica radical” del inconsciente freudiano

Con Henry se colma por fin una carencia de la ontología heideggeriana, que jamás se había pronunciado palabra sobre el psicoanálisis explícitamente y en profundidad; aunque sí había apuntado algunas de sus discrepancias³⁶². Puede decirse que ningún autor ha captado ni ha sido capaz de exponer como Michel Henry el alcance *ontológico* de las formulaciones freudianas, su ambición intrínseca de fundar toda la realidad, en tanto concibe como su objeto específico esa *fuerza* que precede y explica toda existencia real, consciente. Pero justamente cumple a Henry el objetivo de analizar las posibilidades de esta supuesta amenaza. El trabajo de Henry sobre el psicoanálisis es interesante por tres motivos: 1) porque se suma a la crítica desde la fenomenología (Ricoeur –siendo distinto de este); 2) porque también se adhiere a la crítica que le achaca reproducir los esquemas de la representación (Heidegger o Deleuze); y 3) en tanto que participa, por último, de la interpretación de que el inconsciente freudiano procede de una lectura poco afortunada de Nietzsche (Jaspers), la que vuelve, en nuestro caso, a remitirlo a Schopenhauer.

³⁶¹ *Op. cit.*, 343.

³⁶² Véanse los análisis al concepto encubierto de síntoma (“indicio”) que hacía HEIDEGGER en *Ser y tiempo*: «Así se habla de “apariciones de enfermedad”. Se alude a procesos corporales que se muestran y al mostrarse y en cuanto son lo que se muestra, son “indicios” de algo que *no* se muestra ello mismo» (1927: 72, § 7 A).

Fuera de su lenguaje onto-fenomenológico, la crítica henryana al psicoanálisis es muy sencilla: “el inconsciente freudiano no es distinto a la conciencia de los filósofos, pero es secundaria (con respecto a la experiencia), luego es contradictoria, no tiene sentido”. Henry se fija, pues, en el objeto, le da una caracterización y sentencia la incapacidad de la metodología psicoanalítica para darle forma. La crítica de Henry es, pues, total.

El problema es que, según Henry, Freud deduce “su” inconsciente de los datos, lo que lleva a Henry a denunciar que el inconsciente hereda de facto las categorías que le supone la conciencia, lo que acaba para siempre con la idea de un inconsciente original y originador de la vida psíquica. Freud había comprendido muy bien este sentido restrictivo de la partícula “in-” (*un-*). En *La interpretación de los sueños* deniega la tendencia a hablar de “subconsciente” como una herencia antipsicológica característica de la modernidad, que había ocupado su atención en la conciencia. La crítica de Henry *da la vuelta* a los argumentos psicoanalíticos –sin quitarles la razón, pues la discusión es otra. En efecto, la modernidad pone su atención en la conciencia. Lo inconsciente es, a este punto, lo que queda olvidado. Pero con ello, lo que la modernidad había inventado era la misma escisión inconsciente-conciencia, que es a la vez lo original repetido, y aquello olvidado y desplazado por la inercia epistemológica. De este modo, las formulaciones psicoanalíticas recogen la escisión como un “hecho”, o sea como un dato de conciencia, y su labor se ocupa precisamente en la prolongación de la tarea científica por excelencia: la negación de lo inconsciente, que es la ocupación característica de la conciencia para el propio Freud; o por no traicionar el rigor de la argumentación henryana: la negación de la vida, cuya formulación más acabada no puede ser sino esa ciencia que pretende tomar como objeto a la vida misma, la mente, lo más íntimo. Y este es precisamente el papel que caracteriza al psicoanálisis; recuérdese: «un corpus teórico que se consagra inicialmente a una revolución total en el modo de comprender el ser más íntimo del hombre –su Psique– y, así, como de la inversión de la filosofía misma, al menos bajo su forma tradicional»³⁶³.

El recorrido resumido de la historia de la filosofía moderna por Henry da un salto desde Descartes a Kant, y desde este a Schopenhauer, para acabar por delimitar

³⁶³ HENRY (1985: 22).

firmemente en este último los prejuicios epistemológicos que heredará el psicoanálisis. No en vano une a todos estos personajes la imprescindible preocupación acerca de las relaciones de la filosofía con la ciencia. Es en el esfuerzo cartesiano por fundar la ciencia misma donde “se malogró el esfuerzo de una fenomenología radical ... donde la vida se alcanza a sí misma antes del surgimiento del mundo”³⁶⁴. El error es, pues, antiguo. Pues la “*epojé* del mundo” que significa el surgimiento del *cogito* fue dada de lado y sustituida por la reflexión epistemológica que acabó por conducir a “una teoría trascendental del conocimiento y de la ciencia, haciendo posible a su vez el dominio de las cosas y el resultado de la técnica”. La crítica de Henry y la de Heidegger alcanzan en este punto su grado de conexión más alto: la conciencia ha sido formulada como un caudal de representaciones (Hume), o como la iniciativa epistemológica fundamental (Kant), de tal modo que todo lo que escapa a esta inercia epistemológica (inercia de dominio que concuerda con la crítica heideggeriana de la técnica), la vida misma, escapa a su ámbito y queda determinada como inconsciente.

En Kant, esta escisión fundamental queda establecida de forma canónica en los términos “fenómeno” y “noúmeno”³⁶⁵, pero será Schopenhauer quien le otorgará su formulación más acabada bajo los nombres respectivos de representación y voluntad. Con ello no se limita a ahondar en el dualismo kantiano, pues le queda aquí reconocido el mérito de haber puesto “término de forma brutal al reino de la metafísica de la representación”³⁶⁶, al haber caracterizado la vida como “el ser que jamás adviene en calidad de objeto de un sujeto”, “acontecimiento crucial” al que concede la máxima importancia³⁶⁷. El resultado es una filosofía de la vida en la que sus determinaciones fundamentales (cuerpo, acción, afectividad) pasan a primer plano³⁶⁸. Pero en el fondo de

³⁶⁴ *Op. cit.*, 23.

³⁶⁵ En su formulación simplificada. La explicación extensa de Henry es bastante más compleja. Remite a la teoría kantiana del sentido interno, la subjetividad absoluta o *ek-stasis* del tiempo. Nosotros nos servimos de esta otra forma del *ek-stasis* (el de la representatividad), mucho más conocida, por cuanto será aquella en la que se funden las ulteriores tesis schopenhauerianas.

³⁶⁶ *Op. cit.*, 24.

³⁶⁷ «La interpretación del ser como Vida es el acontecimiento crucial de la cultura moderna, el momento en el que retorna al Comienzo y se da de nuevo la posibilidad de unirse a él» (p. 24).

³⁶⁸ «Y, en efecto, en la obra de Schopenhauer vemos surgir y desarrollarse una temática nueva concerniente a la corporalidad, el instinto, la sexualidad, el amor, la vergüenza, la crueldad e incluso los problemas particulares, y, por tanto, decisivos» (pp. 24-25).

sus propuestas, como sabemos por el propio Schopenhauer³⁶⁹, su filosofía vitalista no se desembaraza de la escisión kantiana, y la voluntad queda determinada como “lo totalmente otro de la representación” que “jamás puede ser apercibido por ella”. Ocurre así que «la vida se pierde en el momento mismo en que se nombra, y Freud ya habita ahí por completo»³⁷⁰.

Con la reducción freudiana a categorías científicas se ha perdido la oportunidad de situar al afecto en su lugar más propio, se la ha convertido en “excitación” y se le ha arrebatado de su ámbito a la fenomenología. La angustia misma, el tema favorito de una psicología de las profundidades, no es otra cosa que «la subjetividad de la vida en el momento en que llega al colmo la experiencia que hace de sí, hasta hacerse insoportable». Recordemos que, en efecto, la función que guiaba principalmente a los procesos psicológicos era la *descarga* de las emociones, y era en este juego de los trasvases de “afecto” donde se hallaba el sentido del placer y el displacer.

En su afán científicista, el psicoanálisis consigue poner de manifiesto la vida, pero mermándola de todo su valor: al objetivarla, la cosifica, la niega. Porque lo fundamental de la vida es su carácter subjetivo, y esta es la condición que debería toda disciplina de estudio que mencionara a la psique = el nombre de nuestro ser más íntimo. Y sin embargo es en esta negación donde el psicoanálisis halla “la razón de su extraño éxito”³⁷¹. Reproduce, pues, algunas de las críticas ya habituales desde los mismos comienzos, encarándole su pretensión de científicidad para vaciarlo de valor (M. Dorer), o para caracterizarlo, al modo de E. Fromm (1959), como una suerte de religión para irreligiosos, o incluso moral para inmorales.

³⁶⁹ En alusión a su recomendación de leer la *Crítica de la razón pura*, como base para *El mundo como voluntad y representación*.

³⁷⁰ *Op. cit.*, 25.

³⁷¹ «Cuando la objetividad no cesa de extender su reino de muerte sobre un universo devastado, cuando la vida no tiene otro refugio que el inconsciente devastado, cuando la vida no tiene otro refugio que el inconsciente freudiano y, bajo cada uno de los atributos pseudo-científicos de los que se reviste este último, obra y se esconde una determinación viva de la vida, es preciso decir: el psicoanálisis es el alma de un mundo sin alma, el espíritu de un mundo sin espíritu» (*op. cit.*, 27).

3.2.2. *El fundamento fenomenológico del inconsciente*

La ingenuidad *fundamental* del psicoanálisis consiste en su remisión al pasado como causa de lo que atormenta en el presente. Pero al hacer explicaciones del tipo: ‘el enamoramiento adulto es una repetición del enamoramiento infantil’, se da cuenta de la esterilidad de la interpretación freudiana con respecto a “un problema que se encuentra aquí intacto y en el que no se ha avanzado ni un solo paso”³⁷². Pero sería la misma ingenuidad limitarse a reducir las categorías freudianas a la historia de su desarrollo. “Genealogía no es, en verdad, arqueología”, comenta. Para Henry “es la vida la que deja campo libre al aparecer del mundo, mientras lo funda secretamente”³⁷³. El psicoanálisis, pues, dice algo de la vida, siendo así que nos remite con su discurso (pseudo-científico, reduccionista, negador de la vida) a lo más íntimo en nosotros (el inconsciente psíquico). “El inconsciente es el nombre de la vida”³⁷⁴.

Ello exige un recorrido histórico-filosófico que revele “los presupuestos que han guiado, o más bien extraviado, la filosofía clásica y que Freud ha recogido sin saberlo ni quererlo, llevándolos hasta sus últimas implicaciones”. El concepto de inconsciente, en el pensamiento moderno, hizo su aparición “a la vez que el de conciencia y como su exacta consecuencia”. Es de este modo que el inconsciente freudiano se funda en el *cogito* cartesiano, tesis que ya habían recorrido, en el límite entre la “escritura del psicoanálisis” y la reflexión filosófica, tanto Ricoeur como, antes que él, Jacques Lacan. Aunque en estos la tesis reflejaba un interés muy distinto. Porque, para Henry, lo que el psicoanálisis ha recogido de aquel *comienzo* radical, característico del pensamiento cartesiano, ha sido, sin embargo, la herencia de un *error* al respecto, que tiene que ver justamente con la naturaleza del inconsciente como “lo enteramente otro” de la conciencia epistemológica³⁷⁵. Esta escisión dualista que funda “la conciencia de los filósofos” –por

³⁷² *Op. cit.*, 28.

³⁷³ *Op. cit.*, 29.

³⁷⁴ *Op. cit.*, 308.

³⁷⁵ Henry destaca a este respecto que se trata de la conciencia epistemológica y “no de la conciencia moral”. Se trata de un matiz importante porque para Freud, seguramente como herencia del pensamiento nietzscheano, existe una tendencia a hacer equivalente ambos sentidos de la palabra conciencia, en principio fundada en la equivocidad del término, y que se justificará a partir de la formulación del superyó psíquico y sus relaciones con el mecanismo de la censura (término relacionado con la formulación lingüística de los

usar una expresión característica del propio Freud—, recorre el desarrollo de la filosofía moderna bajo la forma de la irreductibilidad entre el pensamiento y la naturaleza, o la *res cogitans* frente a la *res extensa*, por decirlo con Descartes.

Y es así como consigue tocar lo más íntimo del hombre, su psique³⁷⁶, de un modo tal que permitía aventurar un “rechazo radical de la fenomenicidad extática” que finalmente no se cumple, en gran medida como consecuencia del cientificismo freudiano y “en contradicción con su intuición más profunda”³⁷⁷. -De modo similar a Ricoeur, expone que “el psicoanálisis no es un comienzo, sino un término”, aunque en un sentido muy distinto al que desarrollase el aliado de la hermenéutica. Mientras que la tesis de Ricoeur tenía un sentido metafísico en el que justamente se fundaba la alianza del psicoanálisis con la fenomenología (en la medida en que el *cogito* cartesiano no era el punto de partida, sino el destino de la reflexión fenomenológica), el interés de Henry descubre que esta alianza con la tradición filosófica implica la imposibilidad de fundarse como una *fenomenología radical*, que es la que exige su temática (afectividad, angustia, y el conjunto de propiedades de la psique). De este modo le atribuye el papel de término y punto final de la historia del pensamiento de la modernidad, similar al que Heidegger le había reservado a Nietzsche como último metafísico³⁷⁸.

«... denominaremos ‘inconsciente’ a aquellas representaciones latentes de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica, como sucedía en la memoria»³⁷⁹. La concepción sistémica del inconsciente reproduce el

pensamientos latentes), que contribuirá al fortalecimiento de esta perspectiva doble, más bien que ambigua.

³⁷⁶ «La intuición implícita pero decisiva del psicoanálisis, la razón del inmenso eco que ha tenido ... es que la esencia de la psique no reside en el devenir visible del mundo» (*op. cit.*, 308).

³⁷⁷ *Op. cit.*, 308, en nota.

³⁷⁸ Aunque con diferencias amparadas en las que asimismo distinguen las posiciones filosóficas de ambos. Henry no comparte el progresismo ontológico de Heidegger, que caracteriza de ingenuo. De este modo no habría propiamente un final de la metafísica como tal, es decir, a partir del cual solo nos cupiera producir su superación, tal como propone HEIDEGGER (1927, *cf.* Prólogo a la ed. española, por Miguel García-Baró). La formulación del fenomenólogo francés es más refinada. Si decimos que el psicoanálisis cubre este lugar de “última filosofía” —y así Freud el de “último filósofo”—, se debe a su caracterización en tanto que formulación acabada del error manifiesto desde el principio, y que se relaciona con el “extraño éxito” que el psicoanálisis había logrado, en razón de que “el psicoanálisis es el alma de un mundo sin alma, el espíritu de un mundo sin espíritu” (*op. cit.*, 27). Así el psicoanálisis recubre el lugar de la filosofía de su tiempo; de un tiempo que es en sí mismo “antifilosófico” en la medida en que huye de la “vida” —se entiende— en el sentido henryano.

³⁷⁹ 1912, *OCI*, BN 1697; cit. HENRY (1985: 310). «nur dies als Sinn des Ausdruckes „bewußt“ gelten lassen; hingegen sollen latente Vorstellungen, wenn wir Grund zur Annahme haben, daß sie im Seelenleben enthalten sind — wie es beim Gedächtnis der Fall war — mit dem Ausdruck „unbewußt“ gekennzeichnet

“olvido del ser” que Heidegger consagró a la metafísica. Pero el inconsciente no necesita formularse como un espacio donde se contienen los pensamientos *olvidados* por la conciencia, ya que no se trata de una circunstancia especial, sino que solo reproduce la particular estructura de la fenomenicidad: “toda aparición en el mundo es, de forma idéntica, una desaparición”³⁸⁰. Esta afirmación, determina a sus ojos la imposibilidad entera de su proyecto, puesto que el ser (la noción que Henry equipara con la vida y contrapone al inconsciente) “expulsa de sí el *ek-stasis*”; es decir, que ser y fenomenidad se excluyen mutuamente, donde, siempre según Henry, el ser nombraría al inconsciente, toda vez que el *ek-stasis* no nombra otra cosa que la tan temida representación.

Esta formulación de un proceso psíquico que se ignora a sí mismo fue primeramente formulado por Dalbiez (*La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 1936). Como consecuencia se produce un desdoblamiento del inconsciente que es incapaz de retener la propia limitación naturalista impuesta por Freud. Así ocurre por antonomasia en el fenómeno de la *asociación libre*: «este producto, cortado de su raíz, surge como lo incomprendido, reclamando su comprensión el esclarecimiento de los procesos, en este caso, asociativos que lo han alumbrado. La asociación es la producción misma»³⁸¹ y no cabe suponer un *inconsciente* común para explicar la relación entre ella y el fenómeno (el hecho) del cual parte. De este modo el inconsciente “se desdobra”: el inconsciente de la conciencia, su *alter ego*, por un lado, y el “inconsciente relacional”, que recupera estas conexiones asociativas, por el otro³⁸².

Las tesis de Henry se sostienen sobre la equiparación del inconsciente con los términos de “vida” y “afecto”. Ya que *la vida solamente es efectiva*, afirma Henry, en la medida en que “no se ve”, en el sentido en el que no es posible aplicarle determinaciones ópticas (según la distinción habitual desde Heidegger)³⁸³, el lenguaje del psicoanálisis es

werden» (GW 431).

³⁸⁰ HENRY (1985: 309); y aún: «la posibilidad, o más bien, la necesidad, de que lo presentado deje de serlo, de que el contenido óptico desaparezca de este modo, radica en la ley original de la desaparición que afecta a toda presencia extática» (*op. cit.*, 314).

³⁸¹ *Op. cit.*, 313.

³⁸² Para dar más sentido a esta tesis, Henry formula una supuesta distinción freudiana que confesamos desconocer: «Freud ha distinguido explícitamente la inconsciencia de los hechos, propia, en efecto, de la histeria, y la inconsciencia de las relaciones entre los hechos, única capaz de dar cuenta de los casos de obsesión» (*op. cit.*, 314). Parece que esta idea la ha extraído el autor, más bien, del libro de Dalbiez. La naturaleza de la “inconsciencia” en ningún caso es indicativa de la elección de neurosis para el freudismo.

³⁸³ «todo poder, toda fuerza, toda forma efectiva de la energía no vienen nunca a esa luz. Pero es

mítico, y ello justamente donde es más *realista*. Henry afirma categóricamente que “no hay fuerzas naturales”, lo cual no quiere negar la existencia de la fuerza, sino que esta debe ser determinada solamente por la condición que la produce. Y esta condición previa es lo que debe tratar de captar toda ontología. Por ello “mítico” no quiere decir solo que se afirme la realidad de lo que debe ser únicamente posible. “Mítico” recuerda lo que ha sido dicho con lenguaje físico, o narrativo, o representacional, en lugar de ser nombrado con la palabra que lo alcanza en su ser: función del logos. “Mítico” es el inconsciente, entonces, no solo por el *lenguaje* en que se lo formula, sino sobre todo por su tema: el tema que solo corresponde tratar a una ontología radical, o en el caso de Henry, a una fenomenología material; la vida, el ser. Estamos en el espacio de una crítica habitual, recogida por Assoun (1982), acerca de la *impropiedad* del lenguaje del inconsciente.

3.2.3. Crítica de la representación

En realidad la concepción de Freud afirma el inconsciente también como “imposibilidad de verse”, si el “ver” lo equiparamos, como parece que hace Henry, con toda forma de la percepción consciente y, como tal, dotada de significado. El esquema básico de la represión responde justamente a esta imposibilidad del percibirse a sí mismo de una subjetividad desdoblada. Y la necesidad de un observador (la presencia del médico y la imposibilidad del autoanálisis) se ritualiza precisamente con motivo de semejante impedimento. Desde aquí solo cabría todavía salvar las críticas de Henry sobre la base de una ingenuidad freudiana consistente en la creencia de que la instauración de un observador externo realmente cumple esa función, dado que el problema está en el observar y no en la posición del observador. Lo inconsciente, y como tal, el fundamento de la conciencia, no se deja conocer. El aparente monismo ontológico de Henry (la vida es toda una y por ello no cabe otra observación que la observación a sí misma, en todo caso falsaria) descubre su profunda naturaleza dualista, herencia de la diferencia óntico-ontológica de Heidegger.

precisamente este no venir y no poder venir a la luz del *ek-stasis* lo que los hace posibles en cuanto tales, en calidad de poder, de fuerza, en calidad de forma efectiva y eficaz de energía» (*op. cit.*, 345-6).

La determinación freudiana del inconsciente invierte estos términos: es la representación la que condiciona la existencia subjetiva, y solo desde ahí tiene sentido hablar de “cosas”, es decir, simbolizaciones derivadas de la representación pre-subjetiva. Desde aquí, Henry se propone como tarea desarrollar “una crítica radical del psicoanálisis, es decir, una determinación filosófica del concepto de inconsciente”³⁸⁴. A este respecto, todo comienza en la indicación de su supuesta “originalidad”, la que le sitúa aparentemente al lado opuesto de las filosofías de la conciencia, frente a las que quisiera situarse como su crítica y desmentido³⁸⁵. La crítica de Henry se sitúa todo el tiempo en esta confusión que hace derivar lo original de su apariencia, o más bien, en servirse de los modos de la representación para caracterizar a la inmanencia que escapa a toda iluminación del *ek-stasis*. Así molesta particularmente que el inconsciente freudiano solo aparece en la teorización como un elemento secundario³⁸⁶. Por eso la oposición a la filosofía clásica, la que asienta su preocupación en la “conciencia de los filósofos” criticada por Freud es solo aparente³⁸⁷: la conciencia no solo sería un presupuesto que se reproduce en la formulación freudiana de su inconsciente, sino que además comprendería de forma expresa el “punto de partida”, en tanto que el principio y el objetivo de todo no es otro que lo que se da a la conciencia y lo que de nuevo a esta puede tornarse comprensible, *traduciendo* a lenguaje de la conciencia lo que de otro modo permanecía oscuro.

Esa revisión y reformulación de los elementos inconscientes en el lenguaje de la conciencia la identifica Henry en los “pensamientos latentes”. Pero «semejantes contenidos no son inconscientes, no son subsumidos bajo este concepto, sino por cuanto carecen del ser-consciente en cuanto tal, de la *Bewußtheit* [o “conscienciabilidad”, “cualidad de ser o devenir conscientes”], ajenos como resultan a la conciencia en sentido ontológico»³⁸⁸. Contenido ontológico que le es privado en el momento mismo de su

³⁸⁴ *Op. cit.*, 304.

³⁸⁵ «La originalidad del psicoanálisis radica ... al rechazar toda aproximación conceptual –dada por especulativa– del inconsciente, en construir éste, a partir de un material patológico incontestable» (*ibid.*).

³⁸⁶ «el inconsciente no tiene otra existencia teórica que ésta: ser el único principio de explicación posible del material patológico» (*ibid.*).

³⁸⁷ «Se puede rechazar verbalmente una filosofía de la conciencia, pero toda la problemática psicoanalítica se asienta sobre la esencia previamente desplegada de la conciencia misma a la que dicha problemática pretende oponerse» (*ibid.*).

³⁸⁸ *Op. cit.*, 306.

exposición. “El concepto de conciencia es óptico y ontológico al mismo tiempo”³⁸⁹, y lo mismo vale para el de inconsciente, construido a partir de aquel. El concepto de inconsciente se construye siempre de forma negativa, en relación a la falta de conciencia, y con una indeleble remisión a los *data* de la experiencia clínica, es decir, el “material patológico”³⁹⁰. El propio Freud expresa que “el carácter consciente o inconsciente” de los procesos psíquicos investigados “no es más que secundario”, algo dependiente del *hecho* de que los pensamientos que los mismos “reflejan”, se recuerden o no³⁹¹. El inconsciente queda así totalmente desvirtuado por “una psicología grosera, envasada en la facticidad y el naturalismo”³⁹².

La realización (de deseos) es en efecto la fórmula hermenéutica básica de la interpretación de los sueños, pero ello supone también que se la considera la fórmula que prescribe la determinación ontológica del inconsciente freudiano. Determinación que, para Henry, al revestir la forma asignada se queda en meramente óptica. Pues la realización significa la *transformación* de las fuerzas inconscientes en algo distinto de lo que son, con el objetivo de coincidir o de ser asimilables en un mundo al que previamente se ha caracterizado de *real*. Así la realización de deseos, con el mecanismo que le sirve aquí de correlato, la *represión*, no es otra cosa que la tendencia del inconsciente hacia lo exterior a sí, abriendo el espacio que convierte la inmanencia que le es específica en una trascendencia, donde el problema de la relación con su producción queda, como en Schopenhauer, pendiente de un modo insuperable y condenado a comprenderse, como en este, en términos de *carencia* (de realidad). De este modo «lo más acá del mundo, es decir, lo inconsciente como tal, está separado de la realidad de tal modo que resulta ser deseo, y deseo sin fin»³⁹³.

En la concepción freudiana del deseo (*Proyecto...* de 1895 y en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*), este era formulado no tanto en relación a su cumplimiento sino más bien en su referencia a la *representación* de la satisfacción de la necesidad, de

³⁸⁹ *Op. cit.*, 305.

³⁹⁰ «el inconsciente ... en calidad de conciencia barrada [o sea, de la negación de la conciencia], sólo se entiende en relación con la conciencia representativa: viene a abolir su luz, pero le es inherente en cuanto tal, como su límite» (*op. cit.*, 309).

³⁹¹ 1917, *IP*, BN 2306, GW 304; cit. HENRY (1985: 307).

³⁹² *Op. cit.*, 307-8.

³⁹³ *Op. cit.*, 324.

tal modo que resulta él mismo representación y carencia. El deseo asocia representación y afecto. O como lo dice Henry, se convierte en “el retorno de un recuerdo”, en el que la “experiencia primitiva” no es el ser sino esta “experiencia primitiva de satisfacción”³⁹⁴. De esta manera, Freud rompe la escisión óntico-ontológica instituida por Heidegger al hacer del fundamento ontológico (el inconsciente, o más bien los procesos que aquí reciben tal calificación) el origen de la representación.

La representación, de hecho, en sentido estricto, es lo que “funda”, y no al revés. Podemos ver esta operación como una inversión del platonismo henryano, tomando la fórmula de Nietzsche. Pero en este punto nos basta señalar que Freud juega con un monismo ontológico que no corre parejas con su propuesta epistemológica, que es *a fortiori* dualista. La representación en lo neuronal es para Freud “descarga de afecto”, cumple el principio del placer que regula la vida psíquica mediante la generación de un “dos” a partir del cual tiene sentido hablar de una subjetividad latente que “desea”, es decir, que da un significado (representativo) a su afecto (necesidad).

La noción de “afecto” ejemplifica del mejor modo el nódulo de la polémica. “El afecto ni es inconsciente ni puede serlo”, para Freud, de tal modo que “el fondo inconsciente no es, en calidad de afecto, inconsciente”. Y sin embargo solo nos es “conocido” (a decir de Freud) por su “representación”. Esto es lo que hace que el afecto sirva de vía de acceso a las representaciones inconscientes. Pero Henry matiza: el afecto, al no ser “inconsciente” en el sentido freudiano (al no estar *más allá* de la representación, sino al acompañarla siempre, de forma inmanente), no ha sido en propiedad realmente “desconocido”; lo desconocido solo lo ha sido la representación asociada a él. En la represión, «el afecto no es suprimido sino cualitativamente modificado, deviniendo tal o cual tonalidad. Cuando éstas a su vez son prohibidas, reprimidas, se transforman en angustia»³⁹⁵. “Angustia” a la que Henry está tentado de llamar “su esencia”.

³⁹⁴ *Op. cit.*, 325.

³⁹⁵ *Op. cit.*, 327.

3.2.4. Conclusión: fenomenología y psicoanálisis

La propuesta henryana consiste en la anulación de la representación teórica: «sólo un pensamiento que opone deliberadamente a la representación, tanto a su fundamento como a sus formas, la efectividad de una *praxis*, puede sustraer el poder a la luz del *ek-stasis* a fin de proteger su posibilidad principal»³⁹⁶. Pero *praxis* no señala la resolución técnica del tipo de la desarrollada por el psicoanálisis, sino que se pone más bien en el sitio de las prácticas meditativas de origen místico-orientalista. Así nos ofrece el paradigma de las “1001 estatuas de Kanon Bosatsu”, pero bien podríamos valernos de cualquier ejemplo en el que lo esencial escape a la comprensión del intelecto, ya que en rigor «sólo constituye un problema para el pensamiento que pretende tener y conocer todo en su espacio, cuando es dándole la espalda a este pensamiento como hay que intentar captar el poder en su capacidad indefinida de reproducción, es decir, en su esencia misma»³⁹⁷.

Y solo queda por aclarar lo que vuelven a estas prácticas *fenomenológicas*. En rigor, lo que le da su estatuto fenomenológico a la fenomenología henryana (o a la inversa), es la esencia misma de “la cosa”. La esencia, como posibilidad, no es otra cosa que posibilidad *de la representación*³⁹⁸. No la representación, sino su posibilidad. No su fulguración en el *ek-stasis* de la representación subjetiva, sino su *esencia*. Y esta posibilidad última no es otra que la afectividad que retorna a sí misma: tal es el modo como lo no representable se manifiesta en su esencia. Solo el afecto carga con esta potencialidad inmanente a la realidad toda; él es su esencia.

El afecto siempre se siente, luego es propiamente consciente. En cambio, lo que es inconsciente es su *representación*, a él ligada. Precisamente la representación es lo inconsciente, no el afecto. Esta “idea”, que para Henry constituye una “aberración”, constituye el núcleo del concepto freudiano de inconsciente, núcleo que desdice la lectura vitalista de Henry. La noción de afecto y la de pulsión están, en consecuencia, totalmente distanciadas. La pulsión (la cosa) es siempre inconsciente: o mejor, está *más allá* de la

³⁹⁶ *Op. cit.*, 346, cursiva nuestra.

³⁹⁷ *Op. cit.*, 347.

³⁹⁸ «no es un mundo y no se constituyó como tal más que aquello a lo que tengo por principio una posibilidad de acceso» (*op. cit.*, 348).

cuestión conciencia-inconsciencia; mientras que la representación o idea puede ser consciente o inconsciente en función de su pertenencia a uno u otro sistema. El inconsciente, en cierta medida, puede llegar a “conscienciarse” al ser representado, precisamente porque se compone de representaciones. La *energía* que atrapa a una idea en uno de los dos sistemas parece que es la pulsión. Por fin, pulsión y afecto se reúnen: la carga afectiva que, por estar allende la distinción consciente-inconsciente, participa (impropiamente) de ambos. La distinción entre sistemas tiene que ver, exclusivamente, entre *representaciones* o ideas; así pues, como dice Lacan: entre significantes³⁹⁹.

El uso de las expresiones “afecto inconsciente” y “emoción inconsciente” se refiere, en general, a los destinos que la represión impone al factor cuantitativo del impulso instintivo ... Así, pues, no puede acusárenos de inconsistentes en nuestro modo de expresarnos ... aunque nuestra forma de expresión sea irreprochable, no hay, estrictamente hablando, afectos inconscientes, como hay ideas inconscientes. En cambio, puede haber muy bien en el sistema *Inc.* productos afectivos que, como otros, llegan a ser conscientes ...⁴⁰⁰

La crítica de Henry presenta dos ataques fundamentales: i) de un lado, el modelo de inconsciente; ii) de otro, la cuestión sobre el fundamento irrepresentado de la representación. Ambos aspectos han sido profusamente tratados por Freud: el primero tiene que ver con su rechazo de la idea del inconsciente como *alter ego* de la conciencia, que lo sitúa en el problema sistémico del rechazo de la idea de “subconsciente”. El segundo se posiciona en el espacio de la situación problemática de la pulsión de muerte, justo “más allá” de la ley que determina la vinculación íntima entre representación y

³⁹⁹ “La significación de la palabra” está “ausente de lo imaginario como tal: de ahí a crearla y llamarla inconsciente” (*op. cit.*, 315). En otras palabras, que todavía no hace falta que nos especialicemos en Lacan: el “inconsciente” es el nombre que Freud y los psicoanalistas dan a “algo” que no existe, que está más allá de la observación y, por ende, hemos de suponer ajeno a toda posibilidad de comprensión. Pero Henry se ve forzado a admitir que, en su afán por descubrir este significado supuesto, la palabra “inconsciente” nombra “algo”, aunque será entonces el “significado” dado a esa voz el que se entiende que se impone desde un ámbito que le es ajeno y cuyas determinaciones, más bien, encubre³⁹⁹. El inconsciente freudiano “encubre” a aquello que pretende nombrar.

⁴⁰⁰ 1915, I, BN 2068. «Der Gebrauch der Ausdrücke „unbewußter Affekt und unbewußtes Gefühl“ weist überhaupt auf die Schicksale des quantitativen Faktors der Triebregung infolge der Verdrängung zurück ... Dem Sprachgebrauch ist also die Konsequenz nicht abzustreiten ... Streng genommen und obwohl der Sprachgebrauch tadellos bleibt, gibt es also keine unbewußten Affekte, wie es unbewußte Vorstellungen gibt. Es kann aber sehr wohl im System *Ubw* Affektbildungen geben, die wie andere bewußt werden» (GW 276-7).

proceso psíquico (inconsciente), o sea más allá del principio del placer. La concepción freudiana del deseo como *Wunscherfüllung* dispone la problemática de un “más allá” que reinterpreta el problema hermenéutico de la pesadilla, que redefine el concepto de pulsión en torno a la operación de retorno de lo orgánico a su posición original inanimada. Entre estos dos márgenes se delimitan la consideración freudiana de la filosofía.

La tesis que Henry sostiene busca situar a Freud en la línea de la filosofía concienzialista, bajo el lema de que hace falta presuponer una conciencia para formular con coherencia un inconsciente. Aquí emerge con una importancia doble la figura de Schopenhauer: él había sido capaz de desarrollar una filosofía que dejase de lado la representación como *lo otro* de la vida, en la medida en que solo esta sería lo autopoiético (expresión que Henry no utiliza). Pero Henry hace caer a Schopenhauer en contradicciones flagrantes, fundamentalmente en lo que formula como una *aporía*: la de la relación entre la representación y la voluntad. La vida no es vida, no es este principio autofundante y fundador de toda la realidad, si no se puede explicar la relación entre estas dos instancias en razón de su mutua dependencia.

Nietzsche será ese autor que el psicoanalista no alcanzó a comprender, y Schopenhauer aquel con el que sin embargo se encontró, precisamente en razón de sus incomprensiones. En cambio, el “eterno retorno de lo mismo” nietzscheano, sí presenta una crítica expresa a la representación, al menos en su lectura fenomenológica, tomada por Henry de Heidegger, como “exceso de ser” condenado a volver a sí.

Estas dificultades son las que relacionan al psicoanálisis con el idealismo alemán, “incapaz de fundar el principio sobre el que descansa”⁴⁰¹, buscándolo en una filosofía de la naturaleza que solo acaba afirmando “la inconsciencia de la pro-ducción”, o sea “la inconsciencia de la conciencia”, que no es capaz de afirmarla sino como un “enigma”: “esa creación se ignora a sí misma y descubre su producto, lo que está ahí, lo que permanece ante ella”⁴⁰².

Entonces la única forma de manifestación, el único “hecho” que encontramos en el mundo, aparece en el mundo como consecuencia de una ficción. Henry nos remite aquí a *La gaya ciencia*: “comprender la teoría desde el arte, y el arte desde la vida”. Pero se le escapa gran parte de su sentido al no poder dotar de contenido a ese término intermedio

⁴⁰¹ HENRY (1985: 312).

⁴⁰² Henry remite a SCHELLING (1800).

que es el arte, en rigor el punto arquimédico fundamental: el arte es el lugar donde la realidad se crea, y así aparece (vida) tanto como se comprende (ciencia).

Pues ni siquiera Descartes había sido capaz de recoger la profundidad y originalidad (en sentido tanto histórico como ontológico) con que había introducido el *cogito* en la filosofía⁴⁰³. Vamos entreviendo desde ahora que el *error* al que de continuo nos remite Henry tiene que ver a la vez con dos planos de realidad que sin embargo se reducen a un solo problema, pues lo característico de la *vida* para Henry será, como lo expondrá unas páginas más adelante, que ella prosigue “su obra en nosotros”, con independencia de que se la capte con mayor o menor fortuna o refinamiento⁴⁰⁴. La vida es lo que “se deja ver” – o esa es la posibilidad de fundar en ella una fenomenología– en nuestros pensamientos, aunque la nieguen, o en el folklore y la mitología, aunque no medie en ellas la reflexión. La vida es lo fatídico, en su sentido trágico, aquello de lo que no se puede escapar y que eternamente retorna, que vuelve continuamente a sí como “la esencia continuamente viva de la vida”. Y por todo eso debe erigirse como el tema fundamental de la filosofía, cuya tarea “inevitable” consiste justamente en este “retorno al comienzo” que significa el *cogito*.

Recordemos el sentido que tenían estos sentimientos en Nietzsche: el desagradable eterno retorno a sí de aquello que, en exceso, no puede escapar de sí. De nuevo sucede que “ese modelo que se dice científico y construido por completo a golpe de hipótesis no es más que la traducción inconsciente de la vida fenomenológica absoluta”⁴⁰⁵. Esta “vida fenomenológica absoluta” ha sido sin embargo contemplada por Freud como “sentimiento yoico” (*El malestar en la cultura*, 1930). Y en cualquier caso es algo que, debemos señalar, no tiene que ver, en el planteamiento freudiano, con la diferencia consciente-inconsciente, sino con el yo, y en particular con su constitución narcisística: «Tratándose de la pulsión, la fuga resulta ineficaz, pues el yo no puede huir de sí mismo».⁴⁰⁶

⁴⁰³ «Según Descartes, “yo pienso” significa todo menos pensamiento. “Yo pienso” quiere decir vida, aquello que el autor de la Segunda Meditación denominaba el “alma”» (*op. cit.*, 23).

⁴⁰⁴ *Op. cit.*, 30.

⁴⁰⁵ *Op. cit.*, 328.

⁴⁰⁶ 1915, *R*, BN 2053; cit. HENRY (1985: 330). «Im Falle des Triebes kann die Flucht nichts nützen, denn das Ich kann sich nicht selbst entfliehen» (GW 248).

El desdoblamiento es real. Sin embargo, a diferencia de lo que supone Henry, el desdoblamiento no deja de sí ningún “inconsciente de la conciencia”. Lo que deja, por el contrario, son más procesos. La tesis de que el inconsciente es en realidad un *alter ego* de la conciencia es un presupuesto de Henry, excluido de raíz por Freud. Pero la crítica henryana juega con ello: el inconsciente es en realidad un alter ego de la conciencia, una segunda conciencia, y como tal todo proceso no es sino una proyección consciente que escapa a lo fundamental de esta, su centralidad ontológica, que le impide, al parecer, acceder a la representación.

3.3. El problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica (Gadamer)

¿Qué hacer con la buena voluntad —condición del consenso e, incluso, del desacuerdo— cuando se pretende integrar una hermenéutica psicoanalítica en una hermenéutica general? Pues eso es lo que propuso el profesor Gadamer ayer por la tarde. ¿Qué es la buena voluntad para el psicoanálisis o, simplemente, para un discurso similar a éste? ¿Bastará, como parecía pensar el profesor Gadamer, con una mera ampliación del contexto interpretativo o se necesitará, por el contrario, como tiendo más bien a pensar, una ruptura o una reestructuración general del contexto y del propio concepto de «contexto»? No me estoy refiriendo a ninguna doctrina psicoanalítica, sino sólo a una cuestión que vendría determinada por la posibilidad del psicoanálisis, a una interpretación elaborada por este último. Dicha interpretación estaría quizás más cerca de la interpretación de tipo nietzscheano que de cualquier otra tradición hermenéutica ...⁴⁰⁷

De los tres autores que comentamos aquí, Gadamer es el único que no le ha dedicado una obra específica a Freud ni al psicoanálisis. Vemos y sabemos que la lista de “rechazos” que ha recibido el psicoanálisis por parte de la filosofía es múltiple y variada: desde razones epistemológicas, ontológicas o meramente morales o estéticas. Sin embargo, tenemos en Gadamer un caso verdaderamente excepcional: poco o nada

⁴⁰⁷ DERRIDA (1981).

interesado por el psicoanálisis, interviene en la disputa como requerimiento externo. Por ello, crítica o no, la recepción gadameriana del psicoanálisis demuestra el reconocimiento pleno de la incumbencia de la obra de Freud en el discurso filosófico.

A menudo se ha indicado que la vía “preferible” para el psicoanálisis sería la de la hermenéutica, situación que le aproxima a la filosofía, como si se estuviese ahogando y necesitase urgentemente una salida. Ateniéndose a las críticas que las aspiraciones científicas de Freud han recibido por parte tanto de partidarios como de detractores a sus posicionamientos generales, los autores que han tratado estos problemas tienden a retomar el giro lacaniano del psicoanálisis y proponer para él “un nuevo texto que ya no hablaría de epistemología y psicoanálisis, sino de ética y psicoterapia”⁴⁰⁸. El psicoanálisis se hace importante para la hermenéutica a partir de la obra de Lacan y sus flirteos ontológicos con el pensamiento heideggeriano, pero ha recibido igualmente el impulso de autores diversos como Ricoeur, Habermas o el propio Gadamer. La visión de Freud como “intérprete” es una constante en la filosofía del siglo XX. Los trabajos de Habermas y de Ricoeur han desarrollado ya cierta andadura en esta perspectiva.

Es verdad que en Freud no encontramos sino raros fragmentos de una reflexión sobre el lenguaje como tal, al menos al nivel de lo que posteriormente nos presentará Lacan. Sin embargo, es obvio que en un proceso terapéutico que se da a sí mismo el nombre de *talking cure*, su creador no puede soslayar completamente la pregunta por este *talking*. No es lo único: los textos sobre afasia o incluso sus indagaciones sobre el chiste, la formulación retórica de los productos de la deformación onírica o la mera problemática del simbolismo revelan que en Freud sí existe una preocupación sobre el lenguaje, como tendremos ocasión de ver al inicio de nuestra presentación de Lacan, cuya influencia ha dejado sentir, ya, Ricoeur⁴⁰⁹. En cualquier caso, la preocupación freudiana por el lenguaje a penas sí excede los límites de lo que tiene que ver con la relación entre la palabra y la

⁴⁰⁸ FERNÁNDEZ (1998: s. p.).

⁴⁰⁹ HERRERA GUIDO (2002: 187): «No obstante los obstáculos expuestos para que la hermenéutica logre ser el modelo epistémico que conviene al psicoanálisis, como sostiene Ricoeur, considero que la hermenéutica requiere superar la añeja concepción del inconsciente, y acercarse a la concepción lacaniana-freudiana del inconsciente estructurado como un lenguaje. La hermenéutica debe privilegiar el equívoco, la ambigüedad del lenguaje, la función de una poética del significante, la forma en que trabaja el inconsciente y su interpretación, donde se encuentran la asociación libre del analizante y la atención flotante del analista. Conviene que la hermenéutica renuncie a darle significados al discurso del inconsciente, para evitar clausurarlo, en lo que tiene de no-saber, pues es la ambigüedad propia del lenguaje la causa del inconsciente».

imagen. Así lo encontraremos expuesto en los textos metapsicológicos: en tanto que la palabra está neuronalmente vinculada a la imagen, la evocación de la imagen es algo que el yo solo puede hacer, de manera terapéutica, a través de la palabra. ¿Pero justifica esa transformación que lo comprendamos como una hermenéutica? ¿Qué tipo de saber es el psicoanálisis y dónde descansa el conflicto?

3.3.1. La interpretación y la hermenéutica: el problema de la comprensión

Hemos detenido el capítulo anterior en el punto en que el inconsciente se verbaliza: ese es el comienzo del psicoanálisis como tal, pero el lenguaje juega pronto de este modo para Freud un papel complejo. Parafraseando a Lacan, desde el momento en que se habla, hay un sujeto que habla, hay un yo que se enfrenta al maremágnum de contenidos bajo las preferencias lingüísticas. El trabajo del análisis como reformulación lingüística, como *talking*, o sea, en cierto modo, como charla, implica la necesidad de verbalizar correctamente los pensamientos inconscientes por los que el yo se encuentra apresado, de manera que se produzca la inversión de su relación original. El objetivo de la terapia psicoanalítica, visto desde los ojos de la segunda tópica, consiste en devolverle al yo las amarras del caballo desbocado que lo arrastraba indefectiblemente al abismo (*El yo y el ello*). Una concepción semejante no puede revestir demasiado atractivo para un autor cuyas fuentes beben de Heidegger, pues lo esencial de una reflexión sobre el lenguaje en psicoanálisis descansa en que lleva siempre implícita la referencia al sujeto que se dice a través de él. El hablar en psicoanálisis, aunque solo fuera por el carácter fuertemente autorreferencial del discurso del paciente, es un hablar de, desde e incluso para sí mismo, de modo que no se puede prescindir la referencia esencial a ese sujeto emisor, receptor y objeto o mensaje de esa palabra.

Gadamer nos hablará de una concepción del lenguaje que fundamenta la comprensión esencial de los hablantes, pero pese a las apariencias originales, no puede estar más alejada de esta concepción del lenguaje que crea y funda a las subjetividades *que lo sustentan*.

El acercamiento gadameriano al psicoanálisis está mediado por el siguiente esquema:

- i) todo parte del análisis crítico de la hermenéutica romántica; esta se formulaba en torno a un sentido subjetivo del productor/intérprete, heredero de la tradición concienialista kantiana (estéticas del genio inconsciente).
- ii) la crítica heideggeriana del sujeto de conocimiento presenta a Gadamer una tarea o propósito para “su” hermenéutica: la de devolver a la comprensión la preeminencia ontológica que le corresponde. La disputa se anuda, pues, en torno a los parámetros que vimos que definía Ricoeur (comprensión y hermenéutica, explicación y ciencias naturales);
- iii) desde la comprensión, en principio tomada en el sentido heideggeriano, Gadamer acabará fundando la noción de “diálogo”, que pone en juego una concepción normativa de la comprensión, sin que esta pierda aparentemente la estela de su supuesta “facticidad”. Es el diálogo, pues (y no la comprensión), el que se convierte en el principio equivalente, para las ciencias sociales, del método nomotético-deductivo para las naturales.
- iv) de lo que se deduce la posición “dogmática” del psicoanálisis en tanto que *ciencia social* o “del espíritu”, que en cambio no ha sabido respetar los principios que rigen para su “esfera” de saber: según Gadamer, la escucha mutua y entre iguales.

La interpretación psicoanalítica está por esencia mediada técnicamente, tiene un objetivo específico y es depositaria de un saber previo, lo que imposibilita las claves del diálogo tal y como son reivindicadas por la hermenéutica “filosófica”. Esto, lejos de manifestar la inutilidad del psicoanálisis para el planteamiento hermenéutico, lo sitúa en la órbita del “otro” hermenéutico de la propuesta de Gadamer: a saber, el romanticismo o la “hermenéutica romántica” y sus concepciones historicistas y estéticas, temas del primer *Verdad y método*.

Sin necesidad de extendernos, ya vimos cómo el espacio reflexivo del siglo XIX alemán está en gran parte focalizado en la cuestión del monismo y el dualismo epistémicos, reflejo de la división radical psico-somática de ascendencia platónica y consolidada por el cristianismo. Gadamer se sitúa aquí en el extremo opuesto de la disputa, diríamos, al que ejemplificaba la exposición de Assoun del marco epistemológico freudiano. Gadamer acepta la elección dualista de los historicistas alemanes, a cuya

tradición, con matices, se acoge (Rickert, Dilthey), para introducir solamente el “giro ontológico” heideggeriano, según el cual el fundamento originario del conocimiento (de todo conocimiento, da igual a tal respecto que sea en el espacio de lo natural o de lo social) descansa en la estructura fenomenológica común a toda existencia individual (humana): el ser-ahí/estar ya comprendiendo. La comprensión es, pues, previa a la posición entre el sujeto y el objeto característica de la relación de conocimiento y es así más original u “originaria”, en el sentido de que lleva la marca del “origen”. Heidegger pretendía, a partir de este movimiento, recuperar lo que había sido olvidado por la “metafísica de la subjetividad” moderna, especialmente por el pensamiento ontológico de corte cartesiano-kantiano. Ningún sujeto abstracto funda ni puede fundar; la subjetividad no forma parte de las categorías estructurales de la existencia.

El ser sujeto, lo mismo que la introducción del método, son solo interferencias derivadas del saber científico, en el que impera el ordenamiento del ente en tanto que ente, que es lo que se consume en la concepción kantiana del conocimiento como “conocimiento *del* objeto”. Por ello, para Heidegger, el primer punto de una indagación fenomenológica sobre el sentido del ser implica la precisión de la “diferencia óntico-ontológica”: diferencia entre planos de realidad que, lo hemos visto (*supra*: epígrafe sobre Henry), no deja de reproducir el dualismo epistémico; o por decirlo de manera más “radical”: eleva al plano ontológico la distinción que hasta el momento se había conformado a su “mera” consideración epistémica. Hemos visto que el naturalismo freudiano bebía sus fuentes de esa realidad que solo podía ser una y era la que coincidía con las descripciones de la ciencia, donde ciencia era ciencia natural. Con Heidegger recuperamos una visión parecida, solo que formulada en el otro extremo de la confrontación: esa realidad *que es* una, y como tal funda, trasciende los parámetros de la ciencia natural y, por lo tanto, no puede ser accedida por los parámetros epistémicos de esta. Por eso la ontología heideggeriana se aviene tan estrechamente con el pensamiento fenomenológico de la religión, lo mismo se trate de un Bultmann que, más recientemente, un Henry. Y es que la búsqueda heideggeriana del “origen” nos conduce de algún modo, por decirlo con palabras de Freud, al “descubrimiento” de la esencia *animista* de la realidad que (nos) constituye.

3.3.2. La “cura por la palabra” y su relevancia hermenéutica

El intento por incluir al psicoanálisis en una “teoría general de la interpretación”, o sea en concebirlo como una hermenéutica, no es ni mucho menos novedoso. Los trabajos de Habermas y de Ricoeur han desarrollado ya cierta andadura en esta perspectiva. Entre los propios psicoanalistas es muy querida la postura que acoge con cierta parsimonia las críticas procedentes de una ontología como la de Heidegger, toda vez que se preocupan más por retomar el “giro lacaniano” del psicoanálisis; y más particularmente en la posibilidad de conformar, otra vez, “un nuevo texto que ya no hablaría de epistemología y psicoanálisis, sino de ética y psicoterapia”. La obra de Derrida es quizás el mejor referente de este posicionamiento: allí donde el saber afirma la posición fundacional, no solo del sujeto, sino del sujeto *de deseo*, con toda su polisemia, no corresponde hablar de epistemología sino por cuanto primero la hemos reducido a una “ética”, en la que se comprendan los límites y propósitos de semejante situación “fáctica”. Solo una propuesta teórica semejante es capaz de hacer confluir las exigencias de ambos planteamientos en la reconciliación que produce el encuentro con la supresión (como *Aufhebung*) de los obstáculos respectivos. Hablar de ética es, en suma, una invitación a que renunciemos al naturalismo freudiano, pero también a las concepciones dialógicas de la comprensión heideggeriana desplegadas por Gadamer.

De lo poco que Gadamer escribe sobre psicoanálisis, resaltan unas páginas en las que perfila los límites de su noción de “diálogo”. El texto en realidad se llama “la curación por la palabra” y comienza con el reconocimiento de este lema psicoanalítico como *fenómeno hermenéutico relevante*. En este punto, cita los precedentes de J. Lacan y P. Ricoeur⁴¹⁰. También habríamos de añadir la obra de Habermas (*Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971), por cuya comprensión de la tarea crítica de la filosofía está muy condicionada la percepción gadameriana del psicoanálisis. En concreto encuentra allí las tesis que conducen a la idea de una “analogía entre enfermedades del espíritu y enfermedades de la sociedad”, con la que se inicia nuestro debate:

⁴¹⁰ Para RICOEUR, remite a sus textos: (1965), (1969) y (1973). De Lacan, mucho más parco, menciona los *Escritos*.

La situación del científico social ante la sociedad no es comparable a la del psicoanalista ante su paciente. Una crítica de la ideología supuestamente exenta de cualquier preocupación ideológica no es menos dogmática que una ciencia social “positivista” que se presenta como una técnica social.⁴¹¹

Por encima de la “trampa” argumental de Gadamer (si la cura por la palabra es un fenómeno hermenéutico relevante, lo es más allá de que se pueda establecer o no una analogía con la situación epistémica de las ciencias sociales; la crítica, en este sentido, va dirigida contra Habermas y no contra Freud), nos encontramos ante el rechazo más o menos explícito de las pretensiones de autonomía epistémica del psicoanálisis.

Primero tenemos la curación como “fenómeno hermenéutico relevante”; fenómeno que además dispondría de sus propios fundamentos. Pero es con respecto a estos fundamentos donde tocamos el problema: no le parece a Gadamer que la misma disciplina teórica que sirve de fundamento a las ciencias sociales, pueda servir también al psicoanálisis.

Para que pudiera ser así, deberíamos poder comparar la sociedad con un “enfermo”, de donde saldría la comparación entre el científico social y el psicoanalista. Gadamer pone ya contra las cuerdas las nociones psicoanalíticas al proyectarles los valores de la prioridad ontológica del diálogo: todo conocimiento fundado en la relación con un “enfermo” acarrea el riesgo de subjetivismo y relativismo, donde prevalece la posición “del que sabe”. La aspiración universalista de lo social queda suprimida por el “dogma” científico-técnico.

La reflexión por la técnica ocupaba un espacio fundamental en la filosofía de Heidegger. Sin ir más lejos, constituía el núcleo de su crítica a los “-ismos” (incluido el existencialismo) como actualizaciones de la metafísica, estaba en el corazón de sus análisis a la filosofía de Nietzsche y ha sido un concepto tomado como referencia por aquellos psicoanalistas que han querido descubrir en Heidegger un concepto de verdad que reflejase lo que ocurre en la clínica. Sin embargo, la comprensión gadameriana de la “técnica” psicoanalítica solamente tiene en cuenta su consideración en tanto que correlato

⁴¹¹ GADAMER (1960: 116).

positivista de ese “prejuicio dogmático”, característico del discurso científicista, que es el de la carencia de propios prejuicios⁴¹². De este modo, la crítica gadameriana, dependiente de la polémica con el romanticismo, no tiene en cuenta que también la condicionalidad de la técnica tiene que ver con la *aplicación* de los aspectos prejuiciosos inherentes a la posición desde la que *se habla*. De otro modo: la defensa gadameriana del prejuicio tiende a la protección de la validez de los aspectos que encuentran su coherencia interna en la propia *tradición*. Pero esto nos llevaría demasiado lejos en la confrontación con Gadamer. Quedémonos con el paralelismo que se evidencia entre la noción psicoanalítica de “técnica” y el “concepto” gadameriano: la técnica, en efecto, es algo que se revela en la evolución del psicoanálisis, condiciona su propia comprensión, llega incluso a fundarlo (en su origen, el psicoanálisis no es sino la técnica de análisis mediante la escucha⁴¹³) y se transforma a lo largo de sus distintos períodos no menos que el “concepto filosófico” gadameriano. La técnica, por último, es la consecuencia, y no la razón, del encuentro con el paciente, como atestigua la génesis de la *talking cure*. Lejos de ser una imposición dogmática rígida, sitúa al médico en su auténtica facticidad de psicoanalista: momento crítico de decisión en el que se encuentran toda la tradición frente al enigma que puede volver a trastocarlo. La técnica es técnica *interpretativa*, y debe ser por ello subsumida a los “intereses” de la interpretación, que delimitan la validez objetiva de la técnica en cuestión. Semejante sentido está lo suficientemente claro en la evolución freudiana, y se continúa de forma explícita en la confrontación lacaniana con el freudismo de su época. Tanto la teoría como la práctica psicoanalíticas viven en la continua reflexión sobre la técnica; parece aventurado tachar de “dogmático”, sin más análisis, a un “prejuicio” semejante.

Sin embargo, estos argumentos son los que le sirven a Gadamer para recoger el testigo derridiano y proteger al mismo tiempo la independencia de la hermenéutica frente a esta suerte de “desafío tecnicista” que plantea la experiencia del psicoanálisis. Cita a tal respecto *La escritura y la diferencia*. Para Gadamer, la hermenéutica no debe confundirse con esta deconstrucción del “sentido” en la “*écriture*” (y añade además que “con permiso

⁴¹² Gadamer defiende su propia concepción del prejuicio considerado en relación a la estructura ontológica de la comprensión, que por su parte Habermas también tacha de dogmática.

⁴¹³ ASSOUN (1993: 304 ss.).

de Nietzsche”)⁴¹⁴ porque entiende que para esta, para la hermenéutica, “toda labor de conceptualización persigue el consenso posible”⁴¹⁵.

Nueva noción, por lo tanto, escondida hasta ahora. “Consenso” se presenta aquí como la continuación *natural* de lo dicho acerca de la conversación y el diálogo; en última instancia, impedirá la concepción del psicoanálisis como hermenéutica filosófica. Pero esta estratagema no hace sino reproducir lo que ya había formulado Habermas acerca de la ambigüedad del interés emancipatorio del psicoanálisis⁴¹⁶. Se ve enseguida el sentido de la oposición: el psicoanalista no tiene un interlocutor *real*, es decir: un interlocutor que pueda contradecir sus interpretaciones. Resalta también la diferencia con respecto a la formulación dialógica de la filosofía⁴¹⁷, pero no se ve tan clara la analogía con la *traducción* textual –más allá de las posibles disputas que hayan podido darse entre el traductor y el autor, pero esta no describe la situación habitual–, cuya referencia preside todo el hilo argumental de la filosofía hermenéutica gadameriana. Si la hermenéutica tiene por modelo la referencia al enigma oculto en el texto (hacia el que tiende la estructura pre-comprensora del *Dasein*: la pregunta por el sentido del ser), entonces la noción de consenso debe *a fortiori* verse afectada.

Es ahora cuando nos vemos obligados a aceptar con el propio Gadamer que la ruptura en el sentido, que no opera el psicoanálisis –sino al que solamente apunta–, tiene la vocación de recuperarlo (es decir, su unidad, la del sentido quebrado), y hacer partícipes así a los dos interlocutores de un “consenso posible” que, por ideal (regulativo-técnico) jamás llegará a darse. Por otra parte, el mero hablar, como dice Gadamer, presupone esta vocación de consenso. Descubrir que no se habla de lo mismo, que uno mismo no sabe de qué habla, y que la respuesta del interlocutor está condenada a caer en la misma sofisticada vacuidad, es un elemento situado en la senda del consenso, que presupone la exigencia de autocrítica y el reconocimiento del prejuicio: no solo hay que tener en cuenta, en el psicoanálisis, al analista; el hablante por antonomasia, y el que se debe transformar, y también el objeto de su estudio y objetivación, es ante todo el enfermo: la circularidad recae continuamente sobre él, y la palabra que le llega del médico no tiene

⁴¹⁴ GADAMER (1960: 116).

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ HABERMAS (1970).

⁴¹⁷ GADAMER (1986: 195-201).

más autoevidencia, ni le llega de forma más clara, que la que él mismo formula. En cierto modo, se ha tratado todo el tiempo de la ejemplificación más radicalizada posible del modelo gadameriano del diálogo, solo que el psicoanálisis nos descubre una especificidad de esta radicalización: que es en el hablar, y en el hablar de uno mismo, en el que el sujeto se objetiva y puede ejercer la ruptura *crítica* que significa el reconocimiento del propio prejuicio.

El “otro” que es el psicoanalista sirve como *instrumento* que posibilita esta objetivación necesaria a la efectiva transformación. La transformación es siempre la de un sujeto, y por lo tanto no se puede utilizar el valor de semejante consecuencia del diálogo sin tener una teoría al respecto, y esto es fundamentalmente lo que nos aporta (lo que a la hermenéutica le aporta) la intromisión del psicoanálisis. Aquí hay un error que es en el que descansan la inmensa mayoría de las incomprensiones acerca del alcance hermenéutico del psicoanálisis: que la interpretación es algo que afecta, en cuanto técnica, al analista, sí, pero que descubre su alcance ontológico solamente en relación al enfermo.

En última instancia, es el enfermo el intérprete por antonomasia, tanto más cuanto que él constituye su propio texto, y de este modo, transformando (rescribiendo) el texto es como puede alcanzar a transformarse a sí mismo⁴¹⁸. Y ello no solo por la situación clínica estipulada por la técnica, sino porque aquel que habla, habla siempre de sí mismo. Es la mirada, tanto más que la voz, del psicoanalista, la que obliga al enfermo a descubrirse en su propio discurso y exponerse a una transformación sin la cual la palabra es mera palabrería irreflexiva, reproducción automatizada del síntoma. “Autocrítica” en psicoanálisis quiere decir capacidad de verse a uno mismo como a un otro al que criticar; “reflexión” quiere decir ante todo que esa palabra pronunciada le expone a uno ante sí mismo, obligándole a mirar.

⁴¹⁸ Idea directriz de nuestro capítulo 9 (especialmente a partir del epígrafe 9.3 –*cf. infra*, p. 555 ss.).

3.3.3. La incapacidad para el diálogo

Varias concepciones de la incompreensión nos sirven para pensar en la relación incompreensión-subjetividad, y lenguaje-comprensión; lo que puede servirnos como conclusión al capítulo sobre Gadamer, por diversos motivos: amén de por la profundidad y centralidad de estas reflexiones, sobre todo porque suponen un punto muy importante de contacto con el capítulo sobre Lacan.

Ya desde el primer momento debemos hacer notar que la propia expresión “capacidad para el diálogo” remite a una subjetividad que queda elidida en las propuestas de Gadamer⁴¹⁹: capacidad o incapacidad, ¿de quién? La capacidad para el diálogo tiene una importancia tal para la definición de “hombre” que Gadamer llega a concederle el estatuto de “atributo natural del ser humano”⁴²⁰: dada la definición aristotélica que nos remitía al lenguaje, y a la concepción gadameriana según la cual “el lenguaje se da sólo en el diálogo”⁴²¹. Tan es así que fueron los grandes “carismáticos del diálogo” (Gadamer cita los nombres de Confucio y Gautama Buda, Jesús y Sócrates⁴²²) los que tuvieron la posibilidad de cambiar el mundo en su profundidad. La relevancia filosófica de la “conversación” es un fenómeno que se destaca sobre todo a partir del romanticismo⁴²³: obras como las de Schleiermacher o Friedrich Schlegel oponían esta a un pensamiento “monologizado” en su sistematización, que consideraban cualidad funesta: «Cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan. No es la misma visión del mismo mundo, como pretende el pensamiento de los grandes pensadores con su esfuerzo conceptual y su teoría bien elaborada»⁴²⁴; de este modo ejercían una vuelta a las raíces de la filosofía en tanto estos autores “abogaron por una dialéctica que otorgaba un rango propio en la búsqueda de la verdad al modelo platónico del diálogo”⁴²⁵; como había

⁴¹⁹ GADAMER (1986: 203-10).

⁴²⁰ *Op. cit.*, 203.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Op. cit.*, 204.

⁴²³ *Op. cit.*, 205.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*

señalado Montaigne, hay aquí una creencia de que “el camino de la verdad es la conversación”⁴²⁶.

El problema es que, además de por la dualidad, lo que sobre todo define a la conversación es “el descubrimiento del misterio intransferible de la individualidad” (que marca la influencia reseñable de Kierkegaard en el pensamiento alemán del siglo xx), lo que a nuestro parecer exige elaborar una teoría acerca de quién habla en la conversación – y a quién, por lo mismo, transforma. En ello descansa la perentoriedad que hace posible el *sentido* de la conversación como continuación y descubrimiento: de otro modo hablaríamos de una necesidad lógica (racional) que se aviene mejor a los esquemas del pensador sistemático (“monológico”): «... es cierto que cualquier punto de vista humano tiene algo de aleatorio en sí. El modo como uno siente el mundo al verlo, oírlo y sobre todo gustarlo [nociones que apuntan a la “vivencia” (*Erlebnis*) romántica], es un secreto suyo intransferible ... Por eso la conversación con el otro, sus objeciones o su aprobación, su comprensión y también sus malentendidos son una especie de ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque del posible acuerdo al que la razón nos invita. Se puede concebir toda una filosofía de la conversación partiendo de estas experiencias»⁴²⁷.

Cuando Gadamer plantea una definición intuitiva de “conversación”, acude a dos elementos: i) que es una suerte específica de “proceso” (lo que le emparenta con Habermas); y ii) que se da “entre dos personas”⁴²⁸. La definición dice poco acerca del proceso, pero dice menos aún sobre la “persona” que lo configura: quedando, a nuestro parecer, incompleta. Si ahondamos en lo poco que dice Gadamer sobre estas “personas”, hallamos todo el tiempo referencias que la suponen en su plano consciente: así el propio hablante sanciona la relevancia de la conversación en la medida en que “hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”⁴²⁹; el “juego” de la conversación es el “vaivén” entre lo inconsciente y la conciencia, aunque esta formulación es estrictamente nuestra: «La conversación posee una fuerza transformadora ... Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso

⁴²⁶ *Op. cit.*, 206.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*

desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro»⁴³⁰. Podríamos traducir las palabras de Gadamer en el sentido de que la referencia al otro nos permite advertir esos elementos inconscientes que permanecen en nosotros y elevarlos al rango de la conciencia. Esto determina varias cualidades de la “verdad”: es una verdad de sí, que se ejerce y cumple una transformación, que a su vez se produce en un contexto concreto con un marcado tono afectivo –que entendemos que se puede extender, por asimilación, a otros contextos más neutros. Son las cualidades a que se refiere el filósofo romántico al referirse a la “verdad”. Nótese, además, cómo Gadamer funda la “verdad” de la conversación en la experiencia subjetiva: la “vivencia” romántica que criticara en *Verdad y método* aparece por todas partes, como un elemento indisoluble (y más que eso: fundamental) de sus postulados hermenéuticos.

Para que el hablante se transforme es preciso que al mismo tiempo constate que se ha transformado: se ha producido en él un movimiento que lo lleva a ser otro que el que era anteriormente, a la vez que ambos movimientos se cubren en un sí mismo, único, que es el que se transforma. No hay transformación sin escisión subjetiva: aquella que atestigua que soy el de hoy y soy el de ayer. El diálogo abre así a la duda acerca de la propia verdad: mi verdad se convierte de inmediato en la verdad de otro: el de mañana o, aún, el de hoy mismo; y de este modo es preciso que hable consciente de mi propia inconsciencia, o sin redundancias: de mi perentoriedad. Así se llega a la concepción de una subjetividad debilitada que no habla, sino que sirve de medio a medio del lenguaje, de la palabra que se dice a sí misma a través de él. Pero esa palabra no surge de la conversación, sino que encuentra en ella su verdad que, en todo caso, seguirá siendo perentoria. Y el sujeto se identifica especularmente con su palabra, hasta el punto de abocar en la concepción gadameriana de que la palabra se hace brotar a sí misma, expresión que no difiere esencialmente del sentido de la fórmula lacaniana que convierte la significación en el devenir de los significantes.

Pero, como vemos, sigue sin haber solución: la palabra que se pronuncia a sí misma (por eso para Lacan el sujeto era un significante más dentro de la cadena) sigue escindiéndose en el acto de pronunciar a las otras, y de este modo conserva todo aquello

⁴³⁰ *Op. cit.*, 207.

que Gadamer quiere erradicar con el sujeto: su posición relativa, la radicalidad de la incompreensión y la imposibilidad extrema de todo auténtico diálogo (mientras Lacan no tenía reparos en afirmar que el diálogo, como la relación sexual, “no existe”).

Gadamer analiza tres modelos de conversación “fallidos”⁴³¹:

a) en la *conversación pedagógica*, que es la que se da entre maestro y discípulo: el peligro está en la creencia por parte del que ostenta el rango superior, por el que debe mostrar que sabe más, y así elabora un discurso sólido y consistente, al modo de los sistemas “monológicos”. En general es esta una cualidad que adolece la vida académica actual, hasta el punto de reflejar la estructura de su crisis en la incapacidad dialógica del profesor, que a su vez halla su origen en “la estructura monológica de la ciencia y de la teoría moderna”⁴³².

b) en la *negociación* se niegan por principio los factores que definen una conversación. El objetivo no es la mutua *transformación* sino la búsqueda de la verdad como “equilibrio”: «... pero las personas que llegan en su intercambio mutuo a un equilibrio no quedan afectadas ni concernidas como personas, sino como administradores de los intereses partidarios que representan»⁴³³. Con todo, quizá por mor de la aceptación de Habermas, Gadamer concede el servicio que el “experto” hombre de negocios puede ofrecer como *modelo* al hermeneuta, en la medida en que “sabe superar las resistencias del otro que impiden alcanzar un equilibrio” –¿y no ve aquí el indicio de una *techné* de orden superior (y en cierto modo incluso mendaz)?–; lo que sitúa la relación con “el otro” en el término de una simetría entre negociación y conversación: «La condición decisiva es sin duda que se sepa ver al otro como otro. En este caso los intereses reales del otro que contratan con los propios, percibidos correctamente, incluyen quizá unas posibilidades de convergencia. En ese sentido la propia conversación de negocio confirma la nota general del diálogo: para ser capaz de conversar hay que saber escuchar. El encuentro con el otro se produce sobre la base de saber autolimitarse, incluso cuando se trata de dólares o de intereses de poder»⁴³⁴. Esta aceptación es muy curiosa y relevante, porque poco después va a negarle exactamente lo mismo al “experto” en psicoanálisis.

⁴³¹ *Op. cit.*, 203-10.

⁴³² *Op. cit.*, 207.

⁴³³ *Op. cit.*, 208.

⁴³⁴ *Ibid.*

c) en el *diálogo terapéutico*, y con más precisión, en el psicoanálisis. La “situación inicial” se organiza en torno a una “incapacidad para el diálogo” cuya recuperación denota el objetivo de la cura. Esta es en realidad la descripción que hace Habermas del asunto en *Lógica de las ciencias sociales*, pero no reproduce la situación tal y como la concebía, por ejemplo, Lacan (quien afirmará que el diálogo con el otro es un “imposible”), o el propio Freud (la curación nunca termina: la influencia determinante del inconsciente es una peculiaridad de la psicología “normal”, no exclusiva de los procesos patológicos): la soledad del individuo o el extrañamiento aun “en su propia morada” son condiciones “existenciales” inherentes a la subjetividad que configura el marco de las teorías y las relaciones en el psicoanálisis. En cambio, la posición de Gadamer es, lo sabemos, bien distinta: para la hermenéutica filosófica el “consenso” se sitúa como “situación inicial” y así ontológicamente anterior y vinculante aun respecto de los casos que considera “particulares” de disenso: «... justamente la insoportabilidad de esta escisión de la comunidad dialogal de los seres humanos le lleva [al neurótico] al conocimiento de la enfermedad y le conduce al médico ... Lo específico en la conversación terapéutica del psicoanálisis es que se intenta curar la incapacidad para el diálogo, que constituye aquí la verdadera enfermedad, mediante el diálogo»⁴³⁵. Sin embargo, el carácter claramente “aleccionador” de este hecho no debe extralimitar el valor del psicoanálisis para la hermenéutica filosófica: «... el psicoanalista no es un mero interlocutor, sino un experto que intenta abrir, frente a la resistencia del paciente, las zonas tabuizadas del inconsciente»⁴³⁶. El “trabajo común de ilustración”, de incontestable valor, no se puede sacar de un ámbito en el que el psicoanalista renuncia a su posición de interlocutor para convertirse en intérprete de lo que tiene delante: el “otro” del psicoanalista no refleja la importancia de la “escucha” que destacaba Gadamer en el hombre de negocios y hasta en el “político triunfador” (*supra*). Pero en esta afirmación, que Gadamer expone como si se tratara de algo perfectamente trivial, se están tocando nociones esenciales para el psicoanálisis, en particular la propia noción de *escucha*, cuyo valor terapéutico podemos considerar sin parangón anterior al propio Freud. El problema para Gadamer es que esta “escucha” psicoanalítica se expone con la intención de resolver una “incapacidad” que no está en uno sino justamente en “el otro”: la incapacidad de

⁴³⁵ *Op. cit.*, 208-9.

⁴³⁶ *Op. cit.*, 209.

escuchar aparece pues como una “incapacidad *objetiva*”, derivada del hecho mismo de la inexistencia de un lenguaje común: en la resolución de este problema se recupera la capacidad, y para ello no es preciso otra labor terapéutica que la de la traducción de un lenguaje desconocido (el del inconsciente) a otro próximo y habitual. Pero esto deja aún abierta la situación que entiende Gadamer que debe ser la que organice la existencia de la hermenéutica filosófica, a saber, no ya la incapacidad objetiva, relativa al distanciamiento de los lenguajes (merece la pena destacar esta equiparación entre lenguaje y objetividad: Gadamer volverá a ella en sus textos sobre el círculo hermenéutico⁴³⁷), sino una *incapacidad subjetiva*:

El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, ... que no es capaz de oír al otro. Este es, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre.⁴³⁸

3.3.4. *La estructura de la interpretación*

Respecto a la posibilidad de incomprensión entre traductor y autor, que describe una situación en que el interlocutor se desvanece, cabe señalar que en ello se halla un fenómeno comunicativo de gran relevancia filosófica, el del malentendido⁴³⁹. La interpretación no puede entonces acceder a la autonomía del fundamento porque, al equipararse con la traducción, rinde pleitesía a la verdad como correspondencia (verdad proposicional) que Heidegger critica en la noción de “enunciado” científico. La pregunta implícita por “otra dimensión” de la verdad es la que llama a la facticidad como “lugar” donde la verdad emerge, o de otro modo, se “descubre” (*aletheia*). El recurso a la pre-comprensión y a sus correlatos gadamerianos (prejuicio, comprensión, diálogo, consenso) pone así en primer plano la dimensión fenomenológica de la verdad.

⁴³⁷ GADAMER (1960: 63-70, 331-8).

⁴³⁸ *Op. cit.*, 209.

⁴³⁹ Un excelente ejemplo se encuentra en el relato de ALLEN (2007: 79-90): “Correspondencia: Para acabar con el ajedrez”.

Este fenómeno, extendido al espacio fundamental que pretende acaparar Gadamer, hace de la interpretación justamente algo distinto y opuesto a una “mera” traducción –que es como la entienden tanto Gadamer, como Ricoeur y hasta Habermas–: la interpretación se hace necesaria justamente porque no hay referencia a la que acudir, si no es de forma meramente indicial; de esta forma, lo que la interpretación sentencia es la imposibilidad “radical” de la traducción (del mismo modo que Lacan pronunció la imposibilidad del diálogo, correlato hermenéutico de su fórmula “la relación sexual es imposible”). No es ya que interpretar y traducir sean cosas opuestas sino, más aún, que la (necesidad de) interpretación atestigüa la carencia esencial de una traducción posible –mucho menos la de un consenso.

La noción de interpretación en psicoanálisis deviene entonces plurívoca, aunque podemos localizar dos polos fundamentales:

- i) La interpretación *del analista*-médico. Esta a su vez se distingue en varios aspectos, que podemos distinguir en dos nuevos extremos:
 - lo que *escucha*: la naturaleza de esta escucha: la atención flotante, la comprensión de la palabra, la espera a la palabra significativa.
 - lo que se plantea, la estrategia, *lo que se dice*: la interpretación tiene una función, que es la transformación. No hay interpretaciones verdaderas y falsas, tanto como interpretaciones adecuadas o inadecuadas. Las interpretaciones “verdaderas”, característicamente psicoanalíticas, las que ridiculizan los autores críticos con el psicoanálisis y que hasta se aprende en los manuales son solamente la idealización de un fenómeno que descubre determinadas regularidades en virtud de intereses que no deben perderse de vista; entre todos, uno vehicular: la transformación de que hablamos todo el tiempo. En este sentido, para la práctica es este un contenido muy perentorio, muchas veces contraproducente, al que la interpretación ni siquiera debe recurrir.
- ii) la interpretación del *analizado*-paciente. A Lacan no le gusta esta expresión, pero la referencia lingüística del modernismo “analizante” tiene implicaciones específicas que preferimos omitir en este apartado, y nos conformaremos con la expresión vulgar, aunque en todo caso preferiremos la voz “sujeto” para

referirnos al paciente. Decir que el paciente interpreta no es ningún disparate: de hecho no hay transformación posible si no se acepta que en última instancia es este el que debe conformar la palabra del analista con su propia palabra, llevando a cabo un perfecto ejercicio de traducción que no se debe desdeñar. Esta interpretación incluye diversos momentos, difíciles de distinguir en su totalidad:

- el paciente elige de qué hablar: hay ya una primera interpretación acerca de la situación analítica, de quién es el mismo y de lo que se espera de él.
- el paciente se ha expuesto a la situación analítica, pero para ello se ha dado antes el cauce de la “enfermedad”: esta será objeto de interpretación, pero es en sí misma interpretación de la situación analítica: se interpreta que el psicoanálisis es lo que se hace cuando se tiene este síntoma. Presupone asimismo un primer momento de autocrítica y reconocimiento.
- el paciente hace asociaciones. Esto es una consecuencia de la aceptación de las reglas analíticas, que debe entenderse como un primer momento de consenso. Pero a la vez señala la forma en que se elige el texto, y en este punto, la elección no es plenamente consciente, sino “libre”, lo que permite la auto-objetivación que dará lugar posteriormente a la transformación.

iii) por último, el objetivo del análisis puede describirse como un *aprendizaje*, esencial por cuanto el fin del análisis es imposible⁴⁴⁰. En última instancia es aquí donde reside la asimetría jerárquica denostada por Gadamer. El objetivo de la clínica no es otro que convertirse en analista, y analista quiere decir intérprete. Cuando uno se interpreta a sí mismo, la transformación a la que aboca no es la “cura”, sin más, en sentido médico, sino a la de su determinación ontológica como *intérprete* –y esto, además, siempre respecto a sí mismo. El analizado debe descubrir que su determinación ontológica (la interpretación) es una *tarea*, por eso se recusa toda separación entre teoría y praxis, y formula su verdad en la creencia de que todo ser solo se confirma en la afirmación de su

⁴⁴⁰ 1937, *ATI*.

llegar a ser: en lenguaje heideggeriano, la verdad de la ontología descansa en su facticidad; y esta nunca es definitiva, nunca puede darse por consabida, sino que describe el momento eminentemente perentorio característico de un “volver a empezar” siempre sin fundamento. Esto es, a nuestro entender, lo que debemos ser capaces de leer en la fórmula freudiana: “*Wo Es war, soll Ich werden*”.

En cambio, el diálogo sirve de analogía a la interpretación de un texto en la medida en que se ponen en confrontación dos universos cuya disparidad debe reducirse mediante el recurso a elementos propiamente ajenos al texto, pero sin los cuales este no sería comprensible, no ya para nosotros, sino en su propio contexto. Es decir, que a todo texto le es inherente un contexto, y en este podemos aislar las *referencias* a las que el texto apunta, como claves para la traducción; referencias estas que pueden ser reales, materiales (es decir, objetos) o simbólicas, lo que habitualmente denominamos *significados* (referencias a ideas).

Es preciso que exista “algo vinculante” para que pueda haber un “verdadero diálogo”⁴⁴¹. La lingüística ha tendido a separar radicalmente estas dos nociones, pero para el intérprete ideal, el traductor, resulta muy confuso partir de semejante distinción, ya que muy a menudo se va a encontrar con ideas nombradas en alusión a referencias (por ejemplo, la valentía señalando al corazón), o, en general, relacionadas de diversos modos entre sí⁴⁴². De hecho, en el lenguaje de los mitos, esta diferencia es totalmente inocua: donde la pureza se designa por referencia a la altura, la memoria, a las musas, etc.

La distinción fregeana, o su “sentido”, se enmarca en la continuación de la *crítica* kantiana de la epistemología (a Frege se le suele indicar como fundador de la filosofía analítica de la ciencia, de inspiración neokantiana), y así, depende de una distinción cuya originariedad ha sido puesta en cuestión por Heidegger. En *Ser y tiempo* critica la noción de verdad como correspondencia, porque la pretende posterior (ontológicamente) a la verdad como desvelamiento: es decir, como posición del sujeto *en* su verdad. La correspondencia es un momento particular, óptico, que puede o no darse: es el momento que caracteriza a la verdad con que juega la ciencia. Sin esta alusión heideggeriana a una

⁴⁴¹ GADAMER (1986: 195 ss.).

⁴⁴² NEGRE RIGOL (1992: 257-270).

verdad más profunda, radical, que la correspondencia, todo su armazón teórico sobre la radicalidad de la ontología se derrumba.

En tal caso, desde el punto de vista filosófico, y en particular, desde el punto de vista de la hermenéutica, ¿“correspondencia” quiere decir algo tan distinto del “consenso” gadameriano? En todo caso, podemos señalar las *dos formas de referencialismo* que a la sazón nos revela la comprensión del fenómeno hermenéutico:

- *transcendentismo*: decimos que la referencia “no insiste”, sino que “existe”: está fuera del ámbito del discurso, en un espacio de eternidad, pero que lo funda, y así, da sentido. El sentido se revela como el vínculo del mundo (en este caso, la transcendencia). El transcendentismo también podemos determinarlo como un “nihilismo de la referencia”: la referencia es un real imposible, en sentido lacaniano.
- *inmanentismo*: en este caso, decimos que la referencia “insiste”; lo que abre la posibilidad a una lectura doblada: por una parte, el sentido “no existe”, luego no “hay” propiamente sentido; pero ello es así porque el sentido coincide con la plenitud del mundo. No se trata de “cualquier” referencia, sino de aquella que funde el discurso y que sirva de *modelo*. Precisamente esta noción es la que queda arrinconada (Deleuze la sustituye por “simulacro”). Pero a esta acepción la vamos a llamar “nihilismo del sentido”, ya que la negación de *esta* referencia, no anula sino el sentido que anuda entre sí las diversas partes del mundo, del discurso; con esta operación, la referencia no se distingue de la palabra, el significante del significado, la palabra se convierte en cosa, y se hace necesario liberarse de la verdad como correspondencia.

Cuando Gadamer apunta la necesidad de “algo vinculante”⁴⁴³ para que pueda haber verdadero diálogo, lo que señala es la noción de *sentido*, en su caso, en oposición a la de *referencia*. Gadamer se sitúa, pues, en un *inmanentismo de la referencia*, según lo hemos formulado, en el que el “algo compartido”, lo contrastable y fundante, la referencia, no puede señalarse en sus últimas consecuencias, porque se trata de una totalidad que determina la facticidad de aquel quien habla: la *tradición*, que le antecede y le supera, tradición que es la única que ha podido traerle a él mismo a la existencia entre las

⁴⁴³ GADAMER (1960: 116).

palabras y las cosas (referencias). En esta segunda versión del referencialismo, la existencia de las cosas particulares se atestigua por su relación de sentido con un imposible general que lo rebasa. En cualquier caso, vemos que la problemática del *sentido* trae al ámbito ontológico la cuestión de la correspondencia (referencia) y se soluciona mediante dos posibles fórmulas de *participación en el ideal*, o *con respecto a*.

Aun en su naturalismo, la “recuperación del habla” que se pretende en psicoanálisis parece desdeñar toda pretensión de alcanzar una capacidad “natural”, en la que se detuviera el proceso; lo cual no significaría sino el haberse arrogado una capacidad crítica de índole superior, que puede prescindir de la crítica porque ya dispone de sus propios tribunales; exactamente la misma posición *acrítica* e ingenua con que Gadamer ha tachado a una Ilustración “prejuiciosa”⁴⁴⁴ (en la senda de Adorno & Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración*).

Pero el “sentido” de “buscar” una referencia tenía que ver con la posibilidad de alcanzar un consenso, lugar en el que Gadamer recupera al psicoanálisis. Este autor define la cura como recuperación de “la capacidad natural de hablar con los demás”, a lo que Gadamer denomina “consenso fundamental”, al parecer quebrado por la enfermedad, el síntoma y las resistencias asociadas. Con esta concepción, en la que se señala un límite “natural” del habla, la pretensión del psicoanálisis como “psicología *normal*”, es decir, en su calidad de fundamento de la psicopatología, se pierde de vista⁴⁴⁵. Ello debería traernos de cabeza, si no fuera porque una noción como la de “capacidad natural de comunicarse con los demás” parece en extremo poco manejable e infundamentada. Más bien, lo que atestigua la enfermedad que se reconoce en el psicoanálisis es la imposibilidad radical del consenso.

⁴⁴⁴ «En ambos casos, en la crítica de la ideología y en el psicoanálisis, la interpretación pretende guiarse por un saber previo que permite disolver las fijaciones y los prejuicios. En este sentido ambas se presentan como “ilustración”. La experiencia hermenéutica en cambio mira con escepticismo cualquier pretensión de un saber previo» (*Op. cit.*, 117).

⁴⁴⁵ Sin embargo, esta es la postura que ha defendido HABERMAS (1970). Está justificada, por tanto, por el *interés emancipatorio*. Pero Gadamer alega que ni este interés, ni ningún otro, atañe a la hermenéutica, que siempre tiene la pretensión de alzarse como reflexión previa.

SEGUNDA PARTE

EL INCONSCIENTE FREUDIANO

4. LA ESTRUCTURA LINGÜÍSTICA DEL INCONSCIENTE

4.1. Para una concepción freudiana del lenguaje. 4.1.1. *La cura por la palabra.* 4.1.2. *Análisis freudiano de los fenómenos lingüísticos.* 4.1.3. *La palabra y la cosa.* 4.1.4. *La estructura de la palabra.* 4.1.5. *Análisis lacaniano de los fenómenos lingüísticos.* **4.2. El inconsciente lacaniano.** 4.2.1. *Elementos de lingüística estructural.* 4.2.2. *Lingüística lacaniana. La noción de “valor”.* 4.2.3. *El esquema de la comunicación.* 4.2.4. *Lingüística e inconsciente freudiano.* **4.3. El cogito del psicoanálisis: sujeto y verdad.** 4.3.1. *La condición estructuralista del inconsciente.* 4.3.2. *La carta robada.* 4.3.3. *Conclusiones: lenguaje, subjetividad y ciencia en psicoanálisis*

4.1. Para una concepción freudiana del lenguaje

4.1.1. La cura por la palabra

La historiografía oficial –que por oficial tiene tanto más de legendaria– sitúa en un acontecimiento preciso el instante que da nacimiento al psicoanálisis: el 12 de mayo de 1889, la paciente Emmy von N. reclamaba así una metodología que no tenía en cuenta lo que ella “tenía que decir”:

De mala gana me responde que no sabe nada de lo que le pregunto, y le doy de plazo hasta mañana para recordarlo. Entonces, francamente malhumorada ya, me dice que no debo estar siempre preguntándole de dónde procede esto o aquello, sino dejarla relatarme lo que desee.⁴⁴⁶

Fue Lacan quien dijo una vez que “el inconsciente no existió antes de Freud”⁴⁴⁷. El inconsciente aparece como un objeto necesario para comprender una serie de fenómenos. Se convierte de este modo en objeto de una teoría, que es lo que no había sido hasta ahora. A partir de Freud, ya no es el sujeto el que habla, sino su inconsciente. Assoun da a este fenómeno el nombre de “barroquismo epistemológico de Freud”⁴⁴⁸: Freud había creado un nuevo objeto de conocimiento, no limitándose ni a la mera observación, ni a la mera formulación teórica inconexa, ni solo por coincidencia, con los hechos descritos por la teoría. El sentido de la dialéctica freudiana entre teoría y praxis fue mantener esta interdependencia mutua entre el hecho y la interpretación.

Lacan desarrolla así la historia de una subjetividad que se aliena en su propia palabra, pues no sabe a quién va dirigida y, en última instancia, ni siquiera es ella misma quien la pronuncia. Un tal proceso alienante, característico de la estructura –lingüística o no– del inconsciente, no debe confundirnos: pues solamente a través de la palabra se hace posible el advenimiento del sujeto del psicoanálisis. A este respecto, lo que reclamaba Emmy von N. no era otra cosa que *espacio* para el despliegue de su subjetividad en una palabra que, para ello, ante todo no debía ser coartada⁴⁴⁹. Ya otra mujer, antes que ella, había hecho

⁴⁴⁶ 1895, *EH*, BN 64. «Ihre ziemlich unwillige Antwort war, das wisse sie nicht. Ich gab ihr auf, sich bis morgen daran zu erinnern. Nun sagte sie recht mürrisch, ich solle nicht immer fragen, woher das und jenes komme, sondern sie erzählen lassen, was sie mir zu sagen habe» (GW 116).

⁴⁴⁷ Pronunciada en el Coloquio de Bonneval (RODUDINESCO 1993).

⁴⁴⁸ ASSOUN (1981).

⁴⁴⁹ Pseudónimo de Fanny Moser; a su protesta se le atribuye la génesis del psicoanálisis como una “clínica de la escucha”, lo que suponía una revolución en la mirada médica que habitualmente se sitúa, incluso, como umbral fundador de la psicoterapia (LÓPEZ PIÑEIRO, *op. cit.*, p. 11). Freud habría iniciado así un cambio en la mirada médica que consistía en tomar en cuenta las teorías de los propios enfermos acerca de sus síntomas y su malestar. La tesis contraria puede encontrarse en Foucault: *El nacimiento de la clínica* (*op. cit.*) y en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* (*op. cit.*). Asimismo, puede ser de interés la consulta de la entrada “Psicoanálisis” en el diccionario de RODUDINESCO-PLON (1997).

notar la presencia estructural de la palabra en la cura analítica⁴⁵⁰. Pero solo la protesta airada de esta paciente tuvo la repercusión metodológica que a tal situación correspondía.

Frases controvertidas, como la de que el inconsciente “no existe antes de Freud” se hacen cargo del peso pleno de esta “palabra” que se sitúa en el momento fundacional del psicoanálisis. Si el inconsciente no existe antes de Freud, quiere decir que el inconsciente es, en cierto modo, algo inventado por el mismo Freud. Pero aquí Lacan rehúye la caída en ficcionalismos. Para Lacan el inconsciente freudiano señala, mediante el lenguaje, algo de lo Real que está más allá del lenguaje mismo, como su condición intrínseca de posibilidad. Algo así como la relación kantiana entre fenómeno y noúmeno, pero en la que lo relevante no es ahora la condición de posibilidad, sino la condición de su existencia: aquí enlaza con el vitalismo de ese Schopenhauer al que tanto se relacionó con Freud. La idea lacaniana del inconsciente (freudiano) es la de una suerte de transcendencia que se muestra a través de fenómenos aparentemente triviales; fenómenos que nos descubren que la relación de lo que conocemos con lo que nos habita desconocido es del orden del lenguaje.

Es del orden del lenguaje, antes que nada, porque es en el lenguaje donde encuentra su expresión privilegiada. El mismo Freud, que había otorgado este lugar inicialmente solo a los sueños, se vio obligado a extenderlo hacia los chistes, los lapsus, los síntomas... En suma: lo que Lacan llama por fin las “formaciones del inconsciente”. Se trata de fenómenos, todos ellos, de carácter eminentemente lingüístico, más o menos evidente, en los que se reproduce la *estructura* que Freud ejemplificó en sus modelos de la elaboración onírica; cuyo resultado es la ruptura de la relación aparentemente trivial entre significante y significado (relación que, en este esquema trivial, recibirá el nombre de “significación” o “sentido”). Ello posibilita el proceso abierto de indagación que concluye en la formulación de un *nuevo texto* que solemos denominar “significado inconsciente” –o “contenido latente”, cuando se trata del sueño.

En lo que sigue, debemos entender el lenguaje como *el lugar en el que este sujeto se aliena*, pues lo que Lacan encuentra en ello es la aproximación teórica, o sea la definición aproximativa, a un objeto que en estas páginas acaba por concluirse como el objeto de la disciplina: tal es, de forma trivial, el inconsciente; un inconsciente que, según incidencia

⁴⁵⁰ Bertha Pappenheim, que había sido atendida por Josef Breuer. Se le atribuye la invención de la “cura por la palabra” (*talking cure*); cf. nota anterior.

de Lacan, siempre se nos descubre por mor de su estructura lingüística. Ya hemos hablado de los modos de alienación de este sujeto en los diversos pasos que configuran la concepción lacaniana de la subjetividad. En este sentido hemos podido comprobar hasta qué punto se sirve Lacan del lenguaje como la *condición de posibilidad* misma del inconsciente. Nos atenemos, pues, ahora a lo que concierne a la concepción del lenguaje con la que juega Lacan para llegar a conclusiones inequívocamente extremas⁴⁵¹: si el inconsciente es estructuralmente un lenguaje, veamos, pues, qué tipo de lenguaje.

4.1.2. Análisis freudiano de los fenómenos lingüísticos

Para rastrear la concepción freudiana del lenguaje debemos sumergirnos en su texto prepsicoanalítico sobre las afasias (1891). En este ensayo, Freud define su teoría del lenguaje, en la que destacan aspectos concomitantes para sus teorías posteriores, como el hecho de que *la patología revela la estructura* o expresiones como “aprendemos a repetir”⁴⁵² para caracterizar el proceso de adquisición del lenguaje desde el punto de vista de los procesos. Pero sobre todo ejemplifica la presencia de un asociacionismo de base neuronal, que poco a poco se muestra como esa “lógica” propia que escapa y debe sustraerse de la proyección de las leyes de la “idea” consciente.

Freud expone una concepción sobre la adquisición del lenguaje fundada en el fenómeno de que “hablar es repetir”, algo que en gran medida avanza la ontología de la *Interpretación de los sueños*. Más adelante (1899), Freud funda en torno al mismo fenómeno repetitivo la noción de “realización de deseos” tal como sirve a los intereses hermenéuticos y explicativos del sueño: en ellos el sujeto no decide lo que ve, ni lo que habla, ni siquiera lo que en ocasiones piensa; todo ello son actos repetitivos que reproducen una secuencia asociativa inconsciente, siguiendo a pies juntillas el modelo que ya fragua en este texto, y que trató de apuntalar en su *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895).

Cuando publica este artículo, en colaboración con O. Rie⁴⁵³, hacía ciertamente años que había abandonado la investigación en laboratorio para comenzar con su praxis médica

⁴⁵¹ Véanse las “Conclusiones” a este epígrafe.

⁴⁵² 1891, A, 86-7.

⁴⁵³ COBLENCÉ (2003).

(1882). Se encontraba, asimismo, en plena euforia por el comienzo de la aplicación del método catártico de Breuer (1889), al que Freud atribuirá la paternidad del psicoanálisis. Aunque en esta época todavía se da un tratamiento directo del síntoma mediante focalización y sugestión, cabe apreciar cómo de lo que se habla en todo el artículo es del funcionamiento inconsciente (valdría decir automático) del lenguaje. El lenguaje es explícitamente considerado como *repetición adquirida*, y con tal motivo las afasias y parafasias deben ser tenidas en cuenta como grados de regresión a un estrato primitivo del lenguaje normal. Debe llamar nuestra atención que en esta época tan temprana se evidencia ya una tan firme creencia en un hecho fundamental (en todos los sentidos), como es el de que la patología muestra de manera regresiva la estructura que funda la formación o constitución de la norma.

Lo “inconsciente” aquí aparece marcado por una diferencia fundamental, que evidencia que Freud no se ha encontrado todavía, cuando menos en el plano teórico, con el objeto de su futura disciplina: “inconscientes” son las cadenas asociativas individuales, cuyo funcionamiento estructural compete conocer al fisiólogo. Pero Freud ejerce en todo momento una reivindicación de la psicología y del poder de las palabras para conformar, y por lo tanto modificar, la estructura nerviosa. Pero la palabra a la que se refiere Freud es todavía “demasiado” consciente, y el objeto de la psicología sigue siendo en este punto de su desarrollo el estudio de la conciencia. “Inconscientes”, por decirlo de una vez, son las células nerviosas, cuyo conocimiento cede Freud todavía al trabajo de laboratorio. El inconsciente que aquí se manifiesta no es, ciertamente, todavía el inconsciente freudiano, pero se deja ver un salto evolutivo importante desde el “*Ignorabimus!*” de Du Bois-Reymond; salto que no por casualidad emerge en este entrecruzamiento de lo físico y lo psicológico que Freud encuentra en la *palabra*.

Para ello, da al concepto de “parafasia” un trato equivalente al de olvido y sustitución de los nombres propios en *Psicopatología...*: «Por parafasia debemos entender un trastorno del lenguaje en el cual la palabra apropiada es reemplazada por otra menos apropiada, la cual, no obstante, conserva aún cierta relación con la palabra correcta»⁴⁵⁴. Aunque todavía no hace esta distinción, los ejemplos que pone sitúan ya las parafasias en el terreno de la confusión según el significante (“Butter” en lugar de “Mutter”) o el significado (“Postdam” en lugar de “Berlín”). Pero sobre todo existe una conexión

⁴⁵⁴ 1891, A, 38.

profunda, es decir no visible, entre la palabra olvidada y su sustituto, avanzando las tesis de *La interpretación de los sueños*. Por ejemplo, véase el siguiente caso de parafasia, en el que no hay propiamente olvido sino confusión: «Se habla también de parafasia cuando dos palabras que el hablante pretendía pronunciar se funden en una formación distorsionada»⁴⁵⁵. Esta “distorsión” avanza un concepto clave para su comprensión de los procesos inconscientes a partir del conocimiento de los sueños, como es el de la *condensación*. El caso anterior, en consecuencia, puede y debe ser leído como ejemplos preanalíticos de lo que posteriormente se llamará *desplazamiento*.

Su estudio pretende ser especialmente iluminador para el caso de las parafasias que él tilda de “ligeras”, es decir, casos con un “marcado empobrecimiento del lenguaje, y casos con distorsión del lenguaje que llegan hasta la farfulla”⁴⁵⁶. Lo que le interesa a Freud es el proceso inconsciente, todavía no dicho así, que se deja ver a partir de los *restos* que constituyen ese farfullar. Tales procesos no vienen genéticamente predeterminados sino que son adquiridos, como refuerza la idea de la *asociación*. Freud no niega rotundamente la existencia de un órgano del lenguaje, pero el estudio comparativo de las distintas afasias mueve al escepticismo en este punto. Pero sobre todo advierte de la presencia de restos del desarrollo “normal” en las manifestaciones de la enfermedad: «En el estudio de los trastornos del lenguaje se han observado a menudo que, para que se produzca el lenguaje, la actividad de un centro necesita ser ayudada por la actividad de otro asociada con ella. El centro visual (área de las imágenes de las letras) muestra esta necesidad con suma frecuencia, y en tales casos es imposible escribir a no ser que cada una de las letras sean copiadas, o trazadas en el aire ... Por consiguiente, las afasias no hacen otra cosa que reproducir un estado que existió en el curso del proceso normal de aprendizaje del habla. Mientras somos aún incapaces de leer con fluidez, tratamos de asegurar las imágenes visuales de las palabras suscitando todas las otras imágenes asociadas con ellas, y de la misma manera, cuando aprendemos a escribir; solemos estimular las imágenes sonoras y las imágenes motoras cinestésicas, además de las imágenes visuales de las palabras»⁴⁵⁷.

La comparación posterior entre el neurótico y el niño encuentra aquí su equivalente en la asimilación del lenguaje del afásico y el balbuceo, a la que Freud concede “una sola

⁴⁵⁵ *Op. cit.*, 38.

⁴⁵⁶ *Op. cit.*, 48.

⁴⁵⁷ *Op. cit.*, 56-7.

diferencia”: «cuando aprendemos estamos limitados por la jerarquía de los centros que han comenzado a funcionar en épocas diferentes; primero el sensorial-auditivo, luego el motor, luego el visual y finalmente el gráfico. En los casos patológicos, sin embargo, el centro que menos ha sufrido es aquél cuya ayuda se busca en primer término»⁴⁵⁸. Avanza la teoría de los estadios o períodos formativos de la personalidad “normal” como fundamento de la neurosis. La enfermedad afásica, como la nerviosa, ejecuta un proceso regresivo donde se rompe con la temporalidad que funda el recuerdo y aboca al sujeto a la “repetición” de fórmulas sustitutorias no elegidas por él. Se empieza a entrever que el *problema psicológico* tiene para Freud el trasfondo de una *recuperación del sujeto*, allí donde su formación se ha detenido o quebrado, mediante una recuperación del dominio sobre el lenguaje que, en el punto de la enfermedad, le domina a él. El sujeto se ve obligado a “repetir” allí donde evidencia su incapacidad para recordar. En el texto citado, donde correspondiera “hablar” a su centro visual, por poner un ejemplo, el que sale al encuentro de la demanda puede ser el centro auditivo, en función de una asociación que, por instantánea (no mediada) antecede a la ley terapéutica de la *Freiassoziation* y sigue vigente como concepción de la base anatómica del psiquismo en sus textos neurológicos (por antonomasia *El proyecto...* y el cap. 7 de *La interpretación...*).

4.1.3. La palabra y la cosa

«El proceso psíquico es, por lo tanto, paralelo al fisiológico, “un concomitante dependiente”»⁴⁵⁹ y como “problema psicológico” es como Freud se acerca a los fenómenos que no se dejan comprender debidamente desde la óptica meramente anatómica de la medicina: «Advierto claramente que los autores a cuyas opiniones me estoy oponiendo aquí no pueden ser culpados de haber incurrido en errores irreflexivos en su enfoque científico. Lo que obviamente han querido decir es sólo que la modificación fisiológica de la fibra nerviosa mediante los estímulos sensoriales produce otra modificación en las células nerviosas centrales, que entonces se convierten en el correlato fisiológico del “concepto” o “idea”»⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ *Op. cit.*, 57.

⁴⁵⁹ *Op. cit.*, 70.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

En ello consiste el rechazo siempre disimulado de las posiciones de Charcot y más expreso, en esta cita, de su antaño no tan querido profesor Meynert. Pero el riesgo es el mismo que el de la filosofía, o incluso el que años más tarde lanzará como acusación a Stekel⁴⁶¹, a saber: el de proyectar ideas conscientes al funcionamiento de los procesos inconscientes: «Como saben mucho más acerca de las ideas que acerca de las modificaciones fisiológicas que siguen aún estando mal definidas y poco conocidas, emplean la frase elíptica: una idea está localizada en la célula nerviosa. Sin embargo, esta sustitución lleva inmediatamente a la confusión de dos procesos que no necesitan tener nada en común uno con el otro. En psicología, la idea simple es para nosotros algo elemental, que podemos diferenciar claramente de su conexión con otras ideas. Esta es la razón de que nos sintamos tentados a presumir que su correlato fisiológico, es decir la modificación de las células nerviosas que se origina por la estimulación de las fibras nerviosas, sea también algo simple y localizable. Tal inferencia, por supuesto, carece de todo fundamento; las cualidades de esta modificación tienen que ser establecidas en sí mismas e independientemente de sus concomitantes psicológicas»⁴⁶².

Freud sigue insistiendo en esta distinción aun con posterioridad a *La interpretación de los sueños*, donde “la cosa” remite a las relaciones entre el “representante de cosa” y el “representante de palabra”. Al respecto, en 1915 (*Lo inconsciente*) se acordaba otra vez de este error tan común de los filósofos: «Cuando pensamos abstractamente, corremos el peligro de desatender las relaciones de las palabras con las presentaciones de cosa inconscientes, y no puede negarse que nuestro filosofar alcanza entonces una indeseada analogía de expresión y de contenido con la labor mental de los esquizofrénicos»⁴⁶³. En este texto, Freud definirá una solución similar atendiendo al caso de las modificaciones del lenguaje que se observan en estos esquizofrénicos: «Las frases experimentan una particular desorganización de su estructura, que nos las hace ininteligibles, llevándonos a

⁴⁶¹ Cf. *infra*, capítulo 5 (pp. 318-307).

⁴⁶² STEKEL (*ibid*).

⁴⁶³ 1915, I, BN 2082. «Wenn wir abstrakt denken, sind wir in Gefahr, die Beziehungen der Worte zu den unbewußten Sachvorstellungen zu vernachlässigen, und es ist nicht zu leugnen, daß unser Philosophieren dann eine unerwünschte Ähnlichkeit in Ausdruck und Inhalt mit der Arbeitsweise der Schizophrenen gewinnt» (GW 303).

creer faltas de todo sentido las manifestaciones del enfermo»⁴⁶⁴. De este modo, se va a apropiarse del lenguaje de los esquizofrénicos, al tiempo que enhebrará su sinsentido aparente con la estructura de un síntoma. El lenguaje se convierte así en el portador de lo que distingue al esquizofrénico de “su” paciente propio: el histérico o el neurótico, al tiempo que ofrecerá el modelo del funcionamiento original del lenguaje en las estructuras inconscientes.

La operación analítica va más allá de la distinción; o mejor, le lleva a desgranar los elementos que componen esa “idea” o “concepto” que no deben confundirse con sus correlatos fisiológicos. Y a este respecto surge el esquema de la distinción indisoluble entre lo inconsciente y lo consciente: «La imagen consciente del objeto queda así descompuesta en dos elementos: *la imagen verbal* y *la de la cosa*» (*Wortvorstellung und Sachvorstellung*)⁴⁶⁵, y más adelante: «la presentación consciente integra la imagen de la cosa más la correspondiente presentación verbal; mientras que la imagen inconsciente es la presentación de la cosa sola»⁴⁶⁶.

La separación palabra-cosa ejemplifica la distancia intransitable entre los dos sistemas, y exigirá la presencia de una tercera instancia mediadora en la que se produce una transformación: «los procesos de pensamiento, esto es, actos de carga más alejados de las percepciones, carecen en sí de cualidad y de conciencia, y sólo por la conexión con los restos de las percepciones verbales alcanzan su capacidad de devenir conscientes»⁴⁶⁷. Tal es el fenómeno de la transferencia que en *La interpretación de los sueños* certifica la existencia y funciones de la instancia preconscious. Por su parte, el inconsciente, entendido como esta suerte de “pensamiento” original, adquiere estatus de “residuo”: «probablemente el pensamiento se desarrolla en sistemas tan alejados de los restos de percepción primitivos, que no han retenido ninguna de las cualidades de estos residuos y precisan para devenir conscientes de una intensificación por medio de nuevas cualidades. Asimismo, las cargas pueden ser provistas de cualidades por su conexión con

⁴⁶⁴ *Op. cit.*, BN 2078. «Die Sätze erfahren eine besondere Desorganisation des Aufbaues, durch welche sie uns unverständlich werden, so daß wir die Äußerungen der Kranken für unsinnig halten» (GW 296).

⁴⁶⁵ *Op. cit.*, BN 2081, GW 300.

⁴⁶⁶ *Ibid.* «die bewußte Vorstellung umfaßt die Sachvorstellung plus der zugehörigen Wortvorstellung, die unbewußte ist die Sachvorstellung allein».

⁴⁶⁷ *Op. cit.*, 2081; lig. modificada. «daß die Denkvorgänge, d. i. die von den Wahrnehmungen entfernteren Besetzungsakte an sich qualitätslos und unbewußt sind und ihre Fähigkeit, bewußt zu werden, nur durch die Verknüpfung mit den Resten der Wortwahrnehmungen erlangen» (GW 301).

palabras»⁴⁶⁸. De este modo, la palabra está condenada a servir de modelo para la elaboración que caracteriza a las formaciones inconscientes, al tiempo que fuerza a comprender la estrechez de las relaciones entre el preconsciente y el yo que pronuncia (o escucha, o ve, o retiene) esa misma palabra-cosa.

“Yo” que brilla por su ausencia en el lenguaje del esquizofrénico. Para ello es preciso que nos detengamos en la observación de una de estas “frases”:

*Los ojos no están bien, están torcidos ... Nunca he podido comprenderle. Cada vez se le muestra distinto. Es un hipócrita, un “ojo torcido”, le ha torcido sus ojos, ahora ella tiene sus ojos torcidos, ya no son sus ojos nunca más, ahora ella ve al mundo con ojos diferentes.*⁴⁶⁹

Todo lo que sigue a los puntos suspensivos “explica”, para Freud, la primera frase, carente en apariencia de sentido. Las frases que la secundan funcionan a la manera del procedimiento analítico, y testimonian con su presencia la complejidad que encerraba el primer enunciado, de forma que se convierten en una suerte de testimonio efectivo de la elaboración, equiparable al papel que ejercen las asociaciones libres respecto al contenido onírico: «En la esquizofrenia quedan sometidas las palabras al mismo proceso que forman las imágenes oníricas partiendo de las ideas latentes y transfieren sus cargas unas a otras por medio del desplazamiento»⁴⁷⁰. Al lenguaje del esquizofrénico le queda así consignada la enseña del asociacionismo mental. Solo en él se reproduce esa confusión palabra-cosa tan característica del filósofo. Aunque para ello ha tenido que “invertir”, que darle la vuelta a un procedimiento en cuyo límite entrevemos lo sumamente ingenioso de su

⁴⁶⁸ *Ibid.* «wahrscheinlich geht das Denken in Systemen vor sich, die von den ursprünglichen Wahrnehmungsresten so weit entfernt sind, daß sie von deren Qualitäten nichts mehr erhalten haben und zum Bewußtwerden einer Verstärkung durch neue Qualitäten bedürfen. Außerdem können durch die Verknüpfung mit Worten auch solche Besetzungen mit Qualität versehen werden» (GW 301).

⁴⁶⁹ *Ibid.*, 2079. Freud extrae esta muestra de una esquizofrénica tratada por V. Tausk (Viena). «*Die Augen sind nicht richtig, sie sind verdreht.* Das erläutert sie selbst, indem sie in geordneter Sprache eine Reihe von Vorwürfen gegen den Geliebten vorbringt. „Sie kann ihn gar nicht verstehen, er sieht jedesmal anders aus, er ist ein Heuchler, ein *Augenverdreher*, er hat ihr die Augen verdreht, jetzt hat sie verdrehte Augen, es sind nicht mehr ihre Augen, sie sieht die Welt jetzt mit anderen Augen“» (GW 296).

⁴⁷⁰ *Ibid.* «Bei der Schizophrenie werden die Worte demselben Prozeß unterworfen, der aus den latenten Traumgedanken die Traumbilder macht, den wir den psychischen Primärvorgang geheißen haben. Sie werden verdichtet und übertragen einander ihre Besetzungen restlos durch Verschiebung» (297-8).

invención: el esquizofrénico es aquel que, de modo sistemático, “se limita” a (ex)poner la cosa (diríamos: directamente) en palabras.

Todo ello nos lleva a un último pensamiento acerca de la extraña posición que ocupa la esquizofrenia para el psicoanálisis, situación “extrema” en que se produce el encuentro freudiano con esa suerte de “verdad encarnada” en la figura del esquizofrénico, y que parecería condenarlo al ostracismo del otro lado del “*Ignorabimus!*”. El esquizofrénico, más que la esquizofrenia en sí, es “eso otro” a lo que el discurso analítico se ha visto en la necesidad de renunciar. El psicoanalista puede comprender sus “formaciones”, y a su vez esta comprensión le aporta más luz que la de cualquier paciente, aislado, de su consulta. Le sirve, pues, como vía de investigación, pese a que se siente incapacitado para la intervención; como Havelock Ellis ante la sexualidad se comporta el analista ante la verdad propia que descubre en el encuentro con el esquizofrénico.

Y por encima del resto, el encuentro con Sabina Spielrein⁴⁷¹ será de la mayor importancia para la historia del psicoanálisis, porque testimoniará la necesidad de indagar más allá de los límites que él mismo se había impuesto. Tan es así que incluso se volverá a la filosofía para comenzar, casi como una cuestión de responsabilidad, a confrontar sus ideas con las de aquel autor con el que “todos” le comparaban. Recordemos que hasta ese momento Freud presumía de haber huido de la lectura de Nietzsche para evitar el “peligro” de la divagación filosófica. A partir de ahora la revelación de la “psicoanalista esquizofrénica” le ofrecerá un caso, una experiencia: es necesario escuchar la palabra que pronuncia. Y esto trasciende más allá de las filosofías. Cuando Spielrein pronuncie las palabras “amor y muerte”, el psicoanalista se encontrará en la obligación de analizar e indagar en el sentido de esa “cosa”. La lectura reciente gusta de tachar el silencio freudiano para con aquella mujer. Lo que olvida esta misma literatura es que aquella mujer no había llegado hasta él ni como neurótica ni como histérica. Situación inhóspita: una esquizofrénica que revela al psicoanálisis, de la forma más generosa (valdría decir “entrega”), su “verdad”.

⁴⁷¹ Cf., *infra*, capítulo 7: “La muerte como pulsión”. Sabina Spielrein fue internada en el sanatorio de Bleuler con diagnóstico de esquizofrenia; allí fue tratada por Jung.

4.1.4. La estructura de la palabra

Según lo hemos analizado, solo la psicología nos permite distanciarnos, por lo tanto, del error filosófico (la confusión palabra-cosa) en la medida en que desde ella contamos con el paralelismo psico-físico como base de los procesos en la observación, lo que nos permite, de una vez, ampararnos en la autonomía de la psicología (una psicología de corte muy fenomenológica, de manifiesta influencia brentaniana –aquí, de la “idea” o incluso “concepto”), pero también permitir que no se aplique la causalidad psíquica común a procesos inconscientes de orden muy distintos y que merecen su propia “lógica”. La doble autonomía (que no independencia) de lo anatómico y lo psicológico se desplegará todavía en la reivindicación de la primacía del inconsciente y de sus propias “leyes”, frente a los imperativos lógicos (o cabría decir “logicistas”) propios del pensamiento consciente.

Y entonces se impone la noción de “proceso”, y “lo fisiológico” correlato de lo psíquico se parece más a lo que en un futuro habrá de llamarse “inconsciente”: «¿Cuál es pues el correlato fisiológico de la simple idea que emerge o vuelve a emerger? Obviamente, nada estático, sino algo que tiene carácter de proceso»⁴⁷². De hecho, es curioso que aquí el propio Freud rinde pleitesía a la equiparación entre psiquismo y conciencia a través de la aceptación del postulado de la mutua autonomía de lo psico-fisiológico. Así se manifiesta en sus consideraciones sobre el recuerdo: «Es muy dudoso que este suceso fisiológico esté asociado de algún modo con algo psíquico. Nuestra conciencia no contiene nada que, desde el punto de vista psicológico, pueda justificar el término “imagen latente del recuerdo”»⁴⁷³. El modelo de la biología sale ya aquí al rescate, es falso que haya que esperarse a 1920 para encontrarlo: «No tenemos, por supuesto, la menor idea acerca de cómo es posible que el tejido animal pueda sufrir tantas modificaciones diversas y diferenciarlas [se refiere a la capacidad para producir, almacenar y recuperar recuerdos]. Pero que es capaz de hacerlo, lo prueba el ejemplo de los espermatozoides en los cuales yacen latentes y listas para desarrollarse las más

⁴⁷² 1981, A, 70.

⁴⁷³ *Op. cit.*, 71.

variadas y altamente diferenciadas modificaciones»⁴⁷⁴. Para Freud (o con él), lo biológico es el mito de lo fisiológico, mientras que el autoanálisis y el mito serán el “mito” del psicoanálisis. Más allá de que esta clasificación queda desfasada ya desde los mismos *Estudios sobre la histeria* (1896), la metapsicología será el lugar en el que ambos mitos se fundan, sobre la idea de la existencia de procesos inconscientes adquiridos (aprendidos) y expresados a través del lenguaje. El problema de la interacción psico-física es en Freud el problema de la existencia y, sobre todo, la potencialidad de la palabra.

La teoría freudiana del lenguaje se resume en el siguiente párrafo que distingue entre palabra, idea y concepto; una clasificación más filosófica que psicológica (recuerda a las distinciones de la filosofía analítica del lenguaje desde Frege) pero que trata de sustraerse de la tendencia a proyectar lo conocido (consciente) en lo desconocido (procesos neuronales inconscientes). Citemos el texto completo, que no es tan extenso como para que desmerezca su importancia:

La palabra, pues, es un concepto complejo, construido a partir de distintas impresiones; es decir, corresponde a un intrincado proceso de asociaciones en el cual intervienen elementos de origen visual, acústico y cinestésico. Sin embargo, la palabra adquiere su significado mediante su asociación con la “idea (concepto) del objeto”, o por lo menos esto es lo que sucede si consideramos exclusivamente los sustantivos. La idea, o concepto, del objeto es ella misma otro complejo de asociaciones integrado por las más diversas impresiones visuales, auditivas, táctiles, cinestésicas y otras. Según lo enseñado por la filosofía, la idea del objeto no contiene otra cosa; la apariencia de una “cosa”, cuyas “propiedades” nos son transmitidas por nuestros sentidos, se origina solamente del hecho de que al enumerar las impresiones sensoriales percibidas desde un objeto dejamos abierta la posibilidad de que se añada una larga serie de nuevas impresiones a la cadena de asociaciones (J. S. Mill)⁴⁷⁵. Esta es la razón por la cual la idea del objeto no se nos presenta como cerrada, más aún como difícilmente cerrable, mientras que el concepto de la palabra se nos aparece como algo que es cerrado, pero capaz de extensión.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ MILL (1843), capítulo tercero y (1865).

⁴⁷⁶ 1981, A, 91.

La palabra es el término superior, que recuerda al sentido complejo del “significante” lacaniano, aquel en función del cual el francés hablará de “*ley del significante*”. “Concepto” e “idea” no se conforman con reunir el significado, que también, sino que ofrecen las pautas por las que la palabra se regula, son las operaciones propias de la ley de la palabra, es decir, los modos de asociación: «En opinión de Charcot⁴⁷⁷, no existe una regla general de preferencia respecto de las rutas de asociación; todos los nexos entre los elementos del lenguaje parecen inicialmente estar dotados de derechos funcionales equivalentes, y queda a cargo de la práctica u organización individual hacer que uno u otro elemento del lenguaje sea el factor central coordinador de los demás»⁴⁷⁸.

Si no hay una base genética preestablecida, se aboca al aprendizaje la estructuración definitiva de esos procesos asociativos. Es entonces cuando aparece como tal la tesis del inconsciente como objeto a conocer, es decir, con la posibilidad de *reconstruir* la historia de la adquisición de los procedimientos que han dado lugar al síntoma. De este modo, la pregunta por el lenguaje se desplaza en los textos de Freud a la investigación de estos modos de asociación y, así, del recuerdo. Por ello nos parece plausible aventurar que el problema de la repetición y la memoria es el trasunto freudiano preciso que más tarde traducirá Lacan al estructuralismo mediante su equiparación entre inconsciente y lenguaje.

Pero aún más, la concepción, diríamos, “pedagógica” de este lenguaje o estos procesos, y el servicio que la terapia presta a la investigación por medio de la reconstrucción (= narración) de las respectivas *historias*, nos descubre que en el fondo subyace la idea de un sujeto creado a través y al amparo de esta adquisición del lenguaje (más aún que la adquisición de recuerdos, ya que para Freud, como hemos visto *supra*, el lenguaje incorpora la repetición –hablar es repetir, particularmente cuando se aprende; tesis que tiene todo su peso en *La interpretación de los sueños*): «En diferentes personas, diferentes cantidades de ordenamientos nerviosos en diferentes posiciones se destruyen con diferente rapidez», reproduce las palabras de Hughlings Jackson al final de su ensayo⁴⁷⁹), y que reivindica su existencia en la protesta de su padecer, el malestar, la contrariedad. En caso del afásico: la incapacidad de decir lo que este sujeto quiere. En el

⁴⁷⁷ CHARCOT (1886). Freud remite también a los trabajos de sus alumnos Ballet, Bernard y Marie.

⁴⁷⁸ 1981, A, 110-1.

⁴⁷⁹ *Op. cit.*, 112.

del histérico: el yugo que le supone el síntoma. La investigación psicoanalítica presupone, ya en su prehistoria, a un sujeto encadenado, sí, pero que aspira a su libertad. Sin esta aspiración subjetiva no hay manifestación de lo inconsciente, y por ello Freud se rendirá al imperativo de la realización de deseos.

Para Freud la palabra es todavía lo “solo” psíquico. La entiende, evidentemente, en un sentido distinto al que después le dará Lacan. El equivalente del “lenguaje” lacaniano lo debemos buscar en la noción de “proceso”, como remarca habitualmente Assoun⁴⁸⁰, mientras que a su vez encuentra su fundamento neurológico (aspecto económico de la metapsicología) en el problema del recuerdo y la memoria. No por casualidad acude también en 1891 a la distinción entre “percepción” y “asociación” a la hora de demarcar los límites del fundamento físico y el psicológico: «¿Es posible, pues, diferenciar el papel de la “percepción” del papel de la “asociación” en el proceso fisiológico concomitante? Obviamente no. “Percepción” y “asociación” son términos mediante los cuales describimos diferentes aspectos del mismo proceso. Pero sabemos que los fenómenos a los cuales se refieren estos términos son abstracciones de un proceso unitario e indivisible»⁴⁸¹. El ensayo de Freud es ambiguo. La observación de que las parálisis histéricas se hacen de acuerdo al lenguaje común impondrá el abandono de la causalidad únicamente fisiológica del recuerdo y la aceptación de que la palabra tiene su propia ley. Ello se evidenciará en el cambio tan combativo del significado de la psicología: ahora ya no es la ciencia de la consciencia, sino de los procesos inconscientes. Freud renuncia a dar una aclaración completa de los presupuestos psico-físicos, que quedan pendientes como ideal de su metapsicología. Pero ya llama la atención la aparición de este “meta...”.

⁴⁸⁰ Especialmente en 2005.

⁴⁸¹ 1981, A, 71.

4.1.5. Análisis lacaniano de los fenómenos lingüísticos

La teoría lacaniana sobre el lenguaje –que debemos entender guiada por un interés no meramente lingüístico, sino específicamente psicoanalítico– se formula a partir de la noción de *discurso*: concepto que solo se comprende a partir de sus conocimientos sobre las obras de Heidegger y Hegel⁴⁸². Con esta prevención, Masotta define el discurso como sigue:

conurrencia de mensajes enlazados por una relación pluridimensional y bidireccional constituyendo una secuencia articulada donde a la altura de uno o cualquier de sus estados siempre es posible realizar (o se halla ya realizada) la conmutación (la sustitución) del significante⁴⁸³.

El carácter “pluridimensional” del discurso nos remite, a su vez, a la teoría de los tres registros (Simbólico, Imaginario y Real). El discurso se descubre entonces organizado en torno a lo que le falta (en la cita: lo que se sustituye): y así la búsqueda e indagación de lo que Lacan llama “palabra plena” exige que concretemos una “teoría sobre huecos”. Si no comenzamos por el hecho de que todo objeto comienza por *no estar*, caemos en el *delirio empirista* representado por el prefecto de policía en *La carta robada* de Poe. De ahí la importancia de la advertencia:

Pero antes de llegar a la lógica Lacan nos recomienda pasar por la lingüística: de esta manera es más difícil equivocarse con respecto a la lógica en cuestión. El sujeto del que se trata aquí es el sujeto que habla. Es a la vez el sujeto del deseo.⁴⁸⁴

Hemos dicho que Lacan toma el psicoanálisis (no así su *corpus*) como cosa hecha: lo mismo que le permite mostrarse como *continuador*, y no un mero reformista, de la obra freudiana, le permitirá tomarse las licencias que quiera en su lectura de Freud: ya hemos visto algunos ejemplos de ello⁴⁸⁵. Sin embargo, y contrariamente a lo que se suele

⁴⁸² MASOTTA (1974: 121, n. 4).

⁴⁸³ *Op. cit.*, 24.

⁴⁸⁴ *Op. cit.*, 149

⁴⁸⁵ *Cf. infra*, el epígrafe sobre la forclusión (8.3.1, pp. 503-6).

entender que hace clásico a un autor, la posición de Lacan pretende que no nos diría nada relevante si no se tratase de una *lectura de Freud*. Esta “revisión”, confrontada en gran medida con la de sus contemporáneos, nos debe servir no solo para volver a pensar, sino aun más, para volver a leer los textos freudianos, y descubrir en ellos lo que nos hubiera pasado desapercibido. La de la Lacan es la primera *lectura* que precia la originalidad de su mensaje en tanto lectura.

Pero Lacan es y se declara, ante todo, psicoanalista, y ello de acuerdo con las convenciones y las convicciones introducidas por el autor fundacional. Así, tenemos en Lacan a la figura de un psicoanalista que teoriza el psicoanálisis: lo que ocurre a lo largo de un psicoanálisis, sin cuestionar los fundamentos, prácticas o ni siquiera tipos de reglas a aplicar. Y lo primero que descubre es que “eso” que acontece en la consulta, que sabemos perteneciente al orden del deseo y, por aquí, de lo social, el fundador del psicoanálisis lo ha dotado ante todo de un estatuto lingüístico. Su “fidelidad a Freud” se apoya de este modo en la doctrina freudiana, así como la clínica, para enarbolar a partir de ella los conceptos lacanianos fundamentales, en torno al lema del *inconsciente estructurado como un lenguaje*, que es el que vertebra la unidad de referencia de la lectura lacaniana de Freud. Desde aquí las innovaciones lacanianas relativas a la concepción del inconsciente se revelan en tres niveles fundamentales: i) la *estructura lingüística del inconsciente*, ii) la posición de la interpretación del analista, y iii) todo lo que acontece en la *cura*, como fenómeno lingüístico. Mientras que la primera acepción nos mantiene todavía en el umbral de lo teórico, en el que se desarrolla una concepción de la subjetividad –y en particular de su *génesis*–, son las dos restantes las que nos devuelven de inmediato al psicoanálisis como “algo” que ocurre en el espacio de la *cura*. Rifflet-Lemaire distingue los cuatro factores que a su parecer confluyen en esta tesis⁴⁸⁶:

- a) El lenguaje es el “revelador primordial en la cura analítica”.
- b) La interpretación del analista se debe llevar a cabo desde la perspectiva del *silencio*.
- c) La transferencia.
- d) La interpretación.

⁴⁸⁶ RIFFLET-LEMAIRE (1970), especialmente la octava parte: “Concepción general de la cura en J. Lacan”, 339-54.

a) El lenguaje es el “revelador primordial en la cura analítica”. El artículo de Lacan “Función y campo de la palabra...” representa la escisión de la escuela lacaniana, dentro del espacio psicoanalítico francés. Allí explica el *discurso del paciente* como algo que se produce a nivel de lo imaginario —es decir, en tanto “habla” del yo, que se “representa” en el espacio del *moi*. Esto significa que el analista no debe prestar atención al contenido (diríamos: manifiesto) de lo que dice su paciente, sino a los puntos en los que la unidad del discurso se rompe, dejándonos ver *otro lenguaje*. De este modo, el ámbito del psicoanálisis es indefectiblemente lingüístico, y la interpretación devendrá análisis del lenguaje⁴⁸⁷.

b) La interpretación del analista se debe llevar a cabo desde la perspectiva del *silencio*. Al analista lacaniano le corresponde ocupar el lugar del Otro, “tercer testigo de la verdad”. Desde este espacio, representa lo simbólico y todo lo que tiene que ver con sus ideales: los interlocutores a los que el sujeto acude para hacerse reconocer a través de su mensaje. Este es el sentido del “lugar del muerto” que nombra Lacan: se trata de un silencio que se interpreta según la ley de los ancestros. La defraudación que causa el silencio del analista ejerce la función de frustrar la demanda, rompiendo la sucesión metonímica de los significantes, y posibilitando la regresión hacia la fuente de la demanda: el discurso del Otro, el inconsciente. De esta manera, se pretende que el paciente se vaya liberando de las figuraciones imaginarias de su yo, lo cual es a menudo fuente de agresividad.⁴⁸⁸

c) La transferencia. La noción de transferencia que maneja Lacan⁴⁸⁹ parece apoyarse, con buen criterio, en la versión más propiamente psicológica, que Freud presenta en *La interpretación de los sueños* bajo el nombre de “transferencia de las representaciones reprimidas”:

⁴⁸⁷ *Op. cit.*: 341-3.

⁴⁸⁸ *Op. cit.*, 345-8.

⁴⁸⁹ *Op. cit.*, 349-52.

Las ideas latentes y el contenido manifiesto se nos muestran como dos versiones del mismo contenido, en dos idiomas distintos, o mejor dicho, el contenido manifiesto se nos aparece como una transferencia de las ideas latentes a una distinta forma expresiva, cuyos signos y reglas de construcción hemos de aprender por la comparación del original con la traducción.⁴⁹⁰

Así, cuando la noción se usa para explicar la importancia de las relaciones afectivas en la cura, debe conservar esta vinculación con el sueño, equiparando la función del analista con la del *resto diurno* donde el deseo “se transfiere” (o sea, que “lo presente” sirve de ocasión para que las representaciones inconscientes hallen su realización).

Sin embargo, igual que para Freud, la lectura lacaniana de la transferencia no se reduce en principio, y hasta se opone en último término, a la concepción de la transferencia como un fenómeno meramente intrapsíquico. Para Lacan, lo que se nos revela en la transferencia tiene menos que ver con los afectos, y más con las representaciones, así como con la estructura que se ejemplifica en la relación transferencial. Y esto es así porque la transferencia reproduce, en suma, la *alienación fundamental* del sujeto, desde la que puede y debe producirse la regresión en la cadena significativa de la demanda, que a su vez será correlativa del desasimiento de sí del sujeto, o sea de la desposesión de su *imagen (moi)*. La meta del análisis será, pues, la de conseguir esta regresión-desposesión de sí en el terreno de lo imaginario, mediante el atravesamiento con el plano de lo simbólico.

d) La interpretación. *Hay* una interpretación psicoanalítica⁴⁹¹, y en ella, y especialmente en la lacaniana, lo aparentemente insignificante recibe toda la atención; ya que de lo que se trata es de descubrir en el discurso del sujeto aquellas ocasiones en las que el lenguaje (vulgarmente se dice: su inconsciente) le traiciona. El enfermo cree en *su síntoma* a nivel imaginario, precisamente porque lo que ha olvidado es su estatuto de símbolo. La recuperación simbólica de lo que está presente solo se consigue mediante la imagen, al remitir el significante del que se parte (el síntoma) a aquellos que lo preceden

⁴⁹⁰ 1900, *IS*, BN 516, lig. modificada. «Traumgedanken und Trauminhalt liegen vor uns wie zwei Darstellungen desselben Inhaltes in zwei verschiedenen Sprachen, oder besser gesagt, der Trauminhalt erscheint uns als eine Übertragung der Traumgedanken in eine andere Ausdrucksweise, deren Zeichen und Fügungsgesetze wir durch die Vergleichung von Original und Übersetzung kennen lernen sollen» (GW 283).

⁴⁹¹ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 353-4).

en la cadena: función esta ejercida por la asociación libre y la atención flotante. Se trata del fenómeno más antiguo del psicoanálisis, ya presente en tiempos de la hipnosis, como es el alcance terapéutico (catártico) de la recuperación *verbal* del trauma.

Para la concepción de una lingüística psicoanalítica (lacaniana), debemos entender que la significación es algo que no está a la vista, y por lo mismo, no *ek-siste*, como dice Lacan de la mujer, con pleno sentido heideggeriano. Por el contrario, valiéndonos de una noción que es muy querida a Deleuze, diremos que solo *insiste* a este nivel⁴⁹²: *pese a las apariencias, los sujetos se mueven por la fuerza de una significación que nos remite al objeto que falta a su lugar*. Lo que esta ruptura deja entrever es algo que tiene que ver con el orden del *deseo inconsciente*, que en última instancia nos ayudará a completar nuestra comprensión de la concepción lacaniana de la subjetividad.

4.2. El inconsciente lacaniano

4.2.1. Elementos de lingüística estructural⁴⁹³

Antes de Saussure, lo que se entendía por “signo lingüístico” era el resultado de la asociación entre un término y una cosa. Saussure rompe ese presupuesto al afirmar que lo que está unido en el signo no es la palabra (significante) con la cosa sino con una “huella psíquica” que es el significado. De este modo, desde el principio hemos de concebir las unidades lingüísticas como entidades (psíquicas) cuyo sentido no procede de la articulación de las cosas sino de las leyes impuestas en el registro de la lengua, donde sus valores se descubren por oposición⁴⁹⁴.

⁴⁹² DELEUZE (1965) ; *cf. supra*, p. 219.

⁴⁹³ DOR (1985: 34-45).

⁴⁹⁴ *Op. cit.*, 36-42.

La aparición de un “punto de vista estructuralista” significa la introducción de lo que se conoce como *dimensión sincrónica* en el estudio de la lengua. Según esto, es un prejuicio erróneo el supuesto de que el significado de una palabra podamos encontrarlo en su evolución histórica (genealogía), sino que la significación es un proceso global en el que cada uno de los elementos que componen las unidades superiores de significación adquieren su propio *valor* por oposición al resto. Como consecuencia inmediata resulta que la significación es siempre una construcción en *presente*, ya que depende de la lengua en tanto que *sistema* de signos y de relaciones.

Así se deduce cierta independencia entre el significante y el significado que posibilita lo que Lacan llamará “autonomía del significante”, amparada en el hecho de que significante y significado no están absolutamente condicionados por una relación fija, sino que de hecho puede variar; determinando cuatro características del signo lingüístico:

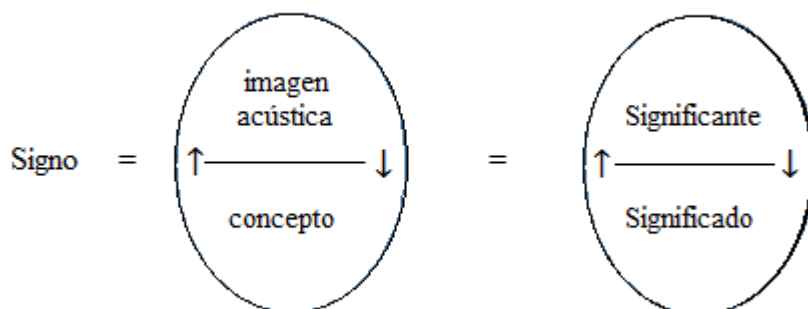
- *Lo arbitrario del signo lingüístico*: no hay ningún lazo necesario entre el concepto (significado) y la imagen acústica (significante). Esto se muestra con precisión en el lenguaje de los esquizofrénicos.
- *La inmutabilidad del signo*: El significante es inmutable en el sentido de que, una vez elegido para representar un significado, ya no vale cualquier otro. Lo que a su vez es consecuencia del *sometimiento de la comunidad* de hablantes.
- *La alteración del signo*: Esta inmutabilidad permite que perdure en el tiempo y, como consecuencia, se vea sometido a alteraciones, tanto a nivel del significante como del significado⁴⁹⁵.
- *El carácter lineal del significante*: Las propias “cadenas de significantes” se desarrollan en el tiempo.

Saussure define el signo lingüístico como una entidad de dos caras⁴⁹⁶ en la que se opera la unificación de un significante con un significado, es decir, de un concepto con su imagen acústica. Tendrá la virtualidad de excluir del fenómeno de la significación al referente, que en todo caso puede recibir el valor de significante, en la medida en que su visualización sirve como indicio o señal. Por ejemplo, el significante “fuego” puede apoyarse en el fuego para dar a entender el significado, que no es el referente sino el

⁴⁹⁵ Luego es cierto que, en cualquier caso, también el signo lingüístico tiene una *historia*.

⁴⁹⁶ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 39-47).

concepto⁴⁹⁷. Es habitual que los manuales que explican esta cuestión refieran a los esquemas del propio Saussure:



Esquema de la significación ⁴⁹⁸

Según esto, la *significación* será para Saussure este *paso* del significante al significado. Sin embargo, la tendencia característica del *estructuralismo* consiste en reducir al mínimo el valor de los elementos singulares en la significación, para hacerlos descansar en nociones superiores, es decir, en términos de *sistema*. El propio Saussure corrige ampliamente sus análisis al hacerse eco de la noción de “valor”, en virtud de la cual «sólo el sistema absoluto de la lengua le proporcionará su carácter específico en contraposición a los demás signos»⁴⁹⁹: «Cada uno de los elementos del signo en su totalidad, el significante y el significado, al igual que el mismo signo entero, constituye un valor, es el término de un sistema de interdependencia»⁵⁰⁰. Así se explica la *significación* como un fenómeno de la comunicación, mucho más amplio que el mero referir o señalar, aludidos en el ejemplo anterior, insuficiente para dar cuenta de la comunicación humana.

R. Jakobson⁵⁰¹ llevará a cabo una extrapolación radical de estas tesis, mencionando las variedades *diagramáticas* que podemos ver en algunos tipos de palabras, tales como

⁴⁹⁷ Según la concepción de Peirce, *cf. infra*, p. 245.

⁴⁹⁸ Esquema extraído de RIFFLET-LEMAIRE (1970: 39).

⁴⁹⁹ *Op. cit.*, 40.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ JAKOBSON (1956). Estructura bipolar del lenguaje: el hablante ejecuta dos tipos de actividad: la *selección por similitud* y la *combinación por contigüidad*. Se mostraba en algunos ejemplos de *afasias*. Al final

adjetivos u onomatopeyas, pero también en los mismos nombres, que a menudo muestran similitudes que solo alcanzamos a explicar por una progresiva comprensión, en el significante, de la “familiaridad” que opera a nivel del significado; así, tirando de “familia”, en el francés: *père, mère, frère*; y en general en la existencia de determinados tipos de desinencias (“-ero” = función: melocotonero, cochero, mechero, obrero demuestran esa suerte de “retorno del significado” sobre la cadena significante). Rifflet-Lemaire añade la conveniencia de mantener este tipo de vinculación, inscrita asimismo por el círculo saussuriano que clausura la unidad del signo, a fin de asegurar la fijeza relativa entre el significante y el significado⁵⁰²; fijeza sin la cual se desmoronaría todo el edificio de la comunicación (véase el lenguaje del neurótico y el psicótico).

Según esto, la lengua refleja las operaciones características de la mente humana. El estructuralismo de Jakobson⁵⁰³ anuncia, en este sentido, el impulso del generacionalismo norteamericano (Chomsky). Para ello, en su escrito sobre *Los fundamentos del lenguaje*, rehabilitaba la distinción peirceana entre tres niveles de signos:

- el *icono*, que opera por *semejanza*; ya se trate de cualquiera de los dos casos siguientes:
 1. la imagen: el significante reproduce el significado, lo plasma.
 2. el diagrama: el significante representa sus características, relaciones, etc.
- el *índice*, que opera por *contigüidad*.
- el *símbolo*, del cual Jakobson dice que opera por *contigüidad aprendida*.

concluía la similitud con el modelo freudiano de la *Traumdeutung*. Ponía el simbolismo del lado de la función metafórica, y la condensación-desplazamiento, de la metonímica. Lacan modificará este esquema, situando la condensación del lado de la metáfora, y dejando solo el desplazamiento para la metonimia (ROUDINESCO 1993: 398-9). Roman Jakobson (Román Ósipovich Yakobsón; Moscú, 11 de octubre de 1896 – Boston, 18 de julio de 1982) fue creador de la OPOIAZ, cuyo objetivo era crear una “poética de los objetos literarios” al margen de toda otra consideración, como psicología, historia, etc. En 1920, en Praga, leyó por primera vez el *Curso de lingüística general*. Como consecuencia fundó el Centro de Lingüística de Praga, que utilizó por primera vez la expresión “lingüística estructural y funcional” (*op. cit.*, 403), y tenían como objetivo “prolongar la revolución saussureana” aplicándolo al *lenguaje* entero, en sus funciones estructurales, universalizando un principio de estructura común a todas las lenguas (un principio que después tomaría Chomsky). Conoció a Lévi-Strauss por mediación de Koyré, y su influencia se hizo sentir en las *Estructuras elementales del parentesco*. L.-S. le presentó a Lacan en 1950, de quien fue un “huésped permanente” (405), aunque no tomó en consideración sus reflexiones, ya que la concepción jakobsoniana del inconsciente no era freudiana, e incluso prefería utilizar el término “subliminal”, con connotaciones antipsicologistas (406).

⁵⁰² RIFFLET-LEMAIRE (1970: 46).

⁵⁰³ Véase el apartado “R. Jakobson: Escuela de Praga” (RIFFLET-LEMAIRE 1970: 57-60) y el capítulo “Los dos ejes principales del lenguaje” (*ibid.*, 67-73).

Es en los *Ensayos de lingüística general* (1963 y 1973) donde Jakobson nos presenta la selección y la combinación como las *dos operaciones fundamentales* implicadas en el hablar. La *selección* es una operación consistente en la elección de un término entre los otros en aras a la *sustitución*, fundada en cualquier tipo de semejanza⁵⁰⁴; es la esfera de los sinónimos o los antónimos, vinculada a su vez al plano de la lengua como sistema⁵⁰⁵. La *combinación* quiere decir que cada unidad lingüística encuentra su contexto en una unidad de orden superior⁵⁰⁶.

Mientras que el plano de la selección se vincula al plano de la lengua como sistema, en cambio el de la combinación, que nos ocupa, aparece relacionado con el habla, donde podemos ver que las palabras se relacionan mediante vínculos de contigüidad⁵⁰⁷. O lo que es lo mismo: un tema puede atraer a otro según un enlace metonímico o metafórico. En el último caso el sustituto aparecerá como una suerte de construcción: la selección opera en función de la posibilidad de sustitución de los significantes entre sí por razón de algún tipo de parecido, inscribiéndose en el terreno de la metáfora; mientras que la combinación implica un grado de aproximación entre los significantes, por mor del cual se relaciona con las actividades metonímicas.

En base a estas dos líneas se organizan, como dos ejes perpendiculares, la *sincronía* (selección: metáfora) y la *diacronía* (combinación: metonimia). Así quedan por fin definidos *dos ejes* de las significaciones que tiene muy presentes Lacan en todo momento: el *eje sintagmático* (eje del habla –metonimia); y el *eje paradigmático* (eje de la lengua –metáfora). En el mismo texto, Jakobson sitúa la *selección* en torno al sentido que da

⁵⁰⁴ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 67-8).

⁵⁰⁵ *Op. cit.*, 69.

⁵⁰⁶ *Op. cit.*, 68-73.

⁵⁰⁷ Estos dos planos diferenciales sirven a Jakobson para distinguir *dos tipos de afasia*: a) los afásicos por cuanto a las relaciones de *semejanza*: en ellos se conservan la estructura del idioma y los conectores, perdiendo la capacidad para nombrar determinados objetos cuya función es sustituida por términos a los que les emparentan relaciones de *metonimia*. b) los afásicos por lo que toca a las relaciones de *contigüidad*: destaca aquí la incapacidad para establecer jerarquías en las estructuras; lo que les lleva a una expresión telegráfica y al abuso de *metáforas* y comparaciones. En la práctica, las dos vías son distinguidas mediante una sencilla prueba: «En un test psicológico, se coloca a los niños delante de una palabra y se les solicita que manifiesten las primeras reacciones verbales que se les ocurran. Invariablemente, se manifiestan dos predilecciones opuestas: la respuesta es o un “sustituto” o un “complemento” del estímulo. En el último caso, el estímulo y la respuesta forman una especie de construcción sintáctica, una especie de frase» (RIFFLET-LEMAIRE 1970: 71).

Freud al *desplazamiento* en la *Traumdeutung*; mientras que la *combinación* se inscribe fácilmente en el registro de la condensación⁵⁰⁸.

Por último, Lacan se refiere a menudo a la obra de Benveniste: *Problèmes de linguistique générale* (*op. cit.*). En esta obra encontramos una comparación del simbolismo psicoanalítico con el lingüístico⁵⁰⁹. Este último es aprendido, y así depende de la situación particular, mientras que el psicoanalítico se caracterizaría por su universalidad, sobre todo por cuanto a lo que respecta al *significado* reprimido, por encima de las imágenes (múltiples) que entienden puedan usarse para representarlo. De ahí que Benveniste defina el simbolismo psicoanalítico a la vez como supra (en tanto que afecta a niveles de discurso superiores = lo reprimido) e infralingüístico (por sus motivaciones privadas y su recurso a lo cultural).

Esta simbólica redefine la concepción peirceana del signo en función de la relación entre el significado y el significante; según ello,

1. en el *icono* el significante *refleja* las relaciones características del significado.
2. en el *índice* hay una conexión *causal* entre significante y significado.
3. y en el *símbolo* el vínculo se da, en cambio, en virtud de una regla impuesta, aunque también permite cierta apertura a la *semejanza metafórica*.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ DOR (1985), Epígrafe: “Los dos ejes del lenguaje” (pp. 42-45). Véanse también las diferencias entre Lacan y Jakobson en MASOTTA (1974: 139, n. 20), y en ROUDINESCO (1993: 398-9).

⁵⁰⁹ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 89).

⁵¹⁰ *Op. cit.*, 90-1, insiste en que la razón de la desemejanza entre el simbolismo lingüístico y el psicoanalítico se debe a que este último atañe a una “motivación personal”, mientras que el primero se refiere a significados conceptuales. Se trata sin duda de una comparación muy superficial, e incorrecta en el concreto caso de Lacan (con su noción de “extimidad”: lo interno es a la vez externo), ya que para este autor toda intimidad proviene de afuera. Con todo, la autora encuentra un parecido más aproximado en la noción peirceana de “icono”. Este parecido ya había sido anunciado por Jakobson, que sitúa el “índice”, en su caso, del lado de la *metonimia*.

4.2.2. Lingüística lacaniana. La noción de “valor”

El esquema saussuriano del signo aúna el concepto (significado: s) con la imagen acústica (significante: S). Podemos considerar al fragmento acústico como algo real y concreto, a pesar de que necesita de otros elementos significativos que aporten significación. Los “elementos significativos”, en efecto, solo pueden aislarse mediante la oposición con respecto a los demás, y esta relación es la que determina su *valor*: «El valor deriva del hecho de que la lengua es un sistema cuyos elementos son solidarios. El valor de una palabra lo constituirá la significación que le confiera la presencia de todas las palabras del código, pero también la de todos los elementos de la frase»⁵¹¹; y en un sentido complejo, todos los elementos aislables de la situación comunicativa.

Para determinar el valor de una moneda de 5 francos, conviene saber en primer lugar lo que puede trocarse por esta moneda, y que sea de distinta naturaleza, como el pan, a título de ejemplo. Pero hace falta conocer también qué relaciones tiene con las monedas de un franco, de 10 francos, etc., pertenecientes al mismo sistema, o con los elementos de un sistema equiparable (los dólares por ejemplo).⁵¹²

Todo esto redundando en la noción estructuralista del *valor*, en el sentido en que lo que percibimos es el *contraste*: no el sonido, sino las diferencias fónicas; no el concepto, aislado, sino la idea derivada del límite en el que lo pone la situación comunicativa. Por fin, lo que consigue este movimiento es extraer a la lengua del diccionario: «“Recelar”, “temer” y “tener miedo” no tienen valor sino por su oposición», en palabras de Rifflet-Lemaire⁵¹³; lo que es tanto como decir que, en la medida en que sean intercambiables, así nos valen. No hay un “otro” pensamiento que pueda “traducir” el significante, o al menos no es esta la función del sentido, como había creído Peirce:

⁵¹¹ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 40).

⁵¹² *Op. cit.*, 41.

⁵¹³ *Ibid.*, 41.

Ciertamente, en la frase cada palabra cobra un sentido por el juego interrelacional de los elementos de la frase, pero al mismo tiempo este sentido nunca se fija de modo estable. La palabra sola implica una serie de referencias a las otras palabras del código, de tal suerte que a través de sinónimos y antónimos se podría reconstruir en su totalidad el circuito del diccionario sin llegar a otra cosa que a una tautología.⁵¹⁴

Todo lo cual no hace sino incidir en la *preeminencia del sistema por encima de los individuos* que, sin embargo, lo conforman, pues “lo valioso”, lo que determina en último término el sentido de la comunicación, es algo que, atendiendo a ellos (a los signos), sin embargo va más allá de ellos; o, en palabras de Deleuze: les excede⁵¹⁵. «Así, la moneda de por sí no es sino un trozo de metal, extrae su valor de sus correlaciones en el sistema»⁵¹⁶. Se deduce de todo esto que el signo no tiene sentido por sí; por el contrario: «Sólo el sistema absoluto de la lengua le proporcionará su carácter específico en contraposición a los demás signos»⁵¹⁷.

En torno a la idea saussuriana del valor se desarrollará la noción lacaniana de “corte” estructural⁵¹⁸, que implica la idea de que los conceptos no preexisten al sistema lingüístico, sino que este solamente se compone de sus relaciones y diferencias, que a su vez determinan la realidad y la funcionalidad de cada uno de los elementos, y así de los signos. La idea de corte se ejemplifica en la barra que separa al significante y al significado en el algoritmo de Saussure: «*En la lengua, simboliza el rodeo que la mente opera en la búsqueda del sentido; en psicoanálisis, simboliza la represión del significado, inaccesible sin el auxilio de los procedimientos analíticos*»⁵¹⁹. Lo que nace de este “corte” es el signo lingüístico y, así, particularmente en la perspectiva de Lacan, el significante.

Pero Lacan descubre deficiencias al modelo saussuriano. Pese a que las matizaciones introducidas por la noción de valor ya parecen ahondar en el camino por el que se desliza el autor, aún no son sino meras correcciones a un error de base que Lacan encuentra muy extendido en la concepción general de la comunicación, a saber: que, en el fondo, se sigue

⁵¹⁴ *Op. cit.*, 81.

⁵¹⁵ DELEUZE (1969: 70): «siempre hay un exceso de significante por en medio».

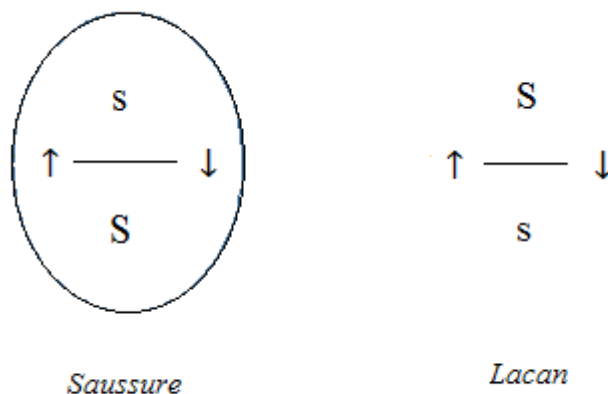
⁵¹⁶ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 41).

⁵¹⁷ *Op. cit.*, 40.

⁵¹⁸ DOR 1985, cap. 5. El valor del signo lingüístico y la puntada en Lacan (pp. 46-51)

⁵¹⁹ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 94-5).

considerando la significación como algo que ocurre entre el significante y el significado; como lo muestra el esquema saussureano del signo, en el que ambos términos aparecen mutuamente relacionados por sendas flechas, y además, reunidos por una línea concéntrica que los clausura:



Lacan invierte la posición de ambos elementos, con el objeto de mostrar la *supremacía del significante*⁵²⁰ con respecto al significado. Lleva así al extremo las indicaciones de Saussure. En el esquema, vemos que el signo aparecía cerrado en una elipse, que tenía la función de comprender la estrecha relación entre significante y significado. Cuando Lacan se deshace de ella, lo hace en un gesto que interpretará como un reforzamiento de la *barra* divisoria: la barra ya no se cierra en la unidad (individualidad) ambigua del signo; por el contrario, queda abierta a la posibilidad de su encadenamiento (el de la barra) a todos los demás elementos (signos) que participen de la situación comunicativa. Podemos decir que, en la significación, debemos confiarnos a una única barra que une los diversos signos lingüísticos, exclusivamente en la misma medida en que, en ellos, queda escindida la supuesta unidad entre significado y significante⁵²¹.

Pero también, y no menos importante, elimina la clausura de la significación, que a partir de ahora va a entender como proceso abierto, que solo el punto gráfico (.) puede concluir: o sea, que solo se clausura cuando se detiene. A su vez, no hay correspondencia significante-significado; la barrera que intercede adquiere el revestimiento de un muro

⁵²⁰ DOR (1985: 52-62).

⁵²¹ Escisión que sin duda reproduce la escisión lacaniana entre el *je* y el *moi*, amén de tantas escisiones como podamos localizar en la concepción lacaniana de la subjetividad (cf. *infra*, capítulo 8, esp. p. 475 ss.).

infranqueable. Significante y significado, como sendas paredes de este sólido muro, se hallan reunidos por lo mismo que, mutuamente, los oculta y, por lo tanto, separa. Desde el principio, la toma lacaniana de las herramientas de Saussure está destinada a remarcar una imposibilidad fundamental: la de que exista relación directa entre el significante y el significado; rechazando con ello toda posibilidad de una influencia *recíproca*.

En lugar de ello, la operación de Lacan otorga tal autonomía al primero (significante), que ahora la significación no es para él “algo” que sucede entre la palabra y su concepto asignado, ni siquiera con los matices a que nos obliga la noción de valor, introducida por la primera aproximación estructuralista de Saussure. Es preciso radicalizar nuestras tesis y afirmar que la noción de *valor* apunta a la preeminencia fundamental de lo sistémico sobre lo individual, y la formulación más plausible que de esto encuentra Lacan es mediante la concepción de que toda significación depende de la relación, no entre significante y significado, sino entre las propias cadenas significantes, que forman series.

$$\frac{S_1, S_2, S_3, \dots, S_n}{S_1, S_2, S_3, \dots, S_n}$$

Así, R. Barthes⁵²² definía la significación como una operación de *deslizamiento de dos masas amorfas* que no pueden nunca llegar a tocarse⁵²³, recordando mucho a la imagen lacaniana del círculo de Moebius que tanto explotara Deleuze. El valor refuerza la cualidad de *arbitrario* del signo, como consecuencia del cual se renuncia a que el significante en tanto tal tenga ningún poder designativo⁵²⁴. Barthes, avanzando la idea deleuziana, define el sentido como aquello que viene a intervenir entre estas dos “masas”, si bien la intervención justa a este respecto no es la de la correlación. Deleuze acentúa la necesidad de desligarse de lo que considera prejuicio de orden platónico, que no es otra

⁵²² BARTHES (1964).

⁵²³ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 44).

⁵²⁴ La arbitrariedad del signo saussureano-lacaniano ha sido criticada por el mismo Barthes, pero también por Jakobson y Benveniste. Para este último, la vinculación del signo –en este contexto, quiere decir lo mismo que significante– con el concepto sólo sería arbitraria con respecto a su “cosa”, su referencia, pero no en relación con el pensamiento, que hay que entender como necesaria e íntima: «No hay pensamiento sin los significantes: por consiguiente, el significante y el significado no pueden disociarse» (RIFFLET-LEMAIRE 1970: 45). Para una comprensión certera de la concepción lacaniana de esta arbitrariedad véase lo expuesto acerca del azar y la subjetividad (*supra*).

cosa que esta imagen direccional entre el significante y el significado, que ya había suprimido Lacan: dos planos que por el contrario deben ser considerados en su mutua autonomía, en aras a alcanzar la complejidad que encierra la noción de “sentido” que las articula⁵²⁵.

4.2.3. El esquema de la comunicación

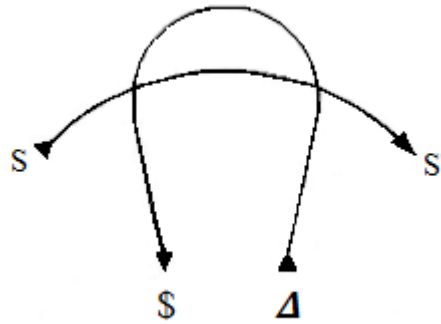
Hemos visto que Saussure dividía el signo en significante o imagen y significado o concepto. La significación era el producto de su nexo en un sistema de valores, entendiendo por esto lo que resulta negativamente de la presencia simultánea de todos los demás signos del sistema⁵²⁶. Lacan en realidad reformula completamente este planteamiento, invirtiendo para ello los esquemas saussureanos, que situaban el significado arriba y el significante abajo, unidos por una barra que representaba el nexo. Lacan, por el contrario, colocaba arriba la cadena de significantes y abajo el significado. Siendo que no podía haber relación entre ellos, el nexo se convertía en una “barra rígida”.

Esto reformulaba la noción de *valor*, dándole el sentido de que toda significación remite a otra significación, y que esta no resulta de la relación del significante con el significado, sino la que se da entre los significantes. El papel del nexo lo ocupará el *punto de basta* (*point de capiton*), que es el momento que anuda significante y significado en la significación⁵²⁷, más conocido en castellano como “puntada”. La *puntada* delimita el momento que detiene el “flujo de las significaciones”; momento, pues, en el que el significante se anuda a un pensamiento y surge la significación como tal. Profundiza así en la fórmula básica del signo lingüístico saussuriano y ofrece el esquema necesario para comprender la existencia, también necesaria, de significaciones inconscientes:

⁵²⁵ DELEUZE (1969: 67-8).

⁵²⁶ ROUDINESCO (1993: 396).

⁵²⁷ *Op. cit.*, 400



Grafo I. Esquema de la puntada ⁵²⁸

Se ve aquí cómo lo que posibilita la significación como tal es una inserción *retroactiva* en el sentido temporal de la cadena de significantes $S \rightarrow S'$. La puntada es lo que detiene el avance de esta cadena y cierra la significación con la referencia a un pensamiento oculto, allende los significantes, que en tanto nos hablan de un sujeto reflejo de la intencionalidad que inicia el habla, aúna los símbolos del Sujeto y la Demanda: $\Delta \rightarrow \$$.

Es en este contexto donde se debe entender aquello de que *el sujeto es un significante*, o sea que está representado en el seno de una sistematicidad (inconsciente) de significantes. Su lugar en la cadena es lo que determina su destino como sujeto. La completud existencial del sujeto es ilusoria, producto de la confusión que tiende a poner en relación el significante con el significado, cuando lo determinante es la relación con otros significantes y la cuestión de su lugar. El lugar condiciona asimismo la posición de la verdad: en tanto que aquello con lo que trata el sujeto, en la cadena, es consigo mismo, se entiende que aquello tras de lo que anda es su propio deseo, y así su *verdad*.

Para entender esto es fundamental que acudamos de nuevo a los *Problèmes de linguistique générale* de Benveniste; particularmente a las páginas que dedica al lenguaje de los animales. Es Lacan quien nos remite a este texto en su “Seminario sobre *La carta robada*”. En el ejemplo de Benveniste (a su vez, tomado de Karl von Frisch), el lenguaje de las abejas sirve como ejemplo y paradigma de una *conducta* que podemos caracterizar como *simbólica*, en tanto nos muestra un “juego” constituido por “elementos variables de

⁵²⁸ DOR (1985: 50).

significación constante”. Lo mismo, que constituye el requisito indispensable para que podamos hablar de un “lenguaje”, se alza en cambio como la mayor diferencia con el *lenguaje humano*, que es el que nos sirve, por su parte, como paradigma de un “lenguaje como tal”. Veamos las características que Massotta, siguiendo el texto de Benveniste, circunscribe al lenguaje *animal*, en oposición al humano:

... rigidez del contenido correlativa a la rigidez de la señal y de su relación a una situación que resulta eternamente la misma, la naturaleza no desmontable del enunciado, y más fundamentalmente aún, el carácter *unilateral* de la transmisión animal.

Diferencia radical: el “mensaje” animal no exige respuesta en el mismo registro (...): las abejas no dialogan...⁵²⁹

De donde la diferencia fundamental que delimita Benveniste: a saber, que entre los animales no ha de darse el problema de la verdad, ya que el símbolo refiere directamente a una referencialidad tangencial que se manifiesta inmediatamente como su conducta observable (tesis wittgensteiniana donde las haya): «En el mundo animal no se abandona el registro de la exactitud. Se excluyen así los problemas y las “ideas” de garantía, de verosimilitud, de verdad»⁵³⁰. Esta relación directa con el objeto es lo que queda truncado en el lenguaje humano:

⁵²⁹ MASOTTA (1974: 19).

⁵³⁰ *Ibid.* El autor hace notar el paralelismo aparente entre el triángulo Emisor-Objeto-Mensaje y el triángulo lacaniano entre, respectivamente, lo Imaginario, lo Real y lo Simbólico (*op. cit.*, 21-2). A su vez no deja de llamar la atención sobre la posible deuda con el triángulo semántico constituido por la relación entre símbolo, pensamiento y referente, aunque en seguida duda de esta influencia triádica, al entender que el pensamiento mayoritario en Europa, especialmente a partir de las enseñanzas de Saussure, es dual, entre pensamiento –significado– y símbolo –significante– (*op. cit.*, 22, n.12). El referente objetivo queda excluido de la relación sgnica en Saussure, pero lo cierto es que, aun en esta exclusión, se la considerará. Y es justamente así como, de hecho, nos parece que se la está considerando por parte de Benveniste, ya que constituye el punto nodal de la comparativa entre el lenguaje humano y el animal. A lo que Benveniste añade una nueva *diferencia* que no puede pasar inadvertida a Lacan: que entre los humanos “no hay lenguaje sin voz”. En cambio, el lenguaje de las abejas es gestual y su recepción, visual, “no puede realizarse en la oscuridad”. Recordemos el cuento de Poe (*La carta robada*), que justamente se inicia en torno a esta particularidad, cuando Dupin invita al prefecto a conversar a oscuras (*op. cit.*, 20).

Si lo más propio del lenguaje es su capacidad de contener y articular secuencias de mensajes, [que] cada uno retrasmite al otro o a los otros –a saber, la capacidad de constituirse en “*sustituto de la experiencia*” se ve hasta qué punto la relación entre el sujeto del discurso y su objeto queda mediatizada, dificultada, enrarecida.⁵³¹

De donde la afirmación lacaniana de que el mensaje solo puede tener como respuesta otro mensaje, el objeto de los cuales se va heredando, pero a un mismo tiempo reformulando en una secuencia sin fin; la misma con la que Lacan caracterizará al *deseo* (que es la causa del discurso en tanto “lo que falta” estructural, o sea el objeto excluido por la sustitución simbólica). La palabra “mensaje” se refiere al grupo de relaciones entre los elementos de la comunicación, no a la unión de uno o más enunciados con un objeto empírico⁵³². Este mensaje arrastra la caracterización del objeto como *objeto perdido*. El discurso, entonces, no lo es del objeto, sino algo que sucede entre unos mensajes y otros. La cuestión es *quién* habla y *a quién* se dirige el discurso⁵³³.

Para Lacan, el origen del mensaje no es, por lo tanto, el sujeto-emisor sino el interlocutor. Lo cual nos da claves determinantes para entender la relevancia del *retorno a Freud*: pues siendo su objeto el texto freudiano, debe entenderse como interlocutor, y así causa de su mensaje, aquello que residualmente se continua en su discurso, “aquello” causa del mensaje original: lo que Lacan llama la cosa freudiana. Esta “cosa”, además, no siendo sino un “faltante” en el discurso, no puede indicarse con un lenguaje referencial, simple, de donde nos explicamos los abusos que al lector exige Lacan a través de su *estilo*⁵³⁴. En este sentido se entiende que el análisis lacaniano de los textos (no ya solo de Freud, sino en este caso, por ejemplo, del relato de Poe tiene)⁵³⁵ tenga menos que ver con las interpretaciones psicoanalíticas al uso, más apegadas al modelo biográfico de *Poesía y verdad*, v.g., que con el descubrimiento de estructuras, mucho más presente en el análisis de los sueños, siempre paradigmático, y para el que podemos tomar como modelo la propia lectura que hizo Freud de la *Gradiva* de Jensen. Cuando Lacan toma el psicoanálisis como “cosa” acabada, su tarea no es la de exponerlo, sin más; muy al

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² *Op. cit.*, 16.

⁵³³ *Op. cit.*, 17.

⁵³⁴ *Op. cit.*, 24.

⁵³⁵ M. Bonaparte, recordada por DERRIDA (1975).

contrario, la ocupación que le corresponde es la de restituir un resto mediante el que “*aquello* de lo que habla Freud” pueda ser mostrado. Su tarea principal no es ya heurística (tarea en la que seguiría inmerso el freudismo de su tiempo), pues, ni expositiva, sino de *demonstración*⁵³⁶.

La operación lacaniana está atravesada por el olvido inicial de la palabra de Freud que comprueba en el *freudismo* de su época. Este olvido se resuelve en el retorno a los condicionantes de su conversación con Heidegger, o lo que es lo mismo: a la proximidad de ambos autores con Freud. Así el tema que está todo el tiempo presente es el del *retorno* a un pensamiento “otro” que plasme lo más esencial. Ello es lo que Heidegger ha encontrado en el decir poético de Hölderlin y Lacan en el lenguaje naturalista de Freud. Desde este punto de vista, la reflexión en psicoanálisis es el retorno. Por eso sus enunciados no deben expresarse como posturas a debatir; razón por la que Lacan siempre consideró debía formular sus propios espacios de interacción, más allá de los dispuestos por la ciencia (el laboratorio, la universidad). Por eso no tiene sentido esa parte del lacanismo que transmite el mensaje de que Lacan *supera* a Freud, en un olvido patente de la obra freudiana.

...al no insistir en una lectura de Freud desde Freud va hacia el otro lado, es decir va desde lo propio del pensar de Freud a lo extraño del primer pensar y retorna desde esto extraño reconociendo lo más propio del pensamiento del psicoanálisis.⁵³⁷

Al contrario, lo que es la cuestión es la Cosa freudiana: o sea “la verdad de Freud de que hay algo verdadero”⁵³⁸. Es por ello preciso entender que el “retorno” lacaniano estaba ya inscrito en Freud, pues funda el proceder teórico y práctico del psicoanálisis como decir (de lo) inicial, de lo olvidado por el pensamiento moderno que Heidegger llama metafísica, y que en Freud reviste la forma de una crítica de la conciencia y un descentramiento del yo.

⁵³⁶ MASOTTA (1974: 25).

⁵³⁷ PARRA & TABAKIÁN (1998: 95).

⁵³⁸ *Op. cit.*, 14.

Para Heidegger, el pensar inicial es un *Andenken*, de otro modo, *Denken-an*, pensar-en, ya que se trata de un pensar que abandona el presente y va hacia lo-sido, retorna. Este *Andenken* señala el carácter preontológico que Lacan otorga al Inconsciente, Pero éste es el camino más difícil ya que el hombre nunca “es” en casa: aquí su tragedia como *Trauerspiel* (juego del duelo), que le impide “olvidar”⁵³⁹. El freudismo no supo ver esta relación de Freud con la crítica de la metafísica, y debido a ello fue incapaz de interpretar en su verdad la fórmula mágica *Wo Es war, soll Ich werden*. Para Lacan el freudismo, como dice Heidegger de la ciencia, “no piensa”⁵⁴⁰. “La cuestión que vuelve en el pensar de Freud es la Cosa freudiana”, que aparece en el *lugar* inicial donde “Ello habla”, lo que sucede “allí donde ello sufre”⁵⁴¹, que es lo mismo que mantenerse firme en este lugar inicial que señala “lo propiamente inconsciente” como ex-centricidad radical, o sea excluido del yo. El hombre nunca puede ser el centro justamente por su relación con el lenguaje que se da en su punto de cruce con el ser: allí adonde conduce la repetición que Lacan delimita como una “insistencia significativa”, o sea en la búsqueda afanosa de su significado (el sentido, el ser). De este modo, es la compulsión de repetición la que aporta la posibilidad de someter el universo al lenguaje; y la labor del analista es traer la muerte a la presencia, mostrando la diferencia entre lo simbólico y lo imaginario: entre la palabra plena y la vacía.

4.2.4. Lingüística e inconsciente freudiano

Siguiendo los pasos de Rifflet-Lemaire, podemos entender la significación, en Lacan, como una *dialéctica* entre lo manifiesto y lo latente⁵⁴². Pero al hacer esto, advertimos que ambos niveles quedan en un mismo plano de significación, que es el del significante. No queda claro, de momento, que semejante extremo podamos aplicarlo a Freud, ya que esta terminología le es ajena. Y sin embargo, el autor de una disciplina que se funda en torno al arte de interpretar los sueños debe tener su propia concepción, bien que solo sea

⁵³⁹ La rememoración nombra a la función simbólica que es rememoración de lo “real” que es el mandato que atraviesa a Hamlet, y caracteriza su “vagabundear” (*Wandern*) como el recorrido desde el lugar en el que aún “no es” en su deseo, y por lo tanto en su búsqueda. Ahí la neurosis tan renombrada de Hamlet, porque Hamlet, en oposición al resto, es aquel que propiamente *no puede olvidar* (*op. cit.*, 63).

⁵⁴⁰ *Op. cit.*, 16.

⁵⁴¹ *Op. cit.*, 98-9.

⁵⁴² RIFFLET-LEMAIRE (1970: 87).

implícita, acerca de lo que por *significación* entendamos. En efecto, es Freud quien tiende a utilizar el término “significado” (*Bedeutung, Sinn*) como sinónimo de “contenido latente”, estableciendo una conexión firme entre ellos. Por lo mismo, parecería que lo propio del ámbito del significante se correspondería con el “contenido manifiesto”. Pero esta clasificación tan simplificada nos da problemas; aunque ello no es motivo, todavía, para que excluyamos esta concepción. Ambos posicionamientos parecen enfrentarse en los textos que Freud dedica al tipo de “existencia” que tienen en el psiquismo los “pensamientos reprimidos” (por lo que latentes), en relación con los que le hayan sido revelados al paciente a través de la interpretación (ahora manifiesta) del médico.

Uno de esos momentos lo encontramos en el artículo sobre *Lo inconsciente* (1915). Lo que daba allí la clave de la relación consciente-inconsciente era la noción de *afecto*: la idea consciente se ve investida de una carga cuantitativa de afecto proveniente del inconsciente; en cambio, es solo como afecto, no como su representación, lo que le “queda” al individuo que ha reprimido la representación que corresponde al material inconsciente. La idea es solo una, pues, y la dificultad consiste meramente en la “adecuación” de la expresión verbal adecuada a la “cosa”; adecuación que es, ya, la propia del sistema consciente (= palabra + cosa). No es esta, sin embargo, la posición por la que toma partido Freud, por más que no dude en calificarla como la más “cómoda”. *La negación* (1925) nos inserta de pleno en la problemática freudiana de la *doble inscripción*: en tanto que el sujeto *niega* la interpretación del analista, se produce una situación en la que una misma secuencia de hechos que el sujeto hubiera reprimido estaría inscrita según dos modos peculiares a un tiempo, toda vez que le hubiera sido devuelto semejante relato a través de la interpretación del analista.

A mi juicio, la antítesis de «consciente» e «inconsciente» carece de aplicación a la pulsión. Una pulsión no puede devenir nunca objeto de la conciencia. Únicamente puede serlo la idea que lo representa. Pero tampoco en lo inconsciente puede hallarse representado más que por una idea.⁵⁴³

⁵⁴³ 1915, I, BN 2067, lig. modificada. «Ich meine wirklich, der Gegensatz von Bewußt und Unbewußt hat auf den Trieb keine Anwendung. Ein Trieb kann nie Objekt des Bewußtseins werden, nur die Vorstellung, die ihn repräsentiert. Er kann aber auch im Unbewußten nicht anders als durch die Vorstellung repräsentiert sein» (GW 275-6).

Más adelante habla de que un afecto no es propiamente inconsciente, por una idea parecida, pero contraria: el afecto siempre se siente, luego es propiamente consciente. En cambio, lo que es inconsciente es su *representación*, a él ligada. La noción de afecto y la de pulsión están, en consecuencia, totalmente distanciadas; la pulsión (la cosa) es siempre inconsciente: o mejor, está *más allá* de la cuestión conciencia-inconciencia; mientras que la representación o idea puede ser consciente o inconsciente en función de su pertenencia a uno u otro sistema. La *energía* que atrapa a una idea en uno de los dos sistemas parece que es la pulsión. Por fin, pulsión y afecto se reúnen: la carga afectiva que, por estar allende la distinción consciente-inconsciente, participa (impropiamente) de ambos. La distinción entre sistemas tiene que ver, exclusivamente, entre *representaciones* o ideas; así pues, como dice Lacan: entre significantes.

El uso de las expresiones “afecto inconsciente” y “emoción inconsciente” se refiere, en general, a los destinos que la represión impone al factor cuantitativo del impulso instintivo ... Así, pues, no puede acusárenos de inconsistentes en nuestro modo de expresarnos (...), aunque nuestra forma de expresión sea irreprochable, no hay, estrictamente hablando, afectos inconsciente, como hay ideas inconsciente. En cambio, puede haber muy bien en el sistema *Inc.* productos afectivos que, como otros, llegan a ser conscientes ...⁵⁴⁴

El problema de que se trata es central. El propio Lacan lo tiene como referencia en la disputa con algunos de sus discípulos⁵⁴⁵. La doble inscripción es la solución, para Freud,

⁵⁴⁴ *Op. cit.*, BN 2068.

⁵⁴⁵ *Cf.* las páginas dedicadas por RIFFLET-LEMAIRE (1970: 172-83) al análisis de la disputa de Lacan con S. Leclair y, sobre todo, J. Laplanche. La delimitación freudiana de lo consciente e inconsciente como cualidades primariamente “sistémicas” viene sancionada por la priorización lacaniana de la *tópica*, que se enfrenta a la concepción funcionalista de J. Laplanche. Este autor expone, para ello, que la propuesta freudiana exigiría distinguir dos tipos de *carga de energía*: a) una “energía de carga sistemática” (la que, en este caso, proviene del inconsciente para darle su verdad a la palabra del analista en la *negación*): es una energía que “pasa” a través de los sistemas para cargar las representaciones correspondientes, por lo que no se transmuta con el cambio –En realidad, la noción freudiana de “transferencia de las representaciones reprimidas” (*La interpretación de los sueños*) se aviene muy bien con este término. b) una “energía libidinosa” (entendemos que vinculada con el *afecto*), que distingue a los sistemas. Está vinculada a la representación y, por lo tanto, puede ser *o bien* consciente *o bien* inconsciente. La *crítica de Laplanche* –a los argumentos favorables a la doble representación– consiste en afirmar que las tesis freudianas confunden ambos tipos de energía: la que tiene que ver con la procedencia sistemática (energía de carga) y la que tiene que ver con las representaciones (libidinosa). A decir de Laplanche, esta distinción explica a la vez el

más “tosca”. La alternativa es la propuesta “funcionalista”: que supongamos que la idea presenta un “cambio funcional”, con lo que sigue siendo la misma, sin que necesitemos suponer una segunda inscripción, sino tan solo la elevación de la misma a nivel de la conciencia. Pero esta propuesta, más “cómoda”, más verosímil, parece no coincidir con su concepción de inconsciente:

El inconsciente es un discurso pura y simplemente, y en cuanto tal requiere la teoría de la doble inscripción. Ésta se comprueba por el hecho de que puedan registrarse dos inscripciones totalmente diferentes, bien operantes, bien sostenidas por los mismos significantes para hacer girar simplemente su batería, su aparato, para que ocupen topológicamente lugares distintos.⁵⁴⁶

La *duplicación* que se supone, entonces, tiene que ver con la *escisión* fundante de la subjetividad, propia de la *Urverdrängung*, y hemos de subrayar el “en cuanto tal”, es decir: en cuanto discurso. «La reduplicación que el discurso provoca es lo que Freud llama *Unverdrängung* [*sic.*]. / Pues basta con una composición mínima de la batería de significantes para que sea suficiente para instituir en la cadena signifiante una duplicidad que recubra su reduplicación del sujeto, y es en este redoblamiento del sujeto del habla donde el inconsciente en cuanto tal viene a articularse»⁵⁴⁷; de donde se muestra que la cuestión de la *dualidad* tiene aquí que ver, en gran medida, con el desdoblamiento del sujeto (“topología”, para Lacan: división característica de la subjetividad)⁵⁴⁸. En efecto, de nuevo es Freud quien nos da su beneplácito:

... una parte de tales procesos latentes posee caracteres y particularidades que nos parecen extraños, increíbles y totalmente opuestos a las cualidades por nosotros conocidas de la conciencia. Todo esto nos hace ... no admitir ya en nosotros la

tránsito entre sistemas (la energía de carga atrae a la idea de un lugar a otro) y el modo como una representación inconsciente puede llegar a surgir en la conciencia (la propia idea se hace presente mediante la fuerza de su representación). Esta diferencia se apoya en parte en la distinción entre pulsiones del yo y pulsiones eróticas, no obstante no había sido utilizada nunca por Freud con fines hermenéuticos (*op. cit.*, 185 ss.).

⁵⁴⁶ *Op. cit.*, 193.

⁵⁴⁷ *Op. cit.*, 195.

⁵⁴⁸ *Op. cit.*, 211.

existencia de una segunda conciencia, sino la de actos psíquicos carentes de conciencia. Asimismo habremos de rechazar, por ser incorrecto y muy susceptible de inducir en error, el término “subconsciencia”.⁵⁴⁹

Es este sujeto el que está “dividido dos veces”, como “dos veces nacido” había sido, para el mito, Dioniso⁵⁵⁰: una con respecto al inconsciente, y otra dentro del sujeto mismo, de modo que se manifiesta en su ser siempre como lo representado para un otro (distinción *je-moi*).

No faltaba entonces más que traducir el concepto freudiano de *Ichspaltung* mostrando que el sujeto humano está dividido dos veces: una primera instancia que separa el yo imaginario del sujeto del inconsciente, y una segunda que se inscribe en el interior mismo del sujeto del inconsciente y representa su división original ...⁵⁵¹

Habiendo dos sistemas, es perfectamente legítimo considerar que el significante se inscriba dos veces. Sin embargo, la distinción freudiana no es un matiz: pudiendo hablar de un sistema inconsciente, no cabe hablar de una *conciencia inconsciente*. Por eso decimos que en Freud parece mostrarse una estructuración algo distinta a la lacaniana; para él lo manifiesto oculta siempre sus múltiples significados, y estos además vuelven a actuar como significantes una vez que se les asocian nuevas cadenas de recuerdos

⁵⁴⁹ 1915, I: BN 2064. «ein Teil dieser latenten Vorgänge besitze Charaktere und Eigentümlichkeiten, welche uns fremd, selbst ungläublich erscheinen und den uns bekannten Eigenschaften des Bewußtseins direkt zuwiderlaufen. Somit werden wir Grund haben, den gegen die eigene Person gewendeten Schluß dahin abzuändern, er beweise uns nicht ein zweites Bewußtsein in uns, sondern die Existenz von psychischen Akten, welche des Bewußtseins entbehren. Wir werden auch die Bezeichnung eines „Unterbewußtseins“ als inkorrekt und irreführend ablehnen dürfen» (GW 269).

⁵⁵⁰ La fantasía del *doble nacimiento* es posiblemente una de las ideas más sugerentes de los psicoanalistas del entorno de Freud. Éste se opuso a ella posiblemente a consecuencia de que tales discípulos fueron, en un principio, Jung y Adler; aunque creemos recordar que también O. Rank y Ferenczi (influenciado por este último) se habían sumado a las especulaciones en torno a esta fantasía primordial, o al menos a la propuesta de un “trauma del nacimiento”. Esta fantasía está recogida en la mitología del divino Dionisos, “el dos veces nacido”. Es en el caso de “El hombre de los lobos” donde Freud tiene ocasión de confrontarse con ella. En el cap. 8, pp. 1997 ss., analiza un síntoma del enfermo como una metáfora de esta fantasía (la retención de las heces y su expulsión mediante aplicación de lavativas); para inmediatamente reducirlo primero a una fantasía inconsciente primaria de orden homosexual, que a su vez, rizando el rizo, consigue reducir al complejo de Edipo. La fantasía del doble nacimiento puede tener un alcance muy relevante para comprender las teorías de J. Lacan. En efecto, este autor nos propone una génesis de la subjetividad que se despliega en *dos pasos*: el surgimiento del individuo en lo imaginario, y el paso del individuo a lo simbólico. Significa este último la concepción del individuo como sujeto en tanto que tal.

⁵⁵¹ ROUDINESCO (1993: 397-8).

reprimidos que permiten retornar hacia el significante primero. La significación no es, entonces, algo holístico, relativo a la articulación de los *pedazos* reconstruidos, sino esos pedazos que históricamente consiguen salvarse por medio de la interpretación. Esos “pedazos” deben identificarse, a nuestro entender, con la significación freudiana, y así se salva a grandes rasgos la distinción entre significante y significado, o en su caso: entre contenido manifiesto y contenido latente. Tampoco el modelo de Lacan tiene pretensiones comprensoras, pero se da en su caso una dificultad radical para hacer una distinción apropiada entre significante y significado; dificultad que hereda la aproximación freudiana entre lo consciente y lo inconsciente, en tanto que *sistemas*. Si las diferencias no son demasiado apreciables, ello se debe a que Freud no ejerce un pensamiento real acerca de la diferencia entre significado y significante; y sin embargo *hay* un tal pensamiento, o al menos la problematicidad que confiesa en su propuesta nos permite abrirla.

Freud dice: idea consciente e idea inconsciente, de donde Lacan, con ayuda de la lingüística, traduce: significante consciente y significante inconsciente. Precisamente, la doble inscripción es problemática para Freud, y no para Lacan, porque cuando para Freud ya podemos contentarnos como “significado” (*Bedeutung*; pero en rigor, la palabra que a este respecto utiliza con mayor asiduidad es *Sinn*: sentido) o “pensamiento” (*Gedanke*), aunque sea solo de forma provisional, para Lacan en cambio se trata de algo que sigue formando parte del entramado de los significantes. Y no hace falta aclarar que “significado” es, de un modo u otro, el objetivo de una disciplina que se hace llamar a sí misma *interpretación* (*Deutung*). Del mismo modo, tanto para Lacan como, sobre todo, en la concepción genérica del estructuralismo, un significante *lo es* precisamente en tanto que apunta allende sí, es decir, en tanto que le suponemos un significado. Pero con ello, la propuesta de Lacan parece contentarse con dejar el significado del lado del “afuera del lenguaje”; por lo que el significado está condenado a no aparecer más que como un mero *fantasma* (y por tanto, ya significante) en la asociación-interpretación. No olvidemos que la solución freudiana se la tenía por “problemática”. Esta problematicidad es la que anula la *supremacía del significante* de Lacan, al precio de eliminar la funcionalidad de toda noción de significado; eliminación que acabará con la exclusión del propio sujeto.

Ser de no-siendo, así es como adviene Yo como sujeto que se conjuga por la doble aporía de una sustancia verdadera que se anula por su saber, y de un discurso donde es la muerte quien sostiene la existencia.⁵⁵²

Como sea, la identificación de lo manifiesto con el significante y de lo inconsciente con el significado, no por reusar el sentido del estructuralismo de Lacan deja de suponer una subsunción de lo psicológico al territorio de la lingüística, cuya legitimidad ni siquiera nos hemos planteado todavía, para el caso de Freud. La “problematicidad” que se conserva en la “solución” freudiana es correlato de una concepción del inconsciente que, de modo general, se presenta a sí misma bajo rasgos eminentemente biologicistas. Aun en las exposiciones tópica (sistemas) y económica (libido/sexualidad) de los intereses de la metapsicología, la *dynamis* (factor neurológico por excelencia) siempre permanece como “tercera explicación”, que debe concebirse relacionada con las otras dos. La solución freudiana no es definitiva, ya que considera la posibilidad de mantener la distinción entre material consciente (palabra-cosa) y material inconsciente (solo cosa), por completo asimilable a la diferenciación entre significante y significado. Pero hay que atender al hecho de que, si ello es así, se debe a que no encuentra una justificación dinámica ni económica que apoye esta perspectiva: tal parece el recurso al *afecto*, que debe fundar el vínculo de la idea con uno, y solo uno, de los sistemas (*Cs.* o *Inc.*). La subsunción lingüística no hace otra cosa, en cambio, que reforzar la preponderancia de la tópica, ya presente en la demarcación por sistemas. Esta aportación –perfectamente legítima, por otra parte–, se desmarca abiertamente de la concepción del inconsciente de Freud. El interés naturalista freudiano parece poco compatible, finalmente, con la idea de un inconsciente lingüístico.

⁵⁵² LACAN (*E*, 1960 c: 781-2), lig. modificada; cit. RIFFLET-LEMAIRE (1970: 197-8). «Être de non-étant, c'est ainsi qu'advient Je comme sujet qui se conjugue de la double aporie d'une subsistance véritable qui s'abolit de son savoir et d'un discours o'u c'est la mort qui soutient l'existence» (*É* 802).

4.3. El *cogito* del psicoanálisis: sujeto y verdad

4.3.1. La condición estructuralista del inconsciente

Hemos visto que lo característico del lenguaje del inconsciente –o del inconsciente, en tanto que lenguaje– para Lacan es la reducción de todos sus contenidos y relaciones a cadenas significantes, para las que el significado aparece tan solo como una condición que certifica su cualidad de significantes, a saber: la de estar apuntando hacia “otro lugar”. Esta concepción lingüística viene a producir una situación que coincide con lo que generalmente conocemos como *paradoja de Frege*: “dada una proposición siempre puede tomarse su sentido como lo designado de otra proposición”, de la que se deduce la imposibilidad de definir un significado último, definitivo, para la proposición dada. La interpretación, como el análisis para Lacan, es un acto definitivamente inacabable, ya que siempre hay una nueva secuencia signifiante que desborda, que multiplica los sentidos que aparentemente se cerraban en la cadena signifiante anterior. Por eso Lacan ha roto la direccionalidad biunívoca entre signifiante y significado: lo que produce la significación ahora es la relación entre los significantes, que a su vez apuntan a nuevas cadenas de significantes en los que, solo momentáneamente, vienen a cerrarse de nuevo las fallas de la secuencia anterior. Tal es el sentido de la supremacía de los significantes.

J. Laplanche trata de resolver esta situación con su hipótesis de los lastres (*lest*). Pero se trata “solo” de una hipótesis –y por cierto, apenas freudiana. Las diversas secuencias significantes se apoyarían en una red de escasos significantes primarios, que serían los más vinculados a la experiencia del atravesamiento del Edipo. Trata de superar la irresolubilidad lacaniana con una reconfiguración que produce un “corte” en el espacio de las deducciones, para el que se recurre a la configuración histórica de la subjetividad: en el lugar de los significantes fundamentales, es lo que viene a decirnos Laplanche, se recupera la direccionalidad saussureana signifiante \square significado, que había quedado desmentida por la *autonomía de los significantes* de Lacan. Las experiencias originarias, a

decir de este autor, son los significados que anudan de forma remota los fallos abiertos en la significación por todas las secuencias significantes ulteriores⁵⁵³.

Con esta solución, el psicoanálisis recupera la posibilidad de atenerse a un *objetivo* claro de la interpretación, con lo que la hermenéutica psicoanalítica puede abrirse nuevamente a una regularidad específica, que Lacan venía poniendo en duda, a nivel teórico, desde los tiempos del *Discurso de Roma*, y que en la práctica no respetaba desde los primeros momentos de su formación. Lacan se opone a esta concepción pseudo lingüística del inconsciente: el inconsciente es un discurso, y la pregunta es qué persona gramatical, en consecuencia, lo pronuncia: por ello debemos entender que lo que queda suprimido (aunque no excluido) por la revisión lacaniana debe ser entendido en consonancia con esa subjetividad que se yergue como *causa*, siquiera supuesta, de la palabra que pronuncia.

El significado y el sujeto se repiten mutuamente en los esquemas y en los grafos que les dedica Lacan, y ello se debe a la ruptura con el significante, a partir de la cual solo nos queda, para definir al significado, la referencia a esa “cosa” que es sabida por el sujeto del discurso en tanto que tal. Por su parte, también el *deslizamiento* infinito de los *significantes*, que Laplanche pretendía detener con su hipótesis de los lastres, encuentra en el sujeto el lugar donde poder cerrar el círculo de las significaciones multiplicadas, en tanto que se nos ha presentado como aquel que sabe lo que el enunciado significa. El significado es el lugar donde se anudan el *supuesto saber* del sujeto y la verdad.

Por fin, se hará necesario recurrir a *tres fórmulas fundamentales* para definir la condición estructuralista del inconsciente lacaniano:

- “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”
- “El lenguaje es la condición del inconsciente”, y
- “El inconsciente es la condición de la lingüística”.⁵⁵⁴

⁵⁵³ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 102 ss.) interpone varias críticas a la teoría del lastre de Laplanche: i) no sirve para dar cuenta del paso del proceso primario al secundario, ya que ambos responden a concepciones del lenguaje respectivamente incommensurables; ii) exigiría vinculaciones definitivas entre significante (representante) y significado (pulsión/imaginario); iii) en cambio, la libido “ilimitada” no forma parte del saber psicoanalítico. Es imposible distinguir el “aquende” de lo imaginario, el “más acá” que estaría del lado de la pulsión: el sujeto está siempre “cortado” por su representación especular.

⁵⁵⁴ ROUDINESCO (1993: 400).

De donde podemos entrever cuáles son las tres “ideologías” que enfrenta la concepción lacaniana del inconsciente; a saber: la concepción biológica, la concepción funcionalista, que es la que acabamos de exponer en J. Laplanche y, por fin, la concepción logicista: que haría de la lógica la condición (aquí: fundamento) de la lingüística, y esta a su vez del inconsciente; de lo que resultaría una concepción del inconsciente como una suerte de “segunda conciencia”, similar a eso que llama Henry, en su crítica de Freud, “la conciencia de los filósofos”⁵⁵⁵.

El significado es el sentimiento común que no se sitúa en parte alguna; de modo que es preciso concluir que el significante actúa con independencia de su significado y a espaldas del sujeto; de ahí la sentencia: “El Ello piensa donde es imposible decir yo soy”⁵⁵⁶. El descubrimiento freudiano debe interpretarse en el sentido del “soy donde no pienso”, es decir, que nuestro ser se juega allí donde no llegan los contenidos de nuestra existencia. El lugar del sujeto es excéntrico, lo que resume en la fórmula “pienso donde no soy, luego no soy donde pienso”⁵⁵⁷. Para ello se valió del término *shifter* de Jakobson, que “designaba al sujeto de la enunciación sin significarlo”⁵⁵⁸, y a su vez lo representa en un “*significante negativo*”. La lengua dice algo totalmente distinto de lo que dice, y así *la significación discurre sin cesar en forma de enigma*, porque el lenguaje goza de cierta autonomía respecto al *sentido*⁵⁵⁹.

Con esta revisión, Lacan confería al psicoanálisis una teoría del sujeto que consideraba cartesiana, y una concepción “postsaussureana” del inconsciente⁵⁶⁰. La polémica entre el estructuralismo y el existencialismo (*supra*) aparecería así superada por

⁵⁵⁵ Cf. *supra*, epígrafe 3.2 (p. 184 ss.).

⁵⁵⁶ O también: “Soy donde no pienso” (LACAN, *E* 1957 b: 498, *É* 517).

⁵⁵⁷ ROUDINESCO (1993: 399).

⁵⁵⁸ *Op. cit.*, 399-400.

⁵⁵⁹ Tal discurrir es algo que le sucede a las cadenas *significantes*, que se asocian en torno a los dos procedimientos fundamentales descubiertos por Jakobson: la metáfora y la metonimia; de ahí la necesidad de acudir a la interpretación. RIFFLET-LEMAIRE (1970: 84) se atreve a llamar *hermenéutica* a esta labor interpretativa: «La hermenéutica es el arte de los rodeos, el arte destinado a revelar los conceptos subyacentes al enunciado, a la estructura aparente de las formaciones del inconsciente. De estos encadenamientos verticales inconscientes extrae la técnica analítica de la “asociación libre” todo su valor y su razón de ser». Esta definición es, sin embargo, inapropiada, ya que Lacan y los lacanianos pretenden oponer su modelo interpretativo al de una hermenéutica filosófica anclada en un *historicismo de la subjetividad* que sería incapaz de plasmar la proliferación de sentido característica del *deslizamiento del significante* que se da en la asociación libre.

⁵⁶⁰ ROUDINESCO (1993: 400).

el inconsciente freudiano. La noción lacaniana de *sujeto del inconsciente* se descubre a este respecto totalmente novedosa, ya que no encuentra correlato en la doctrina vienesa. Prosigue más bien una línea galileana de la que se sentía continuador a través de Koyré, lo que le permitía poner sus reflexiones en la órbita de la *duda cartesiana* y la *moral kantiana*. Llega mediante ellos a la noción de un “yo moderno” que definía como “sujeto paranoico de la civilización”⁵⁶¹.

En “Instancia de la letra...”, Lacan denuncia que la sentencia filosófica “*cogito ergo sum*” comete el error de aunar la existencia con el pensamiento consciente. En el conocido *Discurso de Roma*⁵⁶² de 1953, Lacan define el significante como cada uno de los elementos materiales del lenguaje organizados en una estructura. Si Lacan recupera el tema cartesiano, ello se debe a que es el mismo Freud, a decir de Lacan, quien efectivamente ha recuperado –a su manera– la pregunta por el *cogito*. Pregunta con la que sitúa al psicoanálisis en el origen de una revisión que incorpora, a un tiempo, la recuperación de un *sujeto*; para Lacan: el sujeto de la ciencia, que solo puede conocerse a sí mismo en la medida en que se ha escindido respecto de sí.

El mismo se caracteriza porque es capaz de situar su propia posición con respecto a la verdad a través de los nuevos límites impuestos por las reformulaciones psicoanalíticas. Y con ello, en una suerte de giro paradójico, se descubre que *su* posición característica – del sujeto como verdad⁵⁶³– anula al sujeto allí donde cree tener algún tipo de conocimiento –o como normalmente decimos: “sabe”– de sí. El *giro epistemológico freudiano*, que devuelve a la conciencia a un lugar secundario, no fundamental, profundiza, pues, en la resquebrajadura iniciada por la *duda metódica*; y esto tal y como

⁵⁶¹ *Op. cit.*, 397.

⁵⁶² *Cf. op. cit.*, 302, en el *Discurso de Roma* (1953) Lacan buscaba el apoyo de “la institución psiquiátrica, del partido comunista y de la Iglesia católica”, al formular su interpretación del freudismo como una doctrina inscrita en la tradición de pensamiento que rechaza el intento moderno de reducir el hombre a un objeto (*op. cit.*, 303). Quiso una *audiencia con el Papa* que nunca consiguió (303-4). Roudinesco señala la contradicción entre la teorización que elaboraba aquí Lacan (sobre “la elucidación de la relación del sujeto con la verdad”) y sus prácticas en lo personal y lo profesional: «En el otoño de 1953 se encontraba en una situación bien extraña. En su vida profesional, disimulaba su práctica de las sesiones de duración variable haciendo como que estaba en la norma; en su vida privada, disimulaba a sus hijos del primer matrimonio la existencia de su segundo matrimonio y de su nueva familia; y en sus orientaciones ideológicas, hacía creer a su hermano que había vuelto a ser cristiano en el momento mismo en que intentaba establecer un lazo con la dirección del partido comunista. Y fue en el corazón de ese embrollo donde empezó a elaborar un sistema de pensamiento que estaba en contradicción radical con sus maneras de vivir. En ese sistema, en efecto, Lacan concedía un privilegio absoluto a la elucidación de la relación del sujeto con la verdad» (*op. cit.*, 304).

⁵⁶³ Siendo la verdad entendida, por otra parte, como la *causa* del sujeto (LACAN, *E* 1966 *b*).

Lacan lo entiende: la negación de todo saber, el rechazo de un saber que vaya más allá de ese momento autoevidente que cristaliza en el *cogito*.

... cuanto más precisa la determinación del objeto, más nos alejamos del registro de lo simbólico. Por lo demás, no hay determinación del objeto sin una estructura de relaciones indirectas, sin una línea de clivaje –la que se trata de explicitar o de analizar– constituida por la mediación de varios sujetos: la “inmixión del sujeto”, dirá Lacan.⁵⁶⁴

En “La ciencia y la verdad”, Lacan analiza el *cogito* como momento fundamental del sujeto en tanto que en él lo característico es la división entre verdad (lo reprimido) y saber. La distinción entre verdad y saber entronca con la platónica entre *episteme* y *doxa*, pero también en la propiamente lingüística: entre enunciado y enunciación (*supra*). Esta distinción es fundamental para comprender la revisión lacaniana de la fórmula de la cura:

Ahí donde era en el mismísimo instante, ahí donde era por un pelo, entre esta extinción que aún resplandece y esta eclosión que vacila, puedo llegar yo al ser de desaparecer de mi decir. Enunciación que se denuncia, enunciado que renuncia a él mismo.⁵⁶⁵

Asimismo, la estrategia metodológica de Lacan rechaza la idea de formar una suerte de “corpus” constituido, cerrado: todo saber se funda en algún tipo de *discurso*, y es en sus fallas, aberturas, donde puede emerger la *verdad*. En último extremo, incluso el psicoanálisis tendrá que reconocer que él mismo contiene, como saber, proposiciones “sintomáticas”⁵⁶⁶. El fundamento del método cartesiano se cruza en esta intersección entre pensamiento y existencia: soy en tanto que pienso, pienso en tanto que soy, soy allí

⁵⁶⁴ MASSOTA (1974: 22-3, n. 13).

⁵⁶⁵ LACAN (*E*, 1966 b: 781), lig. modificada; cit. RIFFLET-LEMAIRE (1970: 197). «Là où c'était à l'instant même, là où c'était pour un peu, entre cette extinction qui lui encore et cette éclosion qui achoppe, Je peux venir à l'être de disparaître de mon dit» (*É* 801).

⁵⁶⁶ Siguiendo las líneas principales del estructuralismo (*La carta robada*), el investigador mismo está condicionado por la *posición* que ocupa en el discurso. Pero aún añadirá Lacan una nueva restricción: el *tipo* de discurso del cual el autor se esté haciendo cargo. Para su teorización de los *discursos*, Lacan hará un *totum revolutum* con varias de sus nociones principales y algunas inserciones procedentes del análisis marxista de la sociedad: «... Lo que un autor busca sin saberlo, lo que le induce sin que él lo sepa en su búsqueda científica, es un sustituto de (a), el objeto vedado o prohibido del deseo, introducido así en lo imaginario y transmutado en búsqueda de un estatuto social» (RIFFLET-LEMAIRE 1970: 189).

donde no pienso, y pienso allí donde no soy. Lacan toma la imagen topológica del psiquismo freudiano, con el supuesto principal de que el descubrimiento fundamental de Freud es el de la *alienación* del hombre en un discurso, mediante los significantes que lo representan, que le engañan, que le devuelven una imagen enmascarada en la que, como pretendido sujeto, *crea saber* lo que dice y lo que hace. Con estas bases, se prepara para construir una *subversión radical del sujeto*:

... el inconsciente es aquello que fue el “Yo” en los diferentes momentos sucesivos de su historia, en los diferentes momentos de la historia de su división. El inconsciente es el otro de yo mismo que me remite mi propio mensaje bajo una forma invertida.

El inconsciente es el Yo recurrente del “Wo Es war, soll Ich werden” de Freud.⁵⁶⁷

4.3.2. La carta robada

El psicoanálisis lacaniano es una teoría de la historización del significante, su campo de aplicación es la diacronía de las generaciones, su estructura es una sincronía donde se “inmiscuye” el sujeto del otro y cuyo soporte es la historia de esa “inmixión” y su diacronía⁵⁶⁸. Pero Lacan plantea semejante inmixión en los límites de un Sujeto: quien “decide” los términos en que se configura mi subjetividad. Este sujeto es aquel que se sirve del desplazamiento del significante para que lo azaroso aparezca como determinado: es la razón, la *causa*, de que el inconsciente no aparezca como un discurso aleatorio e indiferente, ajeno, sino que por el contrario esté íntimamente vinculado a lo que me es más propio. Semejante “sujeto”, nos dice Masotta, no es otro que la *Spaltung*, la escisión siempre abierta de la subjetividad, la brecha en el sentido que marca su relación (la del sujeto) con un significante que le constituye: en última instancia, la relación misma entre el sujeto y el falo. Lo que nos invita a la cuestión del tiempo, pues se trata del carácter retroactivo de nuestra subjetividad: de algo que siempre hemos de leer *a posteriori*, ya que es ella la que nos funda a nosotros, y nosotros no podemos avanzarnos a ella, deducirla, sino bajo el ardid de un espejismo que es el que se reproduce en la confusión entre el *je* y el *moi*.

⁵⁶⁷ *Op. cit.*, 201-2; lig. corregida.

⁵⁶⁸ MASOTTA (1974: 89).

La *subversión del sujeto* que pretende Lacan no es otra cosa que esta inmisión plena en los derroteros del significante: es lo mismo que decir que la lingüística es el tipo de “lógica” que corresponde al sujeto de que habla Lacan⁵⁶⁹. La “lógica del significante” impone varias características al sujeto; todas ellas deducidas de la proposición: «El sujeto es un significante que se muestra a otro significante».

- i) el sujeto está escindido: igual que todo significante, apunta a otro lugar que le excede, pero que le define⁵⁷⁰. La *represión* y la *Spaltung* no son azares, sino *condiciones de la subjetividad*.
- ii) por lo tanto, “este sujeto” tiene un significado, pero no se relaciona con él; tal significado es su *causa*; Lacan juega aquí con la paronimia entre “causa” (*cause*) y “cosa” (*chose*).
- iii) de lo que se deduce que la *causa* del sujeto está “en otra parte”. Este enunciado no es una mera deducción del anterior: aporta la creencia de que ese elemento externo a la cadena significante es a su vez un significante y, por lo mismo, un sujeto.
- iv) en conclusión, la subjetividad es propiamente la forma en que se relacionan estos dos sujetos copartícipes de la escisión: la *a*, como *imagen* de una subjetividad escindida, y la *A*, como *presencia* de una subjetividad plena.
- v) el lugar en el que situamos esta *A*, causa de *a*, es el inconsciente; esto es lo que quiere decir la fórmula del inconsciente como “discurso del Otro”.
- vi) por fin, lo que nos dará la lectura definitivamente lacaniana de la subjetividad será recordar que la *a* y la *A* no pueden relacionarse de forma directa, sino a través de los espacios, las fallas que el analista encuentra en sus respectivas cadenas significantes: en los espacios abiertos *entre* tales significantes. De aquí deviene la importancia fundamental de considerar el inconsciente como lenguaje, o aún mejor: como discurso (del otro). También procede de aquí la idea de una *imposibilidad* (la de la conexión entre los diversos discursos), “posible” solo en la medida en que se produce una

⁵⁶⁹ «Pero antes de llegar a la lógica Lacan nos recomienda pasar por la lingüística: de esta manera es más difícil equivocarse con respecto a la lógica en cuestión. El sujeto del que se trata aquí es el sujeto que habla. Es a la vez el sujeto del deseo» (*op. cit.*, 149).

⁵⁷⁰ Véase la noción de “extimidad” en ALEMÁN & LARRIERA (1998).

“fractura” que, en rigor, “anuda” y posibilita la *significación* en la cadena significante (véase esquema de la puntada: Grafo I).

- vii) lo que vulgarmente entendemos como “sujeto”, es algo que no se define en relación a sí mismo, sino con respecto a su posición hacia estos significantes fundamentales, que por lo mismo Lacan no duda en denominar como sujetos. Así, nos encontramos con tres sujetos característicos a toda relación comunicativa: \$, el yo *en* el enunciado; *a*, la imagen de este yo, que supuestamente “dice yo”; A, el gran Otro: sujeto (significante) en torno al cual se organiza el discurso y, por tanto, aquel que efectivamente *dice yo*, aunque no se lo vea (o, precisamente, en razón de que no se lo ve).
- viii) el yo (\$) del enunciado es el *je-moi* lacaniano; el *a* es el falo, auténtico significante que estructura la situación del yo con respecto a su causa (su subjetividad); esta relación es el deseo. En el fondo, el deseo como relación estructurante no hace sino señalar la situación perentoria de este sujeto (\$), puesto siempre en posición de *carencia de sí* (para Lacan: deseo = carencia).
- ix) si la A sigue siendo un significante, esto quiere decir que el significado último, radical, queda finalmente excluido de los derroteros de la significación. Y sin embargo, Lacan localiza en la A el lugar que estructura toda la situación comunicativa, haciendo de ella el “cuarto elemento” que identifica con la *estructura*. Por eso la posición de la A es la de un significante *imposible*: que está a la vez *más allá* y *más acá* de la cadena. La asimilación que hace Lacan entre esta A y el *código* (véase Grafo I) demuestra que, en el fondo, lo que Lacan entiende por Otro es algo así como “la estructura de las estructuras”, entendiéndola pues como *causa* (sujeto) del inconsciente.
- x) en el mismo sentido, cuando Lacan dice que el inconsciente es condición del lenguaje, está señalando la necesidad de identificar al inconsciente como *causa sui*: el *discurso del Otro* y el *Otro*, como tales, se identifican.
- xi) de todo lo cual se deduce que, en último término, el sujeto es la estructura –y a su vez, esta, el inconsciente.

Pensemos en el juego de significantes que se establece en el relato de *La carta robada*. Después de que ya conocemos qué es lo que ha ocurrido con la famosa misiva, se trata de descubrir *dónde* guarda el ladrón su secreto. Para que esta operación pueda darse es necesario que haya un *signo*; y a su vez, para que haya un signo es preciso que exista un *mensaje*, y un *destinatario* (que no receptor). Todos estos elementos se posibilitan mutuamente para que pueda tener sentido la labor del analista, a saber: encontrar el medio por el que sacar este secreto a la luz, sin que se de con ello la aniquilación que se seguiría de que el rey descubriera la carta.

Dupin es, en el relato, el analista, y Dupin consigue hacerse con el significante de ese secreto: el mismo en torno al cual se organizan las distintas posiciones de subjetividad, curiosamente coincidentes con el triángulo edípico. Pero otros antes que él han intentado sustraer la carta, sin alcanzar el mismo éxito; de modo que Dupin se ve obligado a ofrecer ciertas explicaciones relativas a su *método*. Según nos cuenta, Dupin se ha inspirado en la estrategia que pudo observar en un niño al que encontró entregado al juego de pares o nones. Este tipo de juegos *contra* el azar son muy ilustrativos de la concepción lacaniana del inconsciente, y también de la de Dupin, porque nos muestran a un “otro” que puede ser objetivado por el sujeto; operación con la que tal otro alcanza el estatus de “enemigo imaginario”. Como consecuencia de esto, es el propio sujeto quien cae de inmediato en la misma objetivación, ya que el sentido de esta no era más que el de permitirle definir su propia estrategia, en función de las regularidades que consiga descubrir en el “otro” contra quien juega la partida.

Según la indicación de Lacan, esta estrategia es la misma que se viene poniendo en juego por el par reina-ministro. Esta estrategia, que sin embargo ofrece la posibilidad de alcanzar algunas victorias, debe revelarse en el fondo como el modelo de un fracaso anunciado, ya que el verdadero Sujeto de la partida no es este otro especular, para Lacan, sino el Otro, Sujeto de estructura, es decir, lo simbólico mismo.

Semejante imposibilidad, relativa a la identificación imaginaria del sujeto con el Otro, revela la conexión íntima que se da entre el tema lacaniano y las tesis hegelianas en torno al Amo absoluto y la muerte: *yo* no soy tal Dios, diríamos, sino un “simple” sujeto; a saber, uno de los (dos) personajes que *se enfrentan* e identifican en la partida: un mero significante. La noción lacaniana de inconsciente nos recuerda que no *me* es posible dominar la estructura y convertirse en amo absoluto de la situación comunicativa: «No

hacemos metáforas; sólo el adversario del sujeto puede hacer fintas de que hace fintas, mientras que el sujeto, [permanece] encerrado en su cálculo subjetivo ...»⁵⁷¹. Recuperamos, en el ámbito de una dialéctica del azar, la cuestión (epistemológica) fundamental de que el sujeto no puede construir deductivamente al Otro, porque este es, en cambio, quien lo constituye a él, como sujeto (del) inconsciente.

Los dos términos de esta dialéctica, se ve, son los que nos llevan desde la libertad, característica de la teoría hermenéutica de Freud (la asociación *libre*) hasta la necesidad, propia del determinismo del inconsciente (determinismo que en Lacan se formula como el *deslizamiento del significante*): el mismo que nos revela, en la *Psicopatología de la vida cotidiana*, que “ninguna cifra puede ser elegida al azar”. En este texto, Freud llega a comparar a los enfermos mentales con “estructuras, agrietadas y rotas”, es decir, *rupturas* que, sin embargo, nos muestran una articulación:

Cuando arrojamos al suelo un cristal, se rompe, mas no caprichosamente; se rompe con arreglo a sus líneas de fractura, en pedazos cuya delimitación, aunque invisible, estaba predeterminada por la estructura del cristal. También los enfermos mentales son como estructuras, agrietadas y rotas.⁵⁷²

Pero las sucesiones probabilísticas nos muestran regularidades; de ahí la inminencia del *azar* como “doble imposibilidad”: el azar no es aleatorio, o más bien, lo aleatorio no agota el sentido pleno del azar. Lo aleatorio del azar solo es tal para el jugador, el individuo que se enfrenta a ello, así en una partida de dados. No vamos a detenernos en los ejemplos de que se sirve Lacan a título demostrativo⁵⁷³, nos interesa sobre todo conservar la idea de que el azar implica una imprevisibilidad desde el punto de vista del sujeto, pero supone una regularidad desde el punto de vista de la partida general, ya que

⁵⁷¹ MASOTTA (1974: 84).

⁵⁷² 1901, *NL*, BN 3133; lig. modificada; cit. MASOTTA (1974: 86-7). «Wenn wir einen Kristall zu Boden werfen, zerbricht er, aber nicht willkürlich, er zerfällt dabei nach seinen Spaltrichtungen in Stücke, deren Abgrenzung, obwohl unsichtbar, doch durch die Struktur des Kristalls vorher bestimmt war. Solche rissige und gesprungene Strukturen sind auch die Geisteskranken.» (GW 94)

⁵⁷³ LACAN (*E*, 1960 *c*). Cf. sobre todo el análisis que hace de la partida de dados que juega el niño al que alude Dupin en el relato de Poe (*E*, 1955 *b*). Este último es ampliamente analizado por MASOTTA (1974: 80-2). Véase también CHARRAUD (1997).

sobre este par indeterminación/determinación construirá Lacan su lectura del inconsciente freudiano. En ello descansa la *diferencia fundamental con Saussure*:

Ahí donde el lingüista nos avisaba que cuando se rompe una hoja de papel se rompen los dos lados, el psicoanalista, que mira hacia el lado de la hoja que no se ve, encuentra en cambio que las rasgaduras no destruyen la significación sino que permiten leerla. Lo que es fuerte en Lacan no es la unión del significante al significado (la “arbitrariedad” saussuriana, no hay que olvidarlo, es la condición de esa consistencia), sino la barra y el significante como *letra* ...⁵⁷⁴

En este sentido, el significante se descubre como “lo que no puede aparecer” –ya que su aparición viene condicionada, y se identifica, como una ruptura en el sentido–, pero a su vez es significante de algo que designamos como “lo reprimido”, y que se refiere a la castración, en el sentido en que su constitución, intersubjetiva, surge de la propia aceptación de la palabra, y de una prohibición que es asumida por esta (lo reprimido es el resultado de un “no digas”, expresa Lacan en “El deseo y su interpretación”, *op. cit.*). El *azar* debe ser entonces definido como la *estrategia* adoptada por el sujeto; estrategia que se adopta en mimesis con el otro especular, lo que le da apariencia de éxito, pero le condena al fracaso; estrategia contra la amenaza o la verdad de la castración, estrategia de la que resulta lo reprimido y lo inconsciente⁵⁷⁵.

Los elementos de este inconsciente son significantes, porque son palabras, pero además porque son *sustituídos* por otros significantes que quedan como *restos*; operación esta (la sustitución, como el desplazamiento) que solo puede ser llevada a cabo entre significantes: aún más, “por definición el significante es aquello que *ha de ser* sustituido”, nos dice Masotta⁵⁷⁶. Resulta de ello que cada significante es a la vez contingente (por las razones imprevisibles de su elección: por qué *este* significante, y no cualquier otro) y necesario (por cuanto a su pertenencia al código, en el que constituye al sujeto). Mediante este proceso doble, el sujeto se historiza, o sea, en este caso: que se constituye como una

⁵⁷⁴ MASOTTA (1974: 86).

⁵⁷⁵ «El inconsciente es ese capítulo de mi historia señalado por un blanco u ocupado por una mentira; es el capital censurado», decía Lacan en el *Dicurso de Roma* (1953 a).

⁵⁷⁶ MASOTTA (1974: 88).

particularidad irreductible a una significación en la cual, sin embargo, el significante *insiste*⁵⁷⁷.

4.3.3. Conclusiones: lenguaje, subjetividad y ciencia en psicoanálisis

Al conseguir *vincular* los descubrimientos del psicoanálisis con las presentaciones que de una “ciencia rigurosa” habían alcanzado gran popularidad, como era la lingüística, el psicoanálisis habría alcanzado su grado de demostración más refinado: en el inconsciente las cosas funcionan según los parámetros que los lingüistas han utilizado para describir el lenguaje. A partir de ahí es el lenguaje el que se convierte en objeto propio del psicoanálisis y queda a merced de las transformaciones que le imponga el analista.

Es en este sentido donde se nos hace patente la gran *revelación* que las tesis estructuralistas de Lévi-Strauss debieron ofrecerle al psiquiatra francés. Lévi-Strauss retoma las tesis antropológicas de Freud y encuentra la forma de darles verosimilitud allí donde estas más sospechosas se volvían para el propio autor: respecto a la posibilidad de un inconsciente social y de una tradición inconsciente. Los descubrimientos de Lévi-Strauss concurren en el nudo de cabos de la teoría freudiana, particularmente de los textos de los últimos años, en los que da muestras de una línea argumental más osada –y por ende menos “científica”⁵⁷⁸– y de un aprovechamiento, a menudo ingenuo o fantasioso, de los materiales de orígenes científicos más dispares: como los estudios bíblicos, algún ensayo de biología o los exóticos relatos procedentes de la nueva disciplina etnológica.

⁵⁷⁷ DELEUZE (1965) ; *cf. supra*, p. 219.

⁵⁷⁸ Véase el modo como Freud renunciaba al carácter necesario de las hipótesis de *Tótem y tabú* en el cap. X de *Psicología de las masas y análisis del yo*: «Esto no es sino una nueva hipótesis que agregar a las muchas construidas por los historiadores de la Humanidad primitiva para intentar establecer las tinieblas en la prehistoria, una *just so story*, como la denominó muy chanceramente un amable crítico inglés (Kroeber); pero estimo ya muy honroso para una hipótesis el que, como ésta, se muestra apropiada para relacionar y explicar hechos pertenecientes a sectores cada vez más lejanos» (1921, *PM*: BN 2596). «Es ist dies zwar nur eine Hypothese wie so viele andere, mit denen die Prähistoriker das Dunkel der Urzeit aufzuhellen versuchen — eine „just so story“ nannte sie witzig ein nicht unliebenswürdiger englischer Kritiker — aber ich meine, es ist ehrenvoll für eine solche Hypothese, wenn sie sich geeignet zeigt, Zusammenhang und Verständnis auf immer neuen Gebieten zu schaffen» (GW 136). La expresión “*just so story*”, aquí erróneamente atribuida a Kroeber (en nota al pie de la edición de Amorrortu se aclara que la referencia era del antropólogo inglés R. R. Marett), aludía originalmente a los conocidos *Cuentos de así fue* de Rudyard Kipling, sobre la creación, que tienen ese nombre en el original inglés (Véase la nota referida de la ed. de Amorrortu: Vol. XVIII, p. 116, n. 2).

Hay que hacer notar que Freud consideraba que el psicoanálisis debía ser ciencia por sus propios medios: la observación inmediata, la no intervención y el recurso a las nociones teóricas imperantes en la época daban cuenta de ello⁵⁷⁹, además de una particular “moral” que hacía caer el carácter científico de su tarea sobre la paciente suma de evidencias empíricas favorables, y que Freud oponía a la impaciencia especulativa que caracterizaría tanto al místico como al filósofo⁵⁸⁰. En cambio, el recurso a la lingüística contribuye a solventar las críticas que se acogen a lo que, siguiendo a Assoun, podríamos denominar “estrategia M. Dörer”⁵⁸¹: la de que el psicoanálisis, como ciencia, se acogía a unos principios actualmente desfasados, “pasados de moda”. Pero resultan insuficientes para convencer al opositor del psicoanálisis freudiano, y restan al psicoanálisis de la autonomía relativa de que había hecho gala. De hecho, queda el psicoanálisis a merced de una disciplina con la cual, en principio, semejante relación no ha de verse, en el planteamiento freudiano *avant la lettre*, más que una asociación remota.

Como hemos de ver en capítulos sucesivos, el prejuicio neurológico de Freud le impedía comprender la existencia de un inconsciente social, y por lo tanto al margen de cualquier correlato físico. Tanto fue así que acabó por dar todo su apoyo a las tesis que hacían depender la continuidad que había descubierto entre lo privado y lo social, a nivel de simbolismo inconsciente, de una suerte de herencia filogenética. En cierto modo, la inscripción de símbolos fundamentales –o, más bien, “fundacionales”– en el inconsciente freudiano parece emparentada con las tesis *funcionalista* (de los “lastres”, J. Laplanche, *supra*) que Lacan critica, y por la que el propio Freud no había tomado partido. El inconveniente fundamental de estas tesis aparece en que, en rigor, no se corresponden con los intereses teórico-prácticos del psicoanálisis, ya que permiten que el simbolismo más fundamental para la historia del individuo –el simbolismo *edípico*– haga recaer su origen en situaciones que se suponen *más allá* de esta historia, y por lo tanto ajenas a la interpretación del analista. De hecho, el propio Freud jamás se preocupó por

⁵⁷⁹ ASSOUN (1982).

⁵⁸⁰ ASSOUN (1976).

⁵⁸¹ M. Dörer fue la primera en elevar este argumento. ASSOUN (1982) presenta una pequeña síntesis de su exposición, y en cierto modo lo sigue, renunciando al valor peyorativo que la autora concedía a la epistemología freudiana. Este texto tuvo una importante repercusión en la recepción del psicoanálisis durante los años posteriores a la muerte de Freud. Véase también LÓPEZ PIÑERO (2002).

demostrarlas, ni apenas por explicarlas; y siempre parece darles un valor equiparable poco menos que a una proposición de fe.

La elevación del inconsciente, tal y como es llevada a cabo por Lacan, a estructura lingüística –y por ende, social– comprende muy bien su sentido si proyectamos sobre ella el afán continuado del autor por llevar a cabo este anudamiento entre, por una parte, los fenómenos propios del psicoanálisis individual y, por otra, los descubrimientos y las reflexiones debidas a la antropología estructuralista de Lévi-Strauss (la misma que había venido a “confirmar” y ofrecer nueva luz para comprender el inconsciente social tal como Freud lo había proyectado). Por lo pronto, nos parece que no faltan motivos para considerar este factor como el gran adelanto de la teoría lacaniana; un “paso adelante” que contradice en cierto modo la tesis del “retorno” del autor, y que además dota al psicoanálisis, si no de científicidad –que también, puesto que permite extender las aportaciones psicoanalíticas al estudio de las culturas humanas–, sí al menos de una mayor “credibilidad” en los ámbitos científicos, que bebe de una coherencia mucho más lograda bajo el ardid estructural. Con Lacan, el psicoanálisis gana adeptos.

La otra gran virtud de la reformulación lacaniana del psicoanálisis estriba en que le permite recuperar de este modo la plena autonomía pretendida originalmente por el autor, desde el momento en que *desplaza* su interés a los fenómenos que explicarían, incluso, la posibilidad de la filogénesis. Sus fenómenos ya no quedan al margen, como el cajón de sastre al que recurría Freud cuando sentía que le faltaba otra explicación (*véase* la cuestión de la fantasía-realidad en *El hombre de los lobos*). Por el contrario, ahora la investigación psicoanalítica se centra en este inconsciente social, por decirlo de algún modo, pues en rigor desaparece para Lacan la distinción individual-social. El inconsciente, como objeto del psicoanálisis, se yergue como gran gobernador de todos los fenómenos humanos; y a esta “ciencia” que lo estudia no le corresponde otro lugar que el de la posición fundadora y fundante, de donde se desprende la necesidad de confrontación que establece Lacan entre el sujeto del psicoanálisis y el *cogito* cartesiano.

No es la sexualidad lo que rechaza el lego en psicoanálisis, es la *falta* estructural que plantea la existencia misma del inconsciente como objeto que trasciende la psicología, sin salirse por ello (sino más bien como condición) del entramado de la ciencia. Assoun opone esta formulación a la de la fórmula “psicología de las profundidades”

(*Tiefenpsychologie*) que sin embargo parece querida a Freud⁵⁸². Repite con esto la polémica general según la cual la hipótesis del inconsciente lingüístico se opone, paradójicamente, a la *lectura hermenéutica* de la labor del analista. En todo caso, convendría para ello proporcionar una definición particular de hermenéutica, labor que no llevaremos a cabo sino en la segunda parte de este trabajo (*infra*). Lo que nos interesa ahora es mostrar que la tendencia estructuralista coincide y hereda la crítica heideggeriana al humanismo en el rechazo a la subjetividad y la historia. El inconsciente no es algo propiamente “humano”, y esto se manifiesta en la *resistencia* que el analista se encuentra en la *praxis*.

Si Freud tiene una convicción, es la de que el saber del inconsciente no tiene reservado ningún lugar natural en ninguna antropología. Convicción que se expresa en el enunciado de que “nada es menos conforme con la organización del hombre” que lo que el psicoanálisis tiene que decir. No nos engañemos: por eso él mismo tiene que decírselo. Del imperativo de decir –ese coraje desmarcado de la *Aufklärung*– Freud hace una ley tanto más despojada –y en cierto modo depurada– cuanto que, según cree, no hay que contar con ninguna complacencia de alguna “facultad” humana a su “mensaje”.

Si Freud insiste constantemente en las “resistencias” al psicoanálisis, no es por coquetería. Significa que en su mensaje hay algo que toma a contrapelo la “organización” del hombre. Tampoco es que el psicoanálisis “des-organice” la realidad hombre: más bien deshilacha la trama de ese tejido, de esa “organización”, poniéndola en contradicción –pero no dialéctica⁵⁸³– consigo misma⁵⁸⁴.

Tal antihumanismo lo pone Assoun en el origen de las discrepancias con la *Ego Psychology*, que caracteriza como el esfuerzo mismo por reconciliar la verdad psicoanalítica con lo humano o “popular”⁵⁸⁵. Ya trataremos este asunto con mayor profusión más adelante. Lo que nos importa ahora es resaltar que es en esta negación de toda suerte de *antropomorfismo* (crítica tan característica de las filosofías y las disciplinas

⁵⁸² ASSOUN (1982).

⁵⁸³ Nos parece una alusión implícita a RICOEUR (1965), en tanto que, además, en la página anterior Assoun (*cf.* notas al pie siguientes) ha negado que el modelo de *Deutung* freudiana pueda interpretarse como el de una hermenéutica de la sospecha.

⁵⁸⁴ ASSOUN (1993: 37-8). Las comillas cit. Freud: Carta a L. Binswanger del 28 mayo 1911.

⁵⁸⁵ ASSOUN (1993: 38).

científicas vinculadas al estructuralismo) en la que hallaremos la razón que nos permitirá entender en qué sentido las aportaciones de Lacan favorecen la *inserción cientifista del psicoanálisis*.

Es siguiendo esta línea argumental que la lectura común acerca de las aportaciones de Lacan al progreso del psicoanálisis reza que la inserción de la lingüística permitió una presentación mucho más “científica” de la antigua disciplina. Pero con ello, en el fondo, estas voces no hacen sino que recaiga su importancia (la del psicoanálisis) en un factor que es externo a la propia disciplina⁵⁸⁶. Y aún entonces queda finalmente la duda de por qué la lingüística había de ser más científica de lo que desde un principio se había mostrado el psicoanálisis. Que el psicoanálisis tome su cientificidad de otra disciplina supone tanto como negársela antes y más allá de la misma. De ahí que Lacan y los lacanianos no tuvieran reparos en afirmar que el psicoanálisis no era ni debía ser una ciencia, a pesar de su proximidad con esta.

En cambio, en la obra de lacan, el psicoanálisis se halla más próximo que nunca a la filosofía. Los fenómenos psicoanalíticos son lingüísticos, pero ello los hace a la vez existenciales, propulsores de una teoría del sujeto y de una teoría del conocimiento, que pierden incluso ese enclave empírico al que Freud concedía la mayor relevancia. De tal modo que la pretensión de medir el valor de las aportaciones de Lacan al psicoanálisis no puede calificarse sino de simple contrasentido: ya que, desde este punto de vista, no se aporta nada nuevo, y en cualquier caso no forma parte de la ideología de Lacan semejante preocupación cientificista que sí embargaba a Freud. Por el contrario, debemos investigar *dentro de la obra freudiana* y presuponer que Lacan, no ya continúa, sino que más bien *reproduce* su tarea, aun allí donde contradice su texto, pues de ello depende el crédito que nos merezca la valoración fundamentista que otorga a *su* obra (la de ambos). Para Lacan, ambas obras *son* psicoanálisis porque ambas obras se plantean desde el lugar de un origen que es una escisión; a saber, el nacimiento del sujeto moderno. Por muy distintas que lleguen a ser las palabras utilizadas, ambas nacen unidas por un nexo común; ambas

⁵⁸⁶ Puede citarse como ejemplo de la contradicción lingüística-cientificidad la interpretación de ROUDINESCO (2010). La aparente ambigüedad de Lacan no deja, sin embargo, dudas al respecto de la cientificidad del psicoanálisis (1966 *b*). La corriente que interpreta el lacanismo como una “cientifización” del saber freudiano es habitual, aunque no se apoya en esto en textos lacanianos; puede encontrarse un ejemplo en RIFFLET-LEMAIRE (1970).

vienen condicionadas por ese objeto que pretenden aclarar y al que Freud correspondió el honor de nombrar como inconsciente.

Por eso la actitud creativa de Lacan no excluye que se sirva de la obra de Freud como “cosa acabada”, que podríamos decir, o sea como *corpus*. Muy al contrario, pues es a ello a lo que le confía el rigor exclusivo de su lectura, frente a la de los autores que, caso de la psicología del yo, presumen de seguir *avant la lettre* la palabra del autor. En Lacan no hay sitio para cuestionar las preferencias de Freud, y por eso no deben entenderse nunca sus novedades como una deserción: el psicoanálisis es lo que es; para él, es una disciplina reglada en base a códigos, todos los cuales le han sido heredados. El psicoanálisis es – como él dice en cierta ocasión– “lo que hacemos los psicoanalistas”.

Así el inconsciente deviene *lingüístico*. El individuo se convierte en un elemento *dentro* de este inconsciente. El sujeto del inconsciente no es el individuo sino el inconsciente mismo en su función de sujeto. Retoma la tesis nietzscheana según la cual el inconsciente no sería sino ese sabio poderoso que “no dice yo, pero hace yo”, desvinculando la relación sujeto-individualidad. Y acaba por producir una revisión de la máxima de *El yo y el Ello* que, a su juicio, interpreta como corresponde la intención oculta de la exposición de Freud. No olvidemos que esta “intención oculta” es el objetivo a descubrir por el psicoanálisis, aquel que desde un principio dotaba de sentido a la noción de inconsciente.

El *cogito* del psicoanálisis revela que Lacan entiende la subjetividad como un elemento entre otras subjetividades. No hay propiamente sujeto, sino intersubjetividad como tal, de modo que cada uno de los elementos actúan de acuerdo a lo que les corresponde, en relación a su posición en esta red de intersubjetividades. Esto es lo que mueve a Lacan a la comprensión del sujeto en términos de significante: el sujeto es como una palabra, que significa una cosa u otra en función de la posición que ocupe con respecto a las palabras que lo acompañan. Esta es la verdad más profunda que se desprende del estructuralismo de Lévi-Strauss y la lingüística de Saussure, y que sin duda nadie podía haber visto antes y con la sagacidad que caracterizó a Jacques Lacan.

Significa esto que el sujeto, propiamente, se desvanece. Lo hemos dicho: él solo es en la relación con los otros, él solo hace lo que le corresponde hacer. Queda bastante oscuro el modo como podría articularse en esta concepción una perspectiva *trágica* de la existencia, y quizá sea justamente esto lo que se niegue con más fuerza: no hay tragedia

humana, en todo caso se trata de un drama previsible, con un guión impredecible, pero no ilimitado. De este modo, la tesis del determinismo del inconsciente se radicaliza aún más que en el biologicismo insensato del propio Freud; en Lacan no hay decisión, no hay un espacio intrapsíquico: el inconsciente es, por el contrario, público y compartido; lo que invita a privilegiar epistémicamente la autoridad de la 3ª persona. En perfecta conveniencia a los intereses de la disciplina, aquel que debe saber no es el paciente sino el analista.

La primacía de los significantes significa no tanto el rechazo del significado —que también, y con la paradoja de que, sin embargo, se afirma a su vez el carácter estructural de la existencia de un significado, al menos, para cada significante—, sino la afirmación de que la subjetividad es algo social, público, al más puro estilo habermasiano: no nos extralimitamos si decimos que para Lacan lo inconsciente es algo que tiene que ver con los procedimientos, y esto entendido como los medios, normas de comunicación. Aquello que pone en relación a las intersubjetividades, lo que las sitúa y posibilita, por tanto, como intersubjetividades en tanto tal (ya que es la condición de la relación entre los sujetos), el lenguaje, se proyecta en y por encima de un “psiquismo intrapsíquico” que ocupa el lugar del significado para desvanecerse, como el fantasma de la máquina de Ryle; de donde se ve la prolongación lacaniana del behaviorismo, contra el que no dudaremos en sostener la oposición de Freud.

Lo que habremos de reprocharle a Lacan es este planteamiento que vuelve al lenguaje contra su señor, de modo que finalmente acaba por devorar al sujeto, al individuo que lo habla. Y sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho de que para ello “invente” además un hablante que está más allá y más acá de mí, que soy el que pronuncia esa palabra que de mí habla. Lacan postula un sujeto pleno y sin fisuras, que sirva no solo de homólogo sino, sobre todo, a la comparación con la situación escindida y perentoria de este otro sujeto al que podríamos llamar, torpemente, “real”. No hay que engañarse: en Lacan, la negación de la subjetividad solo se consigue a condición de que se formule esta suerte de sujeto transcendental, que no trascendente: condición de posibilidad de ese lenguaje que, por su parte, nos posibilita en tanto que sujetos carentes, aparentes, escindidos.

5. DE LA REALIZACIÓN DE DESEOS Y LA INTERPRETACIÓN

5.1. Sobre la estructura del “Wunsch”. 5.1.1. *Recuerdos encubridores.* 5.1.2. *Proceso primario y proceso secundario.* 5.1.3. *El significado de la metapsicología.* **5.2. La psicología de los procesos oníricos.** 5.2.1. *La doble realización del deseo.* 5.2.2. *Deseo e interpretación (“Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?”).* 5.2.3. *El olvido en los sueños.* **5.3. La interpretación analítica vs. la interpretación analógica (Stekel).** 5.3.1. *El experimento de Stekel.* 5.3.2. *Concepción stekeliana del sueño.* 5.3.3. *El lecho de Procusto o el diván de Freud.* 5.3.4. *La realidad, la tópica y el deseo*

5.1. Sobre la estructura del “Wunsch”

Assoun reivindica que el psicoanálisis «pone de relieve al deseo, al interrogarlo en su “centro” *sexual*, a la vez manifiesto y enigmático»⁵⁸⁷. Se trata, en efecto, de una “noción madre de la antropología filosófica” que atraviesa lo mismo el concepto de *epithymia* de Platón o la *orexis* de Aristóteles, el *conatus* spinoziano o el movimiento de la conciencia descrito por Hegel. En todos estos casos descubre un hilo conductor: «El deseo se refiere en el fondo a una tensión. Por una parte, es el movimiento del alma hacia un “bien” –lo que se desea coincide con lo que es *considerado bueno*. Por otra parte, en la medida en

⁵⁸⁷ ASSOUN (2005: 181).

que el deseo crea el movimiento, es susceptible de introducir en el alma la sinrazón o, en todo caso, una alteridad. El deseo es, por consiguiente, condición misma del “bien” y, al mismo tiempo, principio crónico de alteración». ⁵⁸⁸

Estos aspectos pueden también encontrarse en el *Wunsch* freudiano. El “deseo” es un “anhelo de deseo” que evoca, como el aspecto onomatopéyico de su nombre alemán, un acto: «el *Wunsch* freudiano es ese movimiento de acometida *hacia...*, ¿hacia qué, precisamente?» ⁵⁸⁹. En este sentido, la realización del deseo no es un aspecto derivado, sino crucial en la definición de todo el aparato psíquico tal y como nos lo encontramos en *La interpretación de los sueños*. En el capítulo III, titulado “El sueño es una realización de deseos”, se lee la siguiente expresión: “Es un fenómeno psíquico en su totalidad, es decir, una realización de deseo”, es a este respecto que Assoun lo recupera como “functor de la sintaxis inconsciente”: «Que nadie se engañe: el sueño trabaja, precisamente, para realizar el deseo y enmascararlo. El deseo no es, por lo tanto, reposo total: es *lo que hace trabajar al inconsciente*. ¡Cuánto “trabajo” para sustentar al *Wunsch!* ... Es una inmensa historia de fracasos, de disfraces, de compromisos, pero, en fin, es la pesada tendencia del psiquismo humano» ⁵⁹⁰.

La remisión del *Wunsch* a la fórmula de la *Wunscherfüllung* debe ser plena. Dice Assoun: «No se habla de deseo en psicoanálisis salvo en la medida en que encuentra un “completamiento” y/o en la medida en que éste encuentra impedimentos» ⁵⁹¹. En este sentido, revela una estructura de cuatro tiempos en la que se actualiza la sentencia de que el deseo es “la primera actividad del inconsciente”:

1. la necesidad
2. una percepción
3. una “imagen de recuerdo”
4. el rastro de la memoria ⁵⁹²

⁵⁸⁸ *Op cit.*, 183.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ *Op cit.*, 185.

⁵⁹¹ *Op cit.*, 186.

⁵⁹² *Op cit.*, 186-7.

Y, lo más importante, todo ello tiene un *efecto* tangible: el deseo se consagra en la conformación del aparato psíquico, como tendencia a la “restauración” de una “situación originaria”. Es este el sentido en el que Freud se apropia, mediante la realización del deseo, de una “adquisición hermenéutica”⁵⁹³. La interpretación no es superflua al deseo. Al contrario: es la atestiguación de que se puede conocer aquello hacia lo que se va, porque el camino del deseo es de retorno.

5.1.1. Recuerdos encubridores

La conexión entre la patología y la vida infantil se da a través del recuerdo, que al fin y al cabo es en la que se mantiene la identidad, lo mismo de percepción que de pensamiento, que funda la impresión de identidad del individuo.

El tema de los recuerdos infantiles entronca directamente con el de la represión y la elaboración secundaria del recuerdo, nociones que acuden a la explicación de los “recuerdos encubridores” (*Deckerinnerungen*). En texto que Freud publicó en inglés sobre tal objeto en 1899 analizaba un artículo publicado por C. y V. Henry en 1895⁵⁹⁴. Estos mostraban que la época donde la mayoría de los individuos sitúa los primeros recuerdos está entre los dos y los cuatro años, y la cuestión para Freud es averiguar la razón de esos casos excepcionales en los que el primer recuerdo proviene de períodos excesivamente tempranos, además de analizar las características que permitan dar a la noción de “primer recuerdo” un fundamento psicológico útil para la teoría.

Es ilustrativo que Freud se interese por el tema de la infancia, al que no deja de remitirse pese a que su trabajo dista mucho de este ámbito. A este respecto, interesan las similitudes con los fenómenos observados en el análisis de los recuerdos de sus enfermos: «La psicología de los adultos nos haría esperar que del material de sucesos vividos serían seleccionadas aquellas impresiones que provocaron un intenso afecto»⁵⁹⁵, y sin embargo no siempre ocurre así. Por el contrario, llamaba la atención de los autores que muchos de los primeros recuerdos tienen como objeto un evento sin importancia, mientras que otros

⁵⁹³ *Op cit.*, 185.

⁵⁹⁴ HENRY, C. & V. (1895).

⁵⁹⁵ 1899, *RE*, BN 331. «Aus der Psychologie der Erwachsenen müßte man die Erwartung herübernehmen, daß aus dem Stoff des Erlebten solche Eindrücke als merkwürdig ausgewählt werden, welche einen mächtigen Affekt hervorgerufen haben» (GW 534).

fundamentales parecen haberse desvanecido o no haber existido nunca: «Nuestros más tempranos recuerdos infantiles serán siempre objeto de un especial interés, porque el problema planteado por el hecho de que las impresiones más decisivas para el porvenir del sujeto puedan no dejar tras de sí una huella mnémica, induce a reflexionar sobre la génesis de los recuerdos conscientes»⁵⁹⁶.

Así se configura propiamente la noción de “recuerdo encubridor”, que lleva implícita la referencia a una elaboración de tipo secundaria sobre la escena original. La cosa es sencilla de comprender simplemente aplicando el esquema de la represión. En este texto Freud se refiere a “dos fuerzas psíquicas” (*zwei psychische Kräfte*) opuestas entre sí: la que apunta a su revivencia y la que trata de impedirlo. El resultado no es en ningún caso la destrucción sino un efecto de “transacción”, es decir: el recuerdo deviene modificado según parámetros que permitan reproducir la intensidad psíquica del recuerdo original pero sin despertar el desenlace doloroso asociado a su representación originaria. Es así como se produce una asociación entre un recuerdo y la realidad que encubre: en un ejemplo del artículo que comenta Freud, un plato con hielo en la mesa en representación de la muerte de la abuela, de la que el sujeto no recordaba nada. La *transferencia de las representaciones reprimidas* se muestra aquí como el correlato indispensable de la represión: pues lo que se reprime es la representación, mientras que el afecto asociado a ella es lo que permanece y posibilita esta suerte de “confusión” entre recuerdos. Por lo tanto, aunque solo sea como afecto, los recuerdos permanecen y hay propiamente más una “omisión” de los aspectos relevantes que se deja traslucir en los detalles aparentemente nimios del recuerdo. Esta aparente absurdidad –la de recordar detalles tan lejanos que no tienen ninguna importancia– revela el secreto mejor guardado del recuerdo encubridor: que el recuerdo es una producción elaborada de manera secundaria, normalmente sobre la impresión originaria real. La elaboración puede producirse de manera posterior a la época del sueño o puede estar condicionada por una represión que actúa ya en el mismo momento de la producción del recuerdo, de modo que se hace necesario distinguir entre recuerdos encubridores regresivos y progresivos.

⁵⁹⁶ *Op. cit.*, BN 340. «Unsere frühesten Kindheitserinnerungen werden immer Gegenstand eines besonderen Interesses sein, weil hier das eingangs erwähnte Problem, wie es denn kommt, daß die für alle Zukunft wirksamsten Eindrücke kein Erinnerungsbild zu hinterlassen brauchen, zum Nachdenken über die Entstehung der bewußten Erinnerungen überhaupt auffordert» (GW 552).

En el fondo, siempre hay un fondo regresivo en la evocación del recuerdo, porque el presente juega un papel fundamental, según lo hemos visto en la concepción asociativa de la mente freudiana. Las percepciones y los pensamientos presentes despiertan cadenas asociativas que conducen a la liberación del recuerdo, y a partir de ese momento se produce la maquinaria que consiste en el “conflicto” analizado. Lo que hace pensar que el proceso psíquico del recuerdo no sería anterior al surgimiento de tales conflictos, lo que obliga a situar el “auténtico origen” de los recuerdos originarios en una fase muy concreta que no tiene por qué coincidir ni ser previa a la fecha en que se sitúan tales recuerdos: «... prueba de que la impresión primitiva ha experimentado una elaboración secundaria. Parece como si una huella mnémica de la infancia hubiera sido retraducida luego en una época posterior (en la correspondiente al *despertar del recuerdo*) al lenguaje plástico y visual»⁵⁹⁷. Semejante “despertar del recuerdo” explica un hecho muy característico de estos primeros recuerdos, tal como ya lo habían analizado los Henry –los Henry que cita Freud, no al que citamos nosotros–, que es la evocación del propio sujeto en tercera persona, situación que no coincide con lo que, naturalmente, debió de ser la situación real.

Esto nos habla de que durante la fase que en *La interpretación de los sueños* hará equivaler con el complejo de Edipo se da la constitución del recuerdo como fundamento de la identidad de pensamiento, es decir, la elaboración secundaria puesta a la base de la identidad subjetiva. También muestra la importancia de la moral en esta configuración, pues ya se apunta entre los aspectos reprimidos algunas menciones a la sexualidad (Freud analiza uno de los recuerdos evocados por los Henry como el encubrimiento de un recuerdo onanista). Pero algo quizás aún más interesante, que escapa al propio Freud: la inexistencia del “yo” en el recuerdo temprano, de origen previo a la fase señalada como *despertar del recuerdo*. En efecto, la contemplación de la escena en tercera persona es un síntoma de que el niño evoca esa situación en la que él deviene protagonista. Solo a partir de ese momento se instaura el recuerdo como condición de posibilidad de la propia percepción consciente, en el sentido de que la memoria servirá al objeto de la constitución (secundaria) de una identidad *subjetiva*.

⁵⁹⁷ *Op. cit.*, BN 341, subrayado nuestro. «Beweis dafür in Anspruch nehmen, daß der ursprüngliche Eindruck eine Überarbeitung erfahren hat. Es sieht aus, als wäre hier eine Kindheit-Erinnerungsspur zu einer späteren (Erweckungs-) Zeit ins Plastische und Visuelle rückübersetzt worden» (GW 552-3).

5.1.2. Proceso primario y proceso secundario

La represión es un mecanismo psíquico ligado a la pulsión: aparecería allí donde la satisfacción de la pulsión podría provocar no el placer a que en principio está destinada, sino displacer. No debe confundirse con “defensa”, aunque el propio Freud parece usarlos indistintamente en textos anteriores a la *Interpretación de los sueños*. Pero “represión”, como veremos, tiene un sentido muy preciso que habla del “destino” de las representaciones que quedan separadas de la conciencia; hasta tal punto que durante buena parte de su desarrollo el psicoanálisis entendió “reprimido” como sinónimo de “inconsciente”, perspectiva especialmente justificada desde el punto de vista de la histeria, pues: «Si la represión se halla también universalmente presente en las diversas afecciones y no es específica, como mecanismo de defensa particular, de la histeria, es porque las diferentes psiconeurosis implican todas ellas la existencia de un inconsciente separado que se instituye precisamente por efecto de la represión»⁵⁹⁸. Laplanche y Pontalis afirman que la teoría de la seducción fue un primer intento de explicar el funcionamiento de la represión en las histéricas, “tentativa tanto más interesante cuanto que no aísla la descripción del mecanismo del objeto electivo al que afecta, es decir la sexualidad”. De ser así, deberíamos entender la represión directamente oriunda de la idea prepsicoanalítica de “trauma”, que Freud analiza cuidadosamente en 1896. Freud llega a afirmar que “la teoría de represión es la piedra angular sobre la que reposa todo el edificio del psicoanálisis”⁵⁹⁹.

Como veremos, el paso de tópica se gesta justamente en torno al descubrimiento de lo inconsciente no reprimido, fenómeno que Freud atestigua en 1914: en *Recuerdo, repetición y elaboración* y en la *Introducción al narcisismo*. A partir de entonces debe convivir con la idea de “defensas inconscientes del yo”, aunque no por ello pierde su importancia.

Es el sueño mismo el que interpreta. Interpreta como se interpreta un instrumento, en el sentido del *spielen* alemán o el *play* inglés: «No necesitábamos añadir que el sueño interpreta en la forma de una ilusión el estímulo sensorial objetivo, pero hemos agregado

⁵⁹⁸ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), “Represión”.

⁵⁹⁹ 1914, *HMP*, BN 1900. «die Lehre von der Verdrängung ist ein Erwerb der psychoanalytischen Arbeit, auf legitime Weise als theoretischer Extrakt aus unbestimmt vielen Erfahrungen gewonne» (GW 54).

el motivo de esta interpretación, que los autores habían dejado indeterminado. Esta interpretación se lleva a cabo, de modo que el objeto percibido quede hecho inofensivo para el reposo y utilizable para la realización de deseos»⁶⁰⁰. El sueño tiene una función orgánica, que trasciende los límites de su función psíquica, y esta es la de la protección del reposo. Es lo que Freud llama su teoría de la “doble realización de deseos”, según la cual el sueño es una especie de “válvula de seguridad”.

Lo reprimido es la fuerza motora del sueño, pero su punto de inicio está en los pensamientos “lógicos y normales” de la vida diurna: «Hemos visto que el sueño constituye la sustitución de cierto número de ideas procedentes de nuestra vida diurna y ajustadas de una manera perfectamente lógica. Es indudable que estas ideas proceden de nuestra vida mental normal»⁶⁰¹. Esto por una parte demuestra que la actividad inconsciente no es meramente ilógica y absurda, como se deduciría de la apariencia de los sueños: «la prueba de *que nos es posible desarrollar las más complicadas funciones intelectuales sin intervención ninguna de la conciencia*»⁶⁰²; pero, por otra, hay que explicar el proceso en el que lo racional sirve de comienzo a lo irracional que, a su vez, lo funda.

El acceso a la conciencia se rige por la atención (*Aufmerksamkeit*), “determinada función psíquica”. La atención recorre el camino a través de “determinadas series de ideas” (*Gedankengänge*) hasta que se dé el caso de una idea que “no soporte la crítica”. En ese momento detenemos el camino, o mejor dicho suprimimos “la carga psíquica de la atención”; pues el camino comenzado prosigue entonces por su propia cuenta: «Parece ser que la serie de ideas comenzada y abandonada puede entonces continuar desarrollándose sin que la atención vuelva a recaer sobre ella, a menos que alcance una intensidad

⁶⁰⁰ FREUD (1900, *IS*): BN 702-3: «Daß der Traum den objektiven Sinnesreiz nach Art einer Illusion deutet, brauchen wir nicht zu bestreiten; aber wir haben das von den Autoren unbestimmt gelassene Motiv für diese Deutung hinzugefügt. Die Deutung erfolgt so, daß das wahrgenommene Objekt für die Schlafstörung unschädlich und für die Wunscherfüllung verwendbar wird» (GW 595).

⁶⁰¹ *Op. cit.*, BN 704. «Wir haben erfahren, daß der Traum eine Anzahl von Gedanken ersetzt, die aus unserem Tagesleben stammen und vollkommen logisch gefügt sind. Wir können darum nicht bezweifeln, daß diese Gedanken unserem normalen Geistesleben entstammen» (GW 598).

⁶⁰² *Op. Cit.*, BN 595. «... der Beweis, daß die kompliziertesten Denkleistungen ohne Mittun des Bewußtseins möglich sind».

particularmente elevada»⁶⁰³. Semejante “camino de ideas” (*Gedankengang*) es a lo que se refiere como “preconsciente” (*vorbewußt*).

El fin “natural” de un proceso semejante sería el de extinguirse: “su energía se difunde por todas las direcciones asociativas que de ella emanan” y su excitación se disuelve para compensar la carga de energía necesaria para la conservación de las ideas. Por eso la energía que utiliza el proceso preconsciente para elaboración del sueño debe proceder de otro sitio, y aquí aparecen “otras representaciones emanadas del deseo inconsciente”. Semejantes representaciones se apoderan de la cadena asociativa, ajena al proceso de la atención: «Podemos decir que el proceso mental, hasta el momento preconsciente, ha sido *atraído a lo inconsciente*»⁶⁰⁴. La “verdadera elaboración onírica” comienza a partir de este momento. Freud describe en lenguaje dinámico-económico las nociones que serán características del proceso primario:

1. Las intensidades de las representaciones pasan de unas a otras, formando representaciones de gran intensidad (condensación).
2. Existen representaciones intermedias o “transacciones”, que se traducen en “formaciones mixtas” y conducen a las equivocaciones en la expresión oral.
3. La relación entre esas asociaciones es muy lejana (*lockerste Beziehungen*). Se sirve de mecanismos ajenos al pensamiento consciente (similicadencia y sinonimia), al que recurrimos para su efecto chistoso.
4. No hay principio de no contradicción. La contradicción no hace que los pensamientos se sustituyan, sino que ambas permanecen yuxtapuestas.

Tomando el ejemplo de la histeria: también allí se da esta suerte de combinación entre ideas (o mejor, series de ideas) “correctas” o lógicas y otras cuya conexión pareciera totalmente arbitraria: «De la teoría de la histeria tomaremos el principio de que *esta elaboración psíquica anormal de un proceso mental normal sólo tiene efecto cuando tal proceso ha devenido la transferencia de un deseo inconsciente, procedente de lo infantil y*

⁶⁰³ *Op. cit.*, BN 705. «Es scheint nun, daß der begonnene und verlassene Gedankengang sich dann fortspinnen kann, ohne daß sich ihm die Aufmerksamkeit wieder zuwendet, wenn er nicht an einer Stelle eine besonders hohe Intensität erreicht, welche die Aufmerksamkeit erzwingt» (GW 598-9).

⁶⁰⁴ *Ibid.* «Wir können sagen, der bisher vorbewußte Gedankengang ist ins Unbewußte gezogen worden» (GW 600).

reprimido ... el deseo onírico motor procede siempre de lo inconsciente»⁶⁰⁵, vuelve a recalcar.

5.1.3. El significado de la metapsicología

Freud llama a estas especulaciones su “armazón psicológica”. Valdría decir “metapsicológica”, sobre todo por lo de armazón. La metapsicología es como el borrador donde se conjugan los fundamentos que aclaren la razón de ser de los fenómenos. Hasta cierto punto el análisis es totalmente independiente de estos, y deviene el camino para el conocimiento real de lo inconsciente que abarca aquel. Freud lo conecta con otra “ficción”, aquella que hablaba de “un primitivo aparato psíquico cuya labor era regulada por la tendencia a evitar la acumulación de excitaciones y a mantenerse libre en ella en lo posible”⁶⁰⁶, es decir, del principio del placer. Aquí volvemos a la constitución de los dos aparatos o procesos principales de lo psíquico. De una parte, la constitución del deseo en la órbita del principio del placer/displacer nos obliga a definirlo en función de la descarga que se produce al satisfacerse una disminución de la excitación nerviosa acumulada. En este contexto, Freud define un “primer deseo”: “la carga alucinatoria del recuerdo de la satisfacción”.

Se entrevé aquí la relación con el mundo real, es decir, aquel que queda más allá de las posibilidades de lo psíquico. Por eso es preciso que intervenga aquí un nuevo elemento que a título de “rodeo” (*Umweg*) conecte el psiquismo con el funcionamiento motor y sienta las bases de la motilidad voluntaria. Requisito de este segundo sistema es que disponga de todo el “material mnémico” del primero. Ello sería un “gasto inútil”: «Supondremos, pues, que dicho sistema consigue mantener en reposo la mayor parte de su carga de energía psíquica y sólo emplea una pequeña parte de la misma para emplearla

⁶⁰⁵ *Op. cit.*, BN 707. «Aus der Lehre von der Hysterie entnehmen wir den Satz, daß solche abnorme psychische Bearbeitung eines normalen Gedankenzugs nur dann vorkommt, wenn dieser zur Übertragung eines unbewußten Wunsches geworden ist, der aus dem Infantilen stammt und sich in der Verdrängung befindet» (GW 603).

⁶⁰⁶ *Op. cit.*, BN 708. « Wir hatten uns in die Fiktion eines primitiven psychischen Apparats vertieft, dessen Arbeit durch das Bestreben geregelt wird, Anhäufung von Erregung zu vermeiden und sich möglichst erregungslos zu erhalten » (GW 604)

en el desplazamiento»⁶⁰⁷. De aquí que se deducen las dos funciones características de los dos aparatos:

- *el primero* “tiende a una libre derivación de las cantidades de excitación”, viene a coincidir con el concepto “energía libre y no ligada” de Deleuze (*Anti Edipo*).
- *el segundo* provoca la “coerción de dicha derivación”, es la que “juzga” tales excitaciones para *permitirles acceder a la motilidad*.

Es decir, nada sale del aparato psíquico sin haber pasado esta coerción del proceso secundario. Y en esta conexión entre la motilidad y la percepción busca Freud la naturaleza de semejante “juicio” que decide lo que puede y no tener acceso a la motilidad. Para ello encuentra una “contrapartida de la experiencia de satisfacción primaria” en el mundo exterior, tal es el “(la vivencia de) sobresalto exterior” (*äußere Schreckerlebnis*), que despierta la necesidad de la separación del objeto que produce semejante percepción desagradable. Pues bien, el mismo esquema lo lleva Freud *mutatis mutandis* al plano psíquico: «La separación del recuerdo, separación que no es sino una repetición de la fuga primitiva ante la percepción, queda facilitada por el hecho de que el recuerdo no posee, como la percepción, cualidad bastante para atraer la atención de la conciencia y procurarse de este modo una nueva carga»⁶⁰⁸. Con ello hemos alcanzado la primera formulación del proceso de la *represión* psíquica. Vemos aquí definidos lo psíquico entre sus límites interno y externo, que delimitan ciertamente las fronteras con *lo real*. La represión queda asimilada a la respuesta ante el “dolor neuronal”. El contacto no voluntario con la realidad queda marcado por esta tendencia de huida. Con ello hemos definido totalmente la represión en los límites del proceso primario y el secundario:

⁶⁰⁷ *Op. cit.*, BN 708. «Der Zweckmäßigkeit zuliebe postuliere ich also, daß es dem zweiten System gelingt, die Energiebestzungen zum größeren Anteil in Ruhe zu erhalten und nur einen kleineren Teil zur Verschiebung zu verwenden» (GW 605).

⁶⁰⁸ *Op. cit.*, BN 709. «Die Abwendung von der Erinnerung, diener eine Wiederholung der einstigen Flucht vor der Wahrnehmung ist, wird auch dadurch erleichtert, daß die Erinnerung nicht wie die Wahrnehmung genug qualität besitzt, um das Bewußtsein zu erregen und hiedurch neue Besetzung an sich zu ziehen» (GW 606)

A consecuencia del principio del displacer resulta, pues, totalmente incapaz el primer sistema ψ para incluir algo desagradable en la coherencia mental. Este sistema no puede hacer sino desear. Si esta situación se mantuviera, la actividad mental del segundo sistema, que necesita disponer de todos los recuerdos que reposan en la experiencia, quedaría obstruida ... Admitiremos, pues ... que dicho sistema carga de tal manera un recuerdo que la derivación queda impedida; esto es, también la derivación queda comparable a una inervación motora hasta el desarrollo del displacer.⁶⁰⁹

Quedan así definidos los dos sistemas como: aquel que tiende a la “identidad de percepción”, el primario, y el que tiende a la “identidad mental”, el secundario. De modo que si el primero es el característico de las operaciones de la vida inconsciente, el segundo no se identifica con la conciencia, pero sí pone las condiciones para que se dé la voluntad: «Todo el pensamiento no es sino un rodeo desde el recuerdo de la satisfacción, tomado como representación final, hasta la carga idéntica del mismo recuerdo»⁶¹⁰, es decir, hasta la recuperación de la percepción que confirma la excitación del deseo pero liberado de su carga a través de la motilidad. El pensamiento, en su concepción original, tiene la función de establecer este vínculo entre la representación y el movimiento. De modo que asistimos a la aparición de los procesos propiamente “intelectuales” como condición de la vida.

Lo intelectual surge ya de esta necesidad de interactuar con el entorno y de calibrar las secuencias desiderativas verdaderamente necesarias para tal fin. De ello proviene la apariencia pedagógica que tiene todo este proceso descrito por Freud, que trata de evitar la palabra “yo” que en el *Proyecto*... llenaba por todas partes las referencias a la búsqueda de unidades en las cadenas asociativas (véase capítulo 5): «Pero lo que sí constituye un hecho es que los procesos primarios se hallarán dados en él desde un principio, mientras que los secundarios van desarrollándose paulatinamente en el curso de la existencia,

⁶⁰⁹ *Op. cit.*, BN 709. «Zufolge des Unlustprinzips ist das erste ψ -System also überhaupt unfähig, etwas Unangenehmes in den Denkszusammenhang zu ziehen. Das System kann nichos anderes als wünschen. Blicke es so, so wäre die Denkarbeit des zweiten Systems gehindert, welches die Verfügung über alle in der Erfahrung niedergelegten Erinnerungen braucht ... denn das Unlustprinzip Zeist sich auch als Regulator Für den Erregungsablauf des zweiten Systems; somit werden wir auf die zweite gewiesen, daß dies System eine Erinnerung so besetzt, daß der Abfluß von ihr gehemmt wird, also auch der einer motorischen Innervation vergleichbare Abfluß zur Entwicklung der Unlust» (GW 606).

⁶¹⁰ *Op. cit.*, BN 710. «Das ganze Denken ist nur ein Umweg von der asl Zielvorstellung genommene Befriedigungserinnerung bis zur identischen Besetzung derselben Erinnerung» (GW 607).

coartando y sometiendo a los primarios hasta alcanzar su completo dominio sobre ellos, quizá en el punto culminante de la vida. A causa de este retraso de la aparición de los procesos secundarios continúa constituido el nódulo de nuestro ser por impulsos optativos inconscientes, incoercibles e inaprensibles para los preconcientes ... Estos deseos inconscientes representan para todas las aspiraciones anímicas posteriores una coerción a la que tienen que someterse ...»⁶¹¹.

El objetivo del proceso secundario es el “dominio” del primario, o sea, que las diversas cadenas asociativas que se relacionan con la afectividad caigan bajo el influjo del intelecto. Pero solo en la tendencia, debido a la existencia de esas “ciertas ideas inconscientes”, la tendencia intelectualista del proceso secundario acabará descubriendo su fracaso, eminentemente en el síntoma. Un fracaso muy similar al que forjará el descubrimiento de la repetición y abrirá la tópica de *El yo y el ello*.

Comprendido este mecanismo, entrevemos la estrategia freudiana de ponernos tras los pasos del carácter “originario” de su función. O sea, en la medida en que hablamos de una serie de ideas que escapan al proceso secundario, y así a la intelección, hablamos del verdadero espacio constitutivo de la subjetividad. De ahí que nos remitan a “lo infantil”, aunque esta vez aún no se remite al complejo de Edipo. Pero solo cuando hemos llegado a esto infantil es cuando comprendemos el sentido pleno de la represión, pues:

Entre los impulsos optativos indestructibles e incoercibles procedentes de lo infantil existen también algunos cuya realización resulta también contraria a las representaciones finales del pensamiento secundario. La realización de estos deseos no probaría ya un afecto de placer, sino displacientes, y *precisamente esta transformación de los afectos constituye la esencia de aquello que denominamos “represión”*.⁶¹²

Op. cit., BN 710. «... aber soviel ist tatsächlich, daß die Primärvorgänge in ihm von Anfang an gegeben sind, während die secundären erst allmählich im Laufe des Lebens sich ausbilden, die primären hemmen und überlagern und ihre volle Herrschaft über sie vielleicht erst mit der Lebenshöhe erreichen. Infolge dieses verspäteten Eintreffens der secundären Vorgänge bleibt der Kern unseres Wesens, aus unbewußten Wunschregungen bestehend, unfafßbar und unhemmbar für das Vorbewußte ... Diese unbewußten Wünsche stellen für alle späteren seelischen Bestrebungen einen Zwang dar, denn sie sich zu fügen haben ...» (GW 609).

⁶¹² *Op. cit.*, BN 711. «Unter dessen aus dem Infantilen stammenden, unzerstörbaren und unhemmbaren Wunschregungen befinden sich nun auch solche, deren Erfüllungen in das Verhältnis des Widerspruchs zu den Zielvorstellungen des sekundären Denkens getreten sind. Die Erfüllung dieser Wünsche würde nicht mehr einen Lust-, sondern einen Unlusteffekt hervorrufen, und eben diese Affektverwandlung macht das Wesen dessen aus, was wir als „Verdrängung“ bezeichnen» (*Ibid.*).

Es decir, la represión como verdaderamente interesa al psicoanálisis tiene que ver con aquellos “recuerdos que no fueron jamás accesibles para lo preconsciente”; ese es el deseo al que se hace “motor” de la vida onírica. Hablamos entonces de un acervo de recuerdos como “condición preliminar de la represión” (*Vorbedingung der Verdrängung*); lo que nos sitúa en la línea de la “represión primaria”⁶¹³ que será tan prolífica para Lacan. Esta noción expresa la idea de que «una representación no puede ser reprimida si no experimenta, simultáneamente con la acción ejercida por la instancia superior, una atracción proveniente de los contenidos que ya son inconscientes»⁶¹⁴.

Por lo tanto, cuando Freud hace del sueño la *via regia* para su conocimiento, debemos entender que se refiere a aquellos deseos infantiles previos a la aparición del proceso secundario, a los que se refiere en términos de “estructura”, para fundar el carácter normal de la psicología que estudia los procesos inconscientes a partir del sueño y de la enfermedad nerviosa, pues «todo ello pertenece a la estructura (*Aufbau*) normal de nuestro instrumento anímico, y el sueño constituye uno de los caminos que llevan al conocimiento de dicha estructura (*Struktur*)»⁶¹⁵ y además parece haber quedado demostrado que la enfermedad «no tiene como antecedente necesario la ruina de dicho aparato y la creación en su interior de nuevas disociaciones»⁶¹⁶, sino que más bien se comporta de acuerdo a la estructura que articula el psiquismo en su mismo origen, y que es por lo mismo fundamento de la psicología normal.

⁶¹³ Contrariamente a cómo lo analizan LAPLANCHE & PONTALIS (1967, entrada “Represión primaria u originaria”), que cifran su primera aparición en el estudio del *Caso Schreber* (1910). Lo que sí parece que ocurre a partir de este momento es su relación con la fijación; así la define Freud en este texto: «el representante psíquico (representante ideativo) de la pulsión ve negada su entrada en la conciencia. Con ello se produce una fijación; el representante correspondiente subsiste a partir de aquel momento en forma inalterable, la pulsión permanece ligada a él» (1915, R: BN 11052, GW 250; cit. LAPLANCHE & PONTALIS, *ibid.*). Parece que el problema que entonces se abre aquí es el de la imposibilidad de conocer la pulsión, que viene a sustituir o se hace equivaler con la imposibilidad de conocer directamente lo inconsciente previo a la represión originaria si no es a partir de los representantes a que se asocia. De aquí depende especialmente la fuerte inclinación lacaniana a la lingüística estructuralista y su “giro” en términos de prevalencia del significante.

⁶¹⁴ LAPLANCHE & PONTALIS (*ibid.*).

⁶¹⁵ 1900, IS, BN 713. «... das alles gehört zum normalen Aufbau unseres Seeleninstruments, und der Traum zeigt uns einen der Wege, die zur Kenntnis der Struktur desselben führen» (GW 613).

⁶¹⁶ *Ibid.* «Denn die Krankheit – wenigstens die mit Recht funktionell genannte – hat nicht die Zertrümmerung dieses Apparats, die Herstellung neuer Spaltungen in seinem Innern zur Voraussetzung; sie ist *dynamisch* aufzuklären durch Stärkung und Schwächung der Komponenten des Kräftespiels, von dem so viele Wirkungen während der normalen Funktion verdeckt sind» (GW 614). A partir de “*dynamisch* aufzuklären”, el resto del texto está omitido en la traducción de Biblioteca Nueva, la traducción sería como sigue: «... a través del fortalecimiento y debilitamiento de los componentes del juego de fuerzas, de los que tantos efectos están ocultos durante la función normal».

5.2. La psicología de los procesos oníricos

5.2.1. La doble realización del deseo

“Realización de deseos” es la expresión más habitual en castellano para traducir, desde que fuera elegida por el traductor José López-Ballesteros⁶¹⁷, la fórmula freudiana de la *Wunscherfüllung*. Puede parecer engañosa en la medida en que la palabra “realización” favorece la referencia al “hacer real” en ella implicada⁶¹⁸. *Erfüllen*, en cambio, lleva el sentido de llenar o cumplir, de ahí que, sin ir más lejos, la tradición francesa se haya inclinado a traducirla por “cumplimiento”. La diferencia nominal, que se diría trivial, deviene sin embargo sustantiva cuando se observa que de la traducción emanan consecuencias para la comprensión del concepto. Así, por ejemplo, en el *Diccionario de psicoanálisis* de los psicoanalistas Laplanche y Pontalis, se define una: «Formación psicológica en la cual el deseo se presenta imaginariamente como cumplido. Las producciones del inconsciente (sueño, síntoma y, por excelencia, el fantasma) constituyen cumplimientos de deseo en los que éste se expresa en una forma más o menos disfrazada»⁶¹⁹.

Nada eso es falso desde un punto de vista terapéutico y en la primera aproximación. Pero la expresión de que “el deseo se presenta como cumplido” desatiende el sentido profundo que recibe el *Wunsch* para la metapsicología. Es aquí donde descubre sus virtudes nuestra elección terminológica: en tanto que el realizarse del deseo significa, trivialmente, la posibilidad de que el deseo se haga real. La *Wunscherfüllung* es algo más

⁶¹⁷ Aparecieron en 17 volúmenes entre 1922 y 1934 publicados por la editorial Biblioteca Nueva de Madrid. No es una edición completa, porque faltan los textos traducidos por Ludovico Rosenthal a partir de 1943 para la editorial Americana de Buenos Aires y los traducidos desde 1952 para la editorial Santiago Rueda; en 1956 Freud estaba publicado en español en 22 volúmenes (17 de López-Ballesteros y 5 de Rosenthal). Fuente: <http://www.filosofia.org/ave/001/a339.htm> (consultado el 14, mayo, 2015).

⁶¹⁸ El escuetísimo *DRAE* la define como “acción y efecto de realizar o realizarse” (*Diccionario de la Real Academia Española*, vigésima segunda edición).

⁶¹⁹ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “Cumplimiento de deseo”.

que una fórmula hermenéutica, pues orienta al investigador tras las huellas de ese proceso que se consume en el sueño. El sueño permite conocer el inconsciente (es su *via regia*) en la medida en que *lo* realiza. La fórmula freudiana certifica algo más que una correspondencia hermenéutica: se trata de la concreción como deseo reprimido de “eso” a lo que llama inconsciente. La suma de procesos que descubre el sueño permite darle forma. El sueño es la *via regia* del inconsciente porque evidencia la estructura sobre la que se construye el “armazón” de la metapsicología.⁶²⁰

El deseo no se presenta como cumplido. Se “cumple” el deseo, de hecho. El hecho de que para conseguirlo aparezca “disfrazado” representa el primer escollo de cara a la rigidez que supone la noción de cumplimiento; en efecto: Del latín *complere*, “cumplimiento” habla de la consumación, la “ejecución” de una teleología; así se cumplen “un deber, una orden, un encargo, un deseo, una promesa”⁶²¹. No es suficiente, pues, la reserva de “alucinatorio”, pues de lo que se trata es de comprender los mecanismos que hacen posible semejante alucinación⁶²². Lo mismo valdría decir “el sueño es una alucinación”, porque también la alucinación es una realización de deseos. En este sentido, la investigación freudiana se descubre como una reivindicación de la coherencia y complejidad de los procesos mentales que dan forma y se evidencian en la aparente absurdidad del sueño; de otro modo, se plantean recuperar al sueño del ostracismo que había merecido desde la filosofía y la psicología:

⁶²⁰ Por eso otras traducciones, apoyadas en la sinonimia igualmente consentida tanto por la lengua castellana como por la alemana, han optado por la similar, si no equivalente, “cumplimiento” y trae consigo una carga significativa que obvia la expresión metapsicológica. Así por ejemplo le ocurre a Stekel; su traductor se ha inclinado a traducir la “*Wunscherfüllung*” no por “realización”, ni siquiera por “cumplimiento”, sino por “satisfacción de deseos”. Otro tanto ocurre con un autor, también germanófilo bien que no psicoanalista, como es Ludwig Wittgenstein (WITTGENSTEIN 1966); quien se permite criticar la teoría de los sueños de Freud en base a las carencias lógicas de su formulación en términos tales como, precisamente, *cumplimiento* de deseos (*Wunscherfüllung*).

⁶²¹ *Diccionario de la Real Academia Española*, vigésima segunda edición, entrada “cumplir”.

⁶²² Ciertamente, es indispensable mantener una tal reserva es en todo caso incuestionable de cara al uso de esta noción. De lo contrario, a expresiones fundamentales para el psicoanálisis, como esta misma de que el sueño es “cumplimiento del deseo”, debería suponerseles un contenido poco menos que delirante. Acerca del origen “alucinatorio” del deseo, así como de toda percepción, en la concepción freudiana de la formación del aparato psíquico, puede verse la fundamental biografía, que últimamente se ha puesto de moda denostar injustamente entre algunos psicoanalistas, de JONES (1961: I, 347): «Algunos otros aspectos son también enfocados [en *La interpretación de los sueños*]. El carácter alucinatorio de los sueños, que es aceptado por la consciencia onírica en forma tal que el soñante cree en lo que está ocurriendo, es una “regresión” a los procesos de percepción, que él relaciona con el bloqueo motor en la dirección del proceso habitual de descarga». Un buen ejemplo de crítica a este texto lo encontramos en la en BETTELHEIM (1956: 9 ss.).

[El sueño] no es desatinado ni absurdo, ni presupone que una parte de nuestro acervo de representaciones duerme, en tanto que otra comienza a despertar. Es un acabado fenómeno psíquico, y precisamente una realización de deseos; debe ser incluido en el conjunto de actos comprensibles de nuestra vida despierta y constituye el resultado de una actividad intelectual altamente complicada.⁶²³

Es desde el punto de vista terapéutico-hermenéutico que se evidencian sueños que no muestran cumplimientos de deseos, sino más bien algo que, por mucho que teorizamos, no puede dejar de parecernos que, en rigor, no deja de oponerse a ellos. En efecto, Freud dedica los capítulos introductorios de *La interpretación de los sueños* a tratar de resolver este escollo que es, aquí sí, más nominal que sustancial. Freud podría haber dicho entonces que el sueño “esconde” semejante realización. Pero no quiere ser traidor a la metapsicología. El sueño, de hecho, realiza el deseo. De otro modo no habría sueño. De otro modo, como hemos visto ya (*supra*, capítulo 5) no habría vida psíquica.

«Fácilmente puede demostrarse que los sueños evidencian frecuentemente, sin disfraz alguno, el carácter de realización de deseos ... Cuando en la cena tomo algún plato muy salado como sardinas u olivas, siento por la noche intensa sed, que llega a hacerme despertar. Pero antes que esto suceda tengo siempre un sueño de idéntico contenido: el de que bebo agua a grandes tragos y con todo el placer del sediento»⁶²⁴. Otros sueños similares muestran la misma tendencia del sueño a “hacer creer” al soñante que ya se encuentra cumpliendo el deseo al que apunta un fuerte estímulo. De entre estos, todo un grupo de sueños típicos recibe el nombre de “sueños de comodidad” (*Bequemlichkeitsträume*). Ella nos ofrece el modelo profundo del servicio que el sueño presta al aparato anímico y su principio rector, el principio del placer, hasta el punto que Assoun encuentra un límite peligroso para la teoría estos ejemplos en los que el sueño “renuncia a su función” y el soñante despierta. Hay sueños en los que, incluso, para

⁶²³ 1900, *IS*, BN, 422. «[Der Traum] ist nicht sinnlos, nicht absurd, setzt nicht voraus, daß ein Teil unseres Vorstellungsschatzes schläft, während ein anderer zu erwachen beginnt. Er ist ein vollgültiges psychisches Phänomen, und zwar eine Wunscherfüllung» (GW 127).

⁶²⁴ *Op. cit.*, 422-3, lig. modificada. «Es ist leicht zu zeigen, daß die Träume häufig den Charakter der Wunscherfüllung unverhüllt erkennen lassen ... Wenn ich am Abend Sardellen, Oliven oder sonst stark gesalzene Speisen nehme, bekomme ich in der Nacht Durst, der mich weckt. Dem Erwachen geht aber ein Traum voraus, der jedesmal den gleichen Inhalt hat, nämlich daß ich trinke» (GW 128).

sorpresa de Freud, el soñante acaba por despertarse, como si huyera de ellos y la pesadilla hubiera expulsado así al soñante y le privase de su descanso nocturno: «El poder del trauma quebranta aquí la función primitiva del sueño: el asunto es grave, hasta tal punto que se puede sospechar que el “órgano” mismo de esta función, el sueño, esté aquí quebrado. Ahora, nada hay que proteja al sujeto del insomnio, incluso del despertar in-interrumpido»⁶²⁵.

La realización de deseos nos habla, pues, de la estructura del *Wunsch* freudiano. Solo de este modo podemos llegar a entender aquellos casos de aparente excepción. Por ejemplo, en el caso del sueño de angustia, Freud plantea una tentativa básica: «El mecanismo de este proceso se nos hace mucho más transparente en cuanto sustituimos la antítesis entre lo “consciente” y lo “inconsciente” por la del *yo* y lo “reprimido” ... El carácter esencial de los sueños punitivos sería el de que en ellos no es el deseo inconsciente procedente de lo reprimido (del sistema *Inc.*) el que se constituye en formador del sueño, sino el deseo que reacciona a él, procedente del *yo*, aunque también inconsciente (esto es, preconscious)»⁶²⁶; de modo que el afecto y hasta las representaciones desagradables son en realidad el “precio” a pagar por el *yo* como contrapartida del deseo que el sueño realiza. Lo que el sueño muestra es, entonces, que el deseo “original”, el deseo motor del sueño, llega a la percepción del sujeto a través de toda una serie de modificaciones; son estas las que le privan, o no, su evidente estructura desiderativa.

La cuestión ha saltado de inmediato desde el estudio del sueño a la “maquinaria” del psiquismo, en términos en que ya nos hemos referido en el capítulo 5. Hablábamos entonces de la historia conformadora de un *yo* compuesto por las impresiones asociadas en la secuencia desiderativa que rige a partir de la primera “noticia de la necesidad”. La historia del preconscious de *La interpretación de los sueños* es algo más refinada que la de este “yo” del *Proyecto...*, cuyo papel en gran medida usurpa en las reflexiones metapsicológicas de esta época, pero la secuencia histórica del origen del deseo permanece inalterable. Freud usa incluso la voz “*Ausbildung*” (“formación”, en su sentido pedagógico) para referirse a la secuencia en la que el aparato anímico se conforma en un

⁶²⁵ ASSOUN (2005: 200).

⁶²⁶ 1900, *IS*, BN 685. «Der Mechanismus der Traumbildung wird überhaupt weit durchsichtiger, wenn man anstatt des Gegensatzes von „Bewußt“ und „Unbewußt“ den von „Ich“ und „Verdrängt“ einsetzt» (GW 675).

movimiento de “rodeo” que parte del deseo y vuelve a alcanzarlo (produce la satisfacción del deseo como tal) a través de la motilidad:

«Los primeros estímulos que a él llegaron fueron los correspondientes a las grandes necesidades físicas. La excitación provocada por la necesidad interna buscará una derivación en la motilidad, derivación que podremos calificar de “modificación interna” o de “expresión de las emociones” ... La situación continuará siendo la misma hasta que por un medio cualquiera –en caso del niño, por un auxilio ajeno– se llega al conocimiento de la *experiencia de satisfacción*, que suprime la excitación interior»⁶²⁷. Desde el punto de vista “primitivo” del mecanismo, la satisfacción de un deseo sucede a la experiencia de retorno de la percepción del estímulo. Desde el punto de vista psíquico, la realización así comprendida es el proceso que conduce al reconocimiento del objeto. Por fin hemos alcanzado la estructura del *Wunsch* freudiano: «En cuanto la necesidad resurja, surgirá también, merced a la relación establecida, un impulso psíquico que cargará de nuevo la imagen mnémica de dicha percepción y provocará nuevamente esta última, esto es, que tenderá a reconstituir la situación de la primera satisfacción. Tal estímulo es lo que calificamos de deseos. La reaparición de la percepción es la realización del deseo, y la carga psíquica completa de la percepción, por la excitación emanada de la necesidad, es el camino más corto para llegar a dicha realización»⁶²⁸. Y aún prosigue: “nada hay que nos impida aceptar un estado primitivo del aparato psíquico” (“*einen primitiven Zustand des psychischen Apparats anzunehmen*”) semejante.

El deseo es en sí mismo, esta tendencia de retorno que se confirma en la alucinación onírica, el equivalente endopsíquico de la percepción. A esto es a lo que refiere como “identidad de percepción” que es la tendencia del deseo, base de la “identidad de pensamiento” que construye el mecanismo de la represión (*supra*). Se ve que no nos movemos de este espacio del “armazón psicológico”; el deseo (y aún más, el deseo

⁶²⁷ *Op. cit.*, 689, lig. modificada. «In der Form der großen Körperbedürfnisse tritt die Not des Lebens zuerst an ihr heran. Die durch das innere Bedürfnis gesetzte Erregung wird sich einen Abfluß in die Motilität suchen, die man als „Innere Veränderung“ oder als „Ausdruck der Gemütsbewegung“ bezeichnen kann ... Eine Wendung kann erst eintreten, wenn auf irgendeinem Wege, beim Kinde durch fremde Hilfeleistung, die Erfahrung des *Befriedigungserlebnisses* gemacht wird, das den inneren Reiz aufhebt» (GW 571).

⁶²⁸ *Ibid.* «Sobald dies Bedürfnis ein nächstesmal auftritt, wird sich, dank der hergestellten Verknüpfung, eine psychische Regung ergeben, welche das Erinnerungsbild jener Wahrnehmung wieder besetzen und die Wahrnehmung selbst wieder hervorrufen, also eigentlich die Situation der ersten Befriedigung wiederherstellen will. Eine solche Regung ist das, was wir einen Wunsch heißen; das Wiedererscheinen der Wahrnehmung ist die Wunscherfüllung, und die volle Besetzung der Wahrnehmung von der Bedürfniserregung her der kürzeste Weg zur Wunscherfüllung» (*ibid.*).

inconsciente) no es solo el elemento capaz de poner en acción al sueño, sino el elemento necesario para poner en marcha todo el aparato anímico. De donde se deduce que la del sueño no puede ser la única formación psíquica que reciba la forma de la realización de deseos; es más, la realización de deseos se convierte definitivamente en la máxima regulativa de lo psíquico.

5.2.2. Deseo e interpretación (“Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?”)

Uno de los sueños comunicados por Freud resulta especialmente conmovedor en este punto, pues obliga a pensar como pocos la relación que existe entre el deseo y la realidad. Permítasenos citar directamente el resumen que hace Freud de su contenido:

un individuo había pasado varios días, sin un instante de reposo, a la cabecera del lecho de su hijo, gravemente enfermo. Muerto el niño, se acostó el padre en la habitación contigua a aquella en la que se hallaba el cadáver y dejó abierta la puerta, por la que penetraba el resplandor de los cirios. Un anciano quedó bajo el encargo de velar el cadáver, sentado a su lado y musitando oraciones. Después de algunas horas de reposo soñó que su hijo se acercaba a la cama en que se hallaba, le tocaba en el brazo y le murmuraba al oído, en tono de amargo reproche: “Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?” A estas palabras despierta sobresaltado, observa un gran resplandor que ilumina la habitación vecina, corre a ella, encuentra dormido al anciano que velaba el cadáver de su hijo y ve que uno de los cirios ha caído sobre el ataúd y ha prendido fuego a una manga de la mortaja.⁶²⁹

Es indudable que en la realización de deseos propia del sueño (y, en general, de las producciones del inconsciente) hay algo que involucra su *cumplimiento*, pero siempre en cualquier caso como “cumplimiento imaginario”⁶³⁰. A la sazón vemos cómo el sueño puede cumplir, de hecho, un deseo. «Si el padre hubiera despertado primero –nos dice

⁶²⁹ *Op. cit.*, BN 657, lig. modificada. «Ein Vater hat tage- und nächtelang am Krankenbett seines Kindes gewacht. Nachdem das Kind gestorben, begibt er sich in einem Nebenzimmer zur Ruhe, läßt aber die Tür geöffnet, um aus seinem Schlafraum in jenen zu blicken, worin die Leiche des Kindes aufgebahrt liegt, von großen Kerzen umstellt. Ein alter Mann ist zur Wache bestellt worden und sitzt neben der Leiche, Gebete murmelnd. Nach einigen Stunden Schlafs träumt der Vater, *dass das Kind an seinem Bette steht, ihm am Arme fasst und ihm vorwurfsvoll zuraunt: Vater, siehst du denn nicht, dass ich verbrenne?*» (GW 513).

⁶³⁰ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “cumplimiento de deseo”: «Formación psicológica en la cual el deseo se presenta imaginariamente como cumplido».

Freud– y deducido después la conclusión que le hizo acudir al lado del cadáver, hubiera abreviado la vida de su hijo en los breves momentos que el sueño se lo presentaba»⁶³¹.

Aquello que el desgraciado padre desea por encima de todo no es específicamente que el hijo le inculpe por el fuego y reclame su atención para apagarlo, sino más sencillamente que viva el hijo, que el hijo *continúe vivo*, y este es el deseo que realiza el sueño, aproximándose hasta un extremo escabroso que transgrede con mucho los límites del sueño en sí. Pues como consecuencia y durante un brevísimo lapso (¡pero en el inconsciente no existe el tiempo!), el padre llega a creer que el hijo vive. «El sueño prolonga al mismo tiempo la vida del niño y el reposo del sujeto»⁶³². El deseo se realiza, se hace real⁶³³; tanto que nos amenaza la tentación de decir que de esta manera en cierto modo “se cumple”.

De hecho el padre despierta inmediatamente y corre a apagar el fuego: la actitud misma “cumple” –e interpreta⁶³⁴– el deseo, pues el padre reacciona como si la protesta del hijo fuera coherente al contexto general, o sea, como si no fuera el caso de que el hijo había muerto y, por lo tanto, no podía avisarle ni del fuego ni de ninguna otra circunstancia. Finalmente, debido a esta tendencia al autoconsuelo inherente al principio del placer, que Freud concibe como “religiosa”, quedará incluso la duda (según el caso, a veces hasta el convencimiento) de si el hijo, como “fantasma”, no se habrá manifestado *realmente* al padre, proveniente de un mundo extrasensorial en el cual *el hijo vive*. ¿No se

⁶³¹ 1900, *IS*, BN 657. «Wäre der Vater zuerst erwacht und hätte dann den Schluß gezogen, der ihn ins Leichenzimmer führte, so hätte er gleichsam das Leben des Kindes um diesen einen Moment verkürzt» (GW 514-5).

⁶³² *Op. cit.*, BN 692. «... so wie durch den Traum das Leben des Kindes, so wird auch der Schlaf des Vaters um einen Moment verlängert» (GW 577).

⁶³³ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “fantasma”: «Pero conviene subrayar aquí que la expresión “realidad psíquica” no es simplemente sinónima de mundo interior, campo psicológico, etc. Tomada por Freud en su sentido más fundamental, designa un núcleo, heterogéneo en este campo, resistente, el único verdaderamente “real” en comparación con la mayoría de los fenómenos psíquicos. “¿Es preciso atribuir una *realidad* a los deseos inconscientes? No sabría decirlo. Naturalmente, debe negárseles a todos los pensamientos de transición y de ligazón. Cuando nos encontramos ante deseos inconscientes llevados a su última y más verdadera expresión, nos vemos obligados a decir que la *realidad psíquica* constituye una forma de existencia particular que es imposible confundir con la realidad *material*”» (las comillas citan a FREUD 1900, *IS*, BN 588, GW 625).

⁶³⁴ La *realización de deseos* que elabora el sueño, pues, lo que hace, al mismo tiempo, es interpretar el deseo: la realización de deseos es, a la vez, *interpretación de deseos*. Lo cual suma en contra de la traducción de *Erfüllung* por “cumplimiento”, y da cuenta del tipo de sujeto que es propio del psicoanálisis, en función de esta suerte de circuito hermenéutico en el cual *el deseo se interpreta a sí mismo* realizándose (representándose).

ha comunicado el espíritu de mi hijo conmigo? Realización de deseos, sin duda; ¿cumplimiento, incluso? Bueno, *hasta cierto punto*, también.⁶³⁵

Hablar de realización de deseos significa dar prevalencia a una concepción según la cual es deseo aquello *desde* lo que se interpreta⁶³⁶. Es decir, que la posición del propio soñante es, trivialmente, desiderativa; de igual modo que es deseo aquello que se manifiesta en el sueño, y es buscado a través de la interpretación, que puede ser entonces entendida como una empresa de *traducción*⁶³⁷. Cuando Freud define como interpretación la traducción de los deseos –transcritos en una suerte de “lenguaje onírico”– a otro lenguaje más comprensible por el sujeto consciente, aquello que prevalece como supuesto de la equivalencia es el deseo. Eso en lo que ambos “textos” equivalen es el valor⁶³⁸. El deseo es el “valor” de la interpretación, la moneda de cambio. El valor es inmutable, a pesar de los intercambios comerciales; algo no se deprecia por el hecho de ser comprado. Diremos que lo que se ha dado en este punto es una reducción consistente en la traducción de la cosa en su “equivalente” monetario. Pero entonces, ¿tiene sentido que Freud hable en su obra de una “*transmutación de todos los valores psíquicos*”?⁶³⁹

⁶³⁵ Este ejemplo pone por lo demás a prueba las relaciones del aparato psíquico con la muerte. En efecto, dado que en el aparato psíquico no existe la temporalidad, la muerte (especialmente la muerte de otros) es un suceso que no se relaciona con el término de la vida. La vida se continúa aún con la muerte. Lo que ha sucedido una vez sigue ocurriendo todo el tiempo y de este modo lo único “real”, en último extremo, es la muerte.

⁶³⁶ Esta premisa, cuya importancia teórica radica en los fenómenos de la transferencia y la contratransferencia, da cuenta de algunas de nuestras similitudes con las propuestas exegéticas de Lacan. Véase la aproximación heideggeriana que hace el autor en “Posición del inconsciente”, cuando afirma: «La espera del advenimiento de ese ser en su relación con lo que designamos como el deseo del analista en lo que tiene de inadvertido, por lo menos hasta la fecha, por su propia posición, tal es el resorte verdadero último de lo que constituye la transferencia» (LACAN *E*, 1966 *a*: 823). «L’attente de l’avènement de cet être dans son rapport avec ce que nous désignons comme le désir de l’analyste dans ce qu’il a d’inaperçu, au moins jusqu’à ce jour, de sa propre position, voilà le ressort vrai et dernier de ce qui constitue le transfert» (*É* 845).

⁶³⁷ «El problema de si cada uno de los productos que nos ofrece la vida onírica puede ser traducido completa e inequívocamente a la modalidad expresiva de la vida diurna (interpretación) no ha de ser tratado en forma abstracta, sino refiriéndolo a las condiciones en las cuales se lleva a efecto la interpretación de los sueños» (1925, *LIS*, BN 2890). «Die Frage, ob man von jedem Produkt des Traumlebens eine vollständige und gesicherte Übersetzung in die Ausdrucksweise des Wachlebens (Deutung) geben kann, soll nicht abstrakt behandelt werden, sondern unter Beziehung auf die Verhältnisse, unter denen man an der Traumdeutung arbeitet» (GW 561).

⁶³⁸ Para una formulación del concepto de “interpretación” como traducción, véase RICOEUR (2004). Aquí el “equivalente” que sirve de medio entre el original y la traducción estaría representado por el concepto de *traducción ideal*.

⁶³⁹ En recuerdo de la originalmente nietzscheana *transmutación* de todos los valores.

Estaríamos hablando, tanto para el texto onírico como para el consciente, de dos diferentes realizaciones del deseo; la segunda de las cuales tiene la particularidad de hallarse en el contexto de la situación analítica, de manera que coimplica toda otra suerte de deseos –conscientes e inconscientes– de analista y analizado. Sin embargo, para Freud no existe nada así como una “esencia” del sueño –o por mejor decir, una esencia *de cada* sueño⁶⁴⁰. Olvidemos la metáfora económica; el sueño “funciona” de un modo más parecido al realizador de cine o televisión que se encuentra con la “misión” de hacer representable (precisamente en razón de que se le supone la otredad) un material compuesto por imágenes y voces inconexas. La “elaboración onírica” será el proceso que convierta en representable todo ese caudal de materiales sin forma, o con formas de algún modo inconexas o inmorales o imperfectas. Según este modelo, se sitúa al acto de contar el sueño como una prolongación de la misma tendencia que ha originado el soñar, pues reproduce la secuencia de elementos fundamentales de la elaboración onírica (*Traumensellung*)⁶⁴¹:

- imágenes dispersas que alcanzan, en su verbalización, la unidad de percepción (deseos);
- una sola narración, que completa la unidad de pensamiento en la medida en que
- se habla ante una instancia censora, la otredad del sueño que aquí viene representada por el psicoanalista.

⁶⁴⁰ Aquí será, por lo mismo, donde yerre de cara a nuestros propósitos la propuesta hermenéutica de RICOEUR (2004) y también en (1965) . En los cuales la interpretación nunca deja de ser entendida como el ser de la traducción (en el texto acerca de Freud, de un lenguaje inconsciente a un lenguaje consciente). También Habermas, en su breve descripción del psicoanálisis como disciplina hermenéutica, incurre en una concepción equivalente HABERMAS (1970: 224).

⁶⁴¹ Para este análisis nos hemos inspirado en la definición de la Real Academia. El *DRAE* hace derivar el verbo “realizar” del adjetivo “real” (del sustantivo latino *res, rei*), que a su vez significa “que tiene existencia verdadera y efectiva”. Por su parte, le encuentra cuatro acepciones distintas; tres como verbo transitivo: 1) “efectuar, llevar a cabo algo o ejecutar una acción”; 2) “Dirigir la ejecución de una película o de un programa televisivo”; y 3) “Vender, convertir en dinero mercaderías u otros bienes”; y una especialmente curiosa como verbo pronominal: “Sentirse satisfecho por haber logrado cumplir aquello a lo que se aspiraba”. Es esta última acepción la que utiliza quien se siente *realizado*; o sea, *como si* hubiese cumplido las mayores y más excelsas tareas que le competía llevar a cabo en su vida. Podemos encontrar ecos de lo mismo en la primera definición (“efectuar, llevar a cabo algo o ejecutar una acción”); mientras que las dos restantes parecen simples alusiones a los ámbitos específicos del cine-televisión y del intercambio comercial (*Diccionario de la Real Academia de la lengua Española*, vigésima segunda edición).

Aquí descansa la importancia hermenéutica fundamental de la asociación libre. El deseo, manifiesto en el sueño y recobrado de un modo comprensible por la traducción – primero del paciente, que busca la formulación de un desarrollo más o menos coherente, y luego del psicoanalista–, no es en realidad más que el resultado del reflujo de otros incontables deseos inconscientes, a menudo de naturaleza muy antigua, y con los cuales cuesta encontrar a primera vista la relación con la situación actual. La elaboración es una consecuencia de la censura, pero también de la sobredeterminación característica de la concepción freudiana del sueño.

Las metáforas del valor y del cine son dos buenos modelos para comprender el alcance de los postulados económicos y dinámicos, respectivamente, de la metapsicología. En el entrecruzamiento de ambas, la palabra “inconsciente” alude a su procedencia antigua, infantil. Los deseos inconscientes son, de manera paradigmática, de naturaleza y procedencia infantiles. ¿Cómo llegan a hacerse *presentes*, a través del sueño, en la situación *actual*? En realidad, solo la importante carga energética que proviene de los deseos infantiles –anclados en lo inconsciente– puede dar cuenta del caudal de energía necesario para atraer a sí un deseo actual, con una carga energética ínfima, y que llegue a producir la alucinación, o de otro modo, la realización a través de un sueño⁶⁴². Nosotros además añadiríamos otra observación, acordándonos de que el inconsciente permanece fuera del tiempo. Esta circunstancia es la que, sin duda, le debe conferir su eterna actualidad.

El mecanismo que explica este trasvase entre lo actual y lo infantil se llama “transferencia”. En principio una noción económica, la transferencia acaba por señalar la posibilidad de la mediación entre las distintas instancias, ya sean psíquicas o intersubjetivas, de modo que termina por reconocer su propia identidad huecos abiertos de la tópica.

⁶⁴² Además de *esta* metáfora “del comerciante”, que hasta donde sabemos podemos aceptar como enteramente propia, existe en la misma *Interpretación de los sueños* la metáfora del capitalista, precisamente referida a los fenómenos inconscientes en términos dinámicos, o sea, de *inversión* de la energía de unas células a otras –o sea la “inervación” (1900, *IS*, BN 686-7, GW 550-1). Deleuze y Guattari se hacen eco de esta metáfora para denunciar la hermandad habida entre los fundamentos ontológicos del psicoanálisis y los de la sociedad liberal-capitalista. Cf. DELEUZE, & GUATTARI, capítulo 1: “Las máquinas deseantes”.

Antes que eso, todavía en *La interpretación de los sueños*, la transferencia “de las representaciones reprimidas” explica la posibilidad de que lo inconsciente acabe por ser representable. Se resume en una fórmula: según la cual el afecto se transfiere entre las representaciones, de modo que otras representaciones sustituyen a la representación original, que permanece cercenada por la represión.

Esta es una de las consideraciones que nos pone en camino hacia la comprensión del deseo, y su realización, como siendo ya en sí mismo un acto de *interpretación*. Tal es la causa de que no haya para Freud nada así como una “esencia” del sueño que a la traducción del psicoanalista le convenga desentrañar. Someramente, habremos de caracterizar al deseo como una *fuerza impulsora* que pone en acto⁶⁴³ la energía procedente de tensiones no del todo específicas; “poner en acto” que se lleva a cabo mediante la representación de escenas a partir de las cuales el deseo puede o debe poder reconocerse a sí mismo en lo novedoso o imprevisto de lo otro producido en la elaboración (el deseo de hecho se reconoce; no hay más camino que el del retorno). Ello nos permite comprender el valor hermenéutico de la *interpretación psicoanalítica*, como un momento inscribible dentro de la misma teleología en que el deseo consiste.

Y si el deseo interpreta, ¿no ha de tener un objeto esa interpretación? Ya hemos dicho que el modelo de la interpretación del deseo no es ya aquí la *Deutung* sino el *Spielen* alemán, en la medida en que su finalidad deviene la *reproducción* de sí mismo. En tal caso, el objeto de la interpretación es doble, en función de que lo observemos desde su tendencia progresiva o regresiva. Como el músico que sigue la partitura, el *Wunsch* freudiano se somete a la ley que lo proyecta hacia el futuro, igual que si se tratara del eterno retorno de lo mismo en Nietzsche. Solo que el eterno retorno freudiano, por ser de lo reprimido, produce una transformación, que sitúa el límite de la analogía musical en su secundarización característica. De otro modo, la fórmula del “mero” cumplimiento de deseos nada nos dice ya del autogestarse que es correlativo a la *Wunscherfüllung* freudiana en su tendencia a hacerse real. El movimiento en el que el deseo se interpreta a sí mismo, y que Freud ejemplariza en la elaboración onírica, es un momento de producción de algo que en su “sentido profundo” no es ajeno a lo producido, ya que en él

⁶⁴³ “Activación desiderativa” es otro nombre del que se vale Freud, a nivel neurofisiológico, para el acto de desear (1895, *PPN*, BN 230-1, GW 326-7).

“esto producido” se reconoce a sí mismo, como mismo, cumpliendo su tendencia a la identidad de percepción del deseo.

Lo psíquico del paciente se apodera entonces de la consulta, y el psicoanalista se debe obligar a echarse a un lado y evitar que se imponga el proceso que tiende hacia su propia identidad de percepción: habla el paciente. Debido a que el rastreo de la identidad de percepción es el que mueve al aparato psíquico, la emergencia del inconsciente ante los ojos de Freud es algo que va mucho más allá de meras ficciones tópicas (*supra*, cap. 1). Freud puede ver “en acto” cómo el deseo inconsciente “sale” y se apodera de la situación. Y en esa lucha a través de la palabra, la terapéutica freudiana tratará, en última instancia, de devolverle la palabra al paciente.

La intervención del psicoanalista persigue la tendencia, secundaria ya, que convierte la identidad de percepción en identidad de pensamiento, aunque solo sea como rodeo hacia una nueva identidad de percepción –habría que preguntarse si “original” en algún sentido o por qué razón más preferible. La comunicación del deseo revela al paciente el secreto de su ser: el de una “función mediadora” condenada a trabajar(se), producir(se) en la realidad para su propia insatisfacción, ya que solo en ella se cumple la satisfacción del deseo que mueve, guía y sostiene el funcionamiento su ser... un aparato psíquico.

Con su interpretación el médico tiene por objetivo, pues, devolver al sujeto el secreto de su palabra, sentando así las bases para una nueva identidad. Finalmente, la noción de “deseo” solo tiene sentido en la abstracción procesual mediante la que el sujeto se reconoce a sí mismo; el propio “rodeo” que lleva al paciente a su clínica, la palabra misma proferida por él, tienden hacia una identidad de pensamiento, nos dice. Todos sus actos son, pues, insatisfactorios porque no son más que rodeos abocados al retorno sin fin. La alegoría adecuada a este punto es más la de Sísifo que la de Edipo, aunque también *Edipo* nos habla de este desgarrador final. Al fin y al cabo su tragedia concluye en la felicidad de un oráculo que, quizás precisamente por escondido, quizás solo por su sentido del humor, tiene mucho que ver con el *Wunsch* freudiano; a saber: quien impulsa el camino de aquel que, pretendiendo huir “hacia delante”, sin embargo se aboca ciegamente a la desgracia de su (¿inevitable?) retorno a la escena original.

5.2.3. El olvido en los sueños

Es un mecanismo habitual desde *La interpretación de los sueños*, donde taxativamente se afirma que “todo lo que en el sueño significa orden y coherencia ha sido introducido en él *a posteriori*, al intentar recordarlo y reproducirlo en un relato”⁶⁴⁴.

En este sentido se abriga un “peligro”, a saber, el de hasta qué punto la “realidad del sueño” (“*der Gegenstand selbst*”, el objeto mismo) escapa a estas deformaciones. Ya se ha visto la creencia de Freud de que “la cosa” así expresada permanece en el recuerdo menos gracias a la imagen-representación que la alude que al afecto a ella asociada. En este sentido, “la realidad” queda a resguardo precisamente tras ese telón de lo inaccesible impuesto por la primera represión como *Urverdrang*. Lo importante es que el diagnóstico freudiano –y, desde él, la metapsicología que lo configura–, impone una contrapartida técnica que se deja ver en la narración de los sueños del paciente. ¿Cómo comportarse ante las dudas, los olvidos, en suma, ante las evidencias de distorsión del recuerdo del sueño?

Salta aquí la importancia de la función *regresiva* de los sueños, función imperfecta y contradictoria, porque parte desde las indicaciones del presente, como hemos visto en el análisis de la memoria. Si el presente impone la palabra que describe al sueño, impone asimismo las condiciones en que este es relatado. Desde esta perspectiva, es natural que el sueño se olvide, y no cabe interpretarlo sino como un efecto de los mismos mecanismos que lo han producido durante el estado de reposo. La menor intensidad de la instancia censura sale al encuentro de la explicación. Allí donde el yo toma la palabra, lo mismo da que esa palabra hable del sueño que del síntoma, la censura crece. No será hasta la prosecución de la segunda tópica que semejantes apreciaciones impondrán su resonancia metapsicológica. Lo que ahora impera es la problemática técnica acerca de cómo “escuchar” la palabra que narra el sueño:

Análoga atención minuciosa hemos dedicado en la interpretación a los matices de la expresión oral en la que el sueño nos era relatado, e incluso cuando esta expresión resultaba insuficiente o desatinada, como si no hubiesen tenido éxito los

⁶⁴⁴ 1900, *IS*, BN 658. «daß alles, was Ordnung und Zusammenhang ist, überhaupt erst bei dem Versuch, sich den Traum zurückzurufen, in ihn hineingetragen wird» (GW 517).

esfuerzos por traducir al sueño a su expresión correcta, la hemos aceptado tal y como nos era ofrecida, respetando todos sus defectos. Hemos considerado, pues, como un *texto sagrado e intangible* algo que, en opinión de los autores, no es más que una rápida y arbitraria improvisación.⁶⁴⁵

Aquello “sagrado e intangible” no es ya el sueño en sí sino su narración. El momento en el que el sujeto toma la palabra ante los ojos del analista. De un lado, el analista no puede encontrar arbitrariedad en semejantes lagunas, que son la expresión del conflicto pulsional que constituye el funcionamiento normal del aparato psíquico y del que el sueño es solo una expresión. Más bien entenderá que el paciente se comporta como si siguiera soñando ante sus ojos, con el doble inconveniente inevitable que imponen las condiciones actuales:

- i. el incremento de la censura que se ejerce durante la vida despierta.
- ii. la propia presencia del analista, que condiciona el texto y le da la forma de un “mensaje” muy preciso, según lo hemos analizado en el capítulo 5: «Otra representación [*Zielvorstellung*”, lit. “representación de destino”] de la que el paciente no sospecha nada es la relativa a mi persona»⁶⁴⁶.

De modo que el procedimiento analítico se establecerá según un postulado doble relativo a esta censura, en la que se inscriben tanto la analogía como la distancia con el proceso de la elaboración onírica como tal: de un lado, convendrá disponer un estado de cosas en la que la censura rebaje sus pretensiones y se la pueda “traicionar” –aquí encuentra parte de su justificación el uso de la *freie Assoziation*–, de un lado, y de otro que el analista persiga los puntos en que la censura interviene, con ánimo de descubrir la dirección a la que los pensamientos apuntan; donde se corta la palabra, se aproxima la represión y se hace patente la presencia dinámica de las ideas inconscientes.

⁶⁴⁵ *Op. cit.*, BN 659 (ligeramente modificada y subrayado nuestro). «Die gleiche Würdigung haben wir bei der Traumdeutung jeder Nuance des sprachlichen Ausdrucks geschenkt, in welchem der Traum uns vorlag; ja, wenn uns ein unsinniger oder unzureichender Wortlaut vorgelegt wurde, als ob es der Anstrengung nicht gelungen wäre, den Traum in die richtige Fassung zu übersetzen, haben wir auch diese Mängel des Ausdrucks respektiert. Kurz, was nach der Meinung der Autoren eine willkürliche, in der Verlegenheit eilig zusammengebraute Improvisation sein soll, das haben wir behandelt wie einen heiligen Text» (GW 518).

⁶⁴⁶ *Op. cit.*, BN 669. «Eine ander Zielvorstellung, von der dem Patienten nichts ahnt, ist die meiner Person» (GW 537).

De la concepción asociativa del psiquismo surge la asociación libre como método heurístico-terapéutico. Sin comprender estos fundamentos se cae en el error del analista que no ha comprendido la necesidad de las concatenaciones y los “lapsus” o desórdenes de apariencia chistosa que se revelan a través de ella. Freud menciona expresamente la “interpretación analógica”, que Silberer había opuesto a la “interpretación psicoanalítica”. Pero idéntica evolución podemos encontrar en los desarrollos posteriores de quien fuera uno de sus discípulos más cercanos: Wilhelm Stekel.

5.3. La interpretación analítica vs. la interpretación analógica (Stekel)

La deserción de Wilhel Stekel no tiene tanto nombre como la de Alfred o Jung. Con el primero el psicoanálisis recibía un golpe desde la filosofía, particularmente la de Nietzsche, que el abandono de Jung acrecentó, con el aditamento de que Freud perdía al que había figurado sucesor en el “reino” psicoanalítico. Con Stekel todo tuvo un aspecto más reservado. Con él el movimiento psicoanalítico perdía una mente privilegiada y acerada que Freud siempre encontró caótica, pero capaz de ganarse la admiración gracias a su inteligencia rápida y su agudo ingenio. Jones distingue en Stekel a un psicólogo “naturalmente dotado” con una intuición psicológica y una capacidad de discernimiento en las cuestiones relativas al simbolismo en las que “tenía mayor genio intuitivo que Freud”. Pero a la vez, era “un periodista nato en el mal sentido de la palabra” que carecía de todo interés por la teoría y que, en general, “carecía de toda conciencia científica”. Jones refiere la siguiente anécdota de su ingenio:

En un artículo que escribió sobre la importancia psicológica que tienen los apellidos para las personas, incluso en la elección de carreras y otros asuntos, citó un enorme número de pacientes cuya vida había sido profundamente influida por su nombre. Cuando Freud le preguntó cómo pudo decidirse a publicar los nombres de tantos pacientes, Stekel contestó, con una sonrisa tranquilizadora: “Son todos

inventados”. El hecho no deja de disminuir un tanto el valor demostrativo del material aportado. Freud se negó a permitir la publicación del artículo en el *Zentralblatt* y Stekel tuvo que publicarlo en otra parte.⁶⁴⁷

5.3.1. El experimento de Stekel

Con su libro *Innovación en la interpretación de los sueños*, Stekel pretende llevar a cabo un recentramiento de la teoría en torno al poder terapéutico del sueño. Se sumaba a la tendencia de los más jóvenes que buscaban hacer progresar al psicoanálisis mediante la revisión de la técnica hermenéutica (Otto Rank, Ferenczi), lo que exigía el abandono del armazón metapsicológico y su sustitución por presupuestos que reforzasen el valor terapéutico de la interpretación onírica y el desarrollo de técnicas que, a su vez, abreviasen los plazos.

Freud había dejado claro que “nadie puede practicar la interpretación onírica como actividad aislada; ésta siempre será una parte de la labor analítica”⁶⁴⁸. Pese a que sus estudios sobre la memoria y su actividad interpretadora le habían mostrado que “todo aquello que el olvido ha suprimido del contenido manifiesto puede ser reconstruido, con frecuencia, en el análisis”, nos aclaraba sin embargo que «en toda una serie de casos nos es dado descubrir, partiendo del único fragmento recordado, *no el sueño mismo, que tampoco es lo importante, sino las ideas latentes en su totalidad*»⁶⁴⁹.

Comprendía que el sueño desde sus esquemas sobre el deseo y la memoria, de modo que lo fundamental es generar y encontrar el material a través del cual se termina de abrir el conocimiento de lo inconsciente. El sueño no deja de ser nunca la *via regia* de este conocimiento, pero el enfoque freudiano obliga a tomarlo en consideración en torno a la relación que demuestra a su respecto el sujeto que lo cuenta, pues en ella y en este contar es como se pone en acto, se continúa, el proceso psíquico desiderativo que continúa el pensamiento onírico y que revela el funcionamiento de sus actividades más

⁶⁴⁷ JONES (1961: I, 145-6).

⁶⁴⁸ 1925, *LIS*, BN 2890. «Niemand kann die Traumdeutung als isolierte Tätigkeit üben; sie bleibt ein Stück der analytischen Arbeit» (GW 562).

⁶⁴⁹ 1900, *IS*, BN 661. Subrayado nuestro. «wenigstens in einer ganzen Anzahl von Fällen kann man von einem einzelnen stehen gebliebenen Brocken aus zwar nicht den Traum — aber an dem liegt ja auch nichts — doch die Traumgedanken alle auffinden» (GW 522).

características, tanto de los mecanismos implicados en la elaboración, como de la propia represión, que indica el camino hacia lo inconsciente.

«Lo más difícil es convencer al principiante de que no debe considerar terminada una completa interpretación del sueño que se le muestre coherente, llena de sentido y explique todos los elementos del contenido manifiesto. En efecto, además de esta interpretación, puede haber aún otra distinta, una interpretación superior (*Überdeutung*), que se le ha escapado»⁶⁵⁰. Así, movidas por el ímpetu de las ocurrencias del paciente en la asociación libre, las interpretaciones de Freud alzan a menudo el vuelo hasta puntos tales que a menudo resulta difícil y hasta paradójico circunscribir la relación entre la interpretación y el sueño.

Stekel va a entender que el sueño queda así desvirtuado tras los engranajes de asociaciones y conjeturas: «Del mismo modo que de un sueño, se podría partir de algún código civil o de un poema escogido al azar. He realizado este tipo de experimento –nos dice– y el resultado fue siempre pasmoso. El hombre podrá tomar los puntos de partida más diversos, pero éstos lo llevarán invariablemente de regreso a su conflicto interior»⁶⁵¹. El sueño ofrece un “elemento” que servir al paciente, más para su propia convicción y para la del analista, pero es posible que cualquier otro texto tomado al azar hubiera podido servir al mismo propósito. Stekel no está dispuesto a proceder de acuerdo a estas exigencias interminables que no conducen a ningún sitio. Para ello formula una concepción del sueño en la que lo manifiesto, por oposición a lo latente (lo oculto y que es objetivo de la interpretación en el psicoanálisis), es capaz de ofrecer por sí mismo el significado del sueño. Stekel coincide así con los posicionamientos de Silberer en torno a la “interpretación analógica” (*supra*) y, en cambio, reprocha a Freud que este “descuidó la consideración del contenido onírico *manifiesto*”⁶⁵². “Su error fundamental fue el siguiente”, aclara: “descuidó la consideración del contenido onírico *manifiesto* y sobreestimó las ocurrencias que permitían cobrar conocimiento de las ideas oníricas *latentes*”.

⁶⁵⁰ IS, BN 664-665, lig. modificada. «Am schwierigsten ist der Anfänger in der Traumdeutung zur Anerkennung der Tatsache zu bewegen, daß seine Aufgabe nicht voll erledigt ist, wenn er eine vollständige Deutung des Traums in Händen hat, die sinnreich, zusammenhängend ist und über alle Elemente des Trauminhalts Auskunft gibt. Es kann außerdem eine andere, eine Überdeutung, desselben Traumes möglich sein, die ihm entgangen ist» (GW 528).

⁶⁵¹ STEKEL (1935: 11-12).

⁶⁵² *Ibid.*

Desde el punto de vista de Stekel, la asociación libre se abandonaba toda referencia al mismo al permitir que las consideraciones subjetivas del paciente tomaran vigor e iniciativa propios. En palabras de Stekel, qué *significa* el sueño es algo que debería remitirse en exclusiva al sueño mismo. Las otras referencias que nos descubre la asociación deberían por lo tanto servir no más que a modo de suplemento o “ejemplificación de lo mismo”, o sea para *comprender mejor ese mensaje* que suponemos en el sueño, desde el momento en que le buscamos –y por lo tanto le suponemos– un significado.

No advirtió el hecho de que las asociaciones libres (ocurrencias del soñante) se apartan a menudo del tema onírico e inducen a error al intérprete. Freud sabía, sin duda, que el sueño está sujeto a una censura que él desplazaba hacia lo preconsciente; pero al hacerlo dejaba de tener en cuenta que también las asociaciones están sujetas a la misma censura. Cuanto más tiempo dura un análisis onírico con ayuda de ocurrencias libres tanto más se aleja el analista del conflicto nuclear que encierra el sueño.⁶⁵³

5.3.2. Concepción stekeliana del sueño

La asociación libre no es para Freud un mero instrumento o técnica hermenéutica. Así, por cierto, habría que insistirle a sus opositores. Por el contrario, como hemos visto, se trata de un acto profundo de entrega de la palabra en la que emerge el propio inconsciente por reproducción del modo de funcionamiento de las representaciones, es decir, por la asociación. Al retirarle a esta su estatuto prioritario, Stekel se vio forzado a suponerle al sueño una teleología y el sueño deviene en sí mismo una tentativa de cura: “*En todo sueño tiene que reflejarse el conflicto de la vida del soñante*” (*Ibid.*, p. 14). Con ello, convierte al sueño en fin en sí mismo de la interpretación, pero también se torna problemática la apertura epistémica hacia el inconsciente, que lo justificaba como su *via regia*. El inconsciente freudiano se difumina en la revisión stekeliana. Ya no hay nada acerca de los mecanismos de producción del sueño.

⁶⁵³ *Ibid.*

Stekel ha redefinido los límites del sueño. El sueño se distingue de su narración, y lo que se interpreta no es lo que el paciente dice al respecto sino el contenido de este, en lo que se deje conocer. De este modo, las asociaciones psicoanalíticas solo pueden verse como un “rodeo” que evita el enfoque de la cosa y, así, no opera a favor de la cura sino del propio mecanismo psíquico de la *censura*. Freud. Para Freud, el correlato metódico de esta noción es la reproducción de asociaciones –decía Stekel “ocurrencias”– en apariencia azarasas, cuyo sentido es desconocido por el paciente, pero que reproducen las mismas cadenas asociativas inconscientes que encontramos en, y así *explican*, el sueño⁶⁵⁴.

Se trata de un mecanismo de la propia elaboración onírica, de modo que puede parecer que la crítica stekeliana no tiene mucho sentido. En efecto, es precisamente el mecanismo de la censura el que viene a testificar en favor de la “veracidad” de las “ocurrencias”. De otro modo, en un sentido profundo, el individuo reproduce al hablar los mismos mecanismos que han sido identificados en la elaboración onírica y la asociación libre se descubre, en cierto modo, como “continuación” del sueño.

La capacidad de discernimiento de Stekel⁶⁵⁵ le permitía interpretar los “disfraces”, lo mismo de la asociación que del sueño, como un intento esquivado de evitar que el sueño cumpla su función. Se reconocerá aquí una vocación un tanto mística, tras la revisión de Stekel: el sueño transmite un mensaje curativo; “hablaría claro” de no ser por la censura. Ese inconsciente “diluido” es sin embargo un “quién” muy preciso, con voluntad de hablarle al sujeto para revelar los enigmas de su enfermedad: «Las cosas serían muy sencillas si el paciente conociera su conflicto. Pero el caso es que viene a vernos porque tiene un escotoma, porque se encuentra en la desagradable situación del individuo que no sabe dónde le aprieta el zapato. Nuestro deber consiste en descubrir el escotoma y –he aquí el aspecto más difícil– en curarlo. No cabe duda de que en las ocurrencias libres aparecerán referencias al escotoma, pero sería erróneo confiar en que el paciente las

⁶⁵⁴ Así entendida, la censura da por lo mismo cuenta del arte, y remite, generalizando mucho, a la sublimación que reproduce hasta la investigación científica más hosca (*El malestar en la cultura*, 1929). Puede decirse que en Freud la importancia de la censura está justificada por ser esta el nódulo central de una teoría que, a partir de ella, puede o al menos quiere explicarlo *todo* –en términos de las producciones humanas: la ciencia, el arte, la religión.

⁶⁵⁵ De nuevo Jones nos ofrece muestras de una intuición asombrosa: «Freud admitía esto con toda naturalidad. Decía que a menudo había discutido con Stekel acerca de la interpretación de un determinado símbolo, para tener que reconocer más tarde, a continuación de nuevos estudios, que éste tenía razón» (JONES 1961: 144).

reconozca y las ponga claramente en evidencia»⁶⁵⁶. El método de Stekel se presenta como una técnica de traducción de “claves simbólicas” o jeroglíficas, donde el contenido no es difícil de discernir porque siempre expresa la naturaleza de un conflicto⁶⁵⁷.

En el fondo, se trata de una cuestión de quién detenta el control: «El hecho de que tanto las reglas oníricas de Freud como las asociaciones sean imprescindibles no se discute. Pero siempre bajo el incesante control del analista. Muchas veces oigo decir que ciertos analistas trabajan durante varias semanas en la interpretación de un sueño. Jamás he podido comprobar que esto ofreciese alguna ventaja, a pesar de haberlo intentado muy a menudo»⁶⁵⁸. Lacan dice del saber del analista que es un saber “supuesto”, es decir, que prefigura las posiciones de estructura que ocuparán los partícipes del acto terapéutico. El paciente que llega a la consulta del médico psicoanalista se presenta ante “el doctor” con el problema fundamental de que *hay* algo, pero *lo que no hay*, precisamente, *es un saber* acerca de ese algo. “Saber”, por lo tanto, es la fuerza que debe tener el médico en su mano⁶⁵⁹, y Stekel se toma este requisito con la máxima seriedad: «... mi método de interpretación es susceptible de adquirirse siempre que no se parta de prejuicios y que el discípulo aprenda a encarar el problema onírico tal como yo lo hago. Indudablemente se requiere cierta intuición, pues *intuición* significa penetración sentimental en el soñante»⁶⁶⁰. El problema freudiano sería que, con las ocurrencias, la posición del que sabe sufre un desplazamiento desde el médico hasta la propia palabra del paciente, que dirige el curso de la relación terapéutica y la interpretación. Saber como poder⁶⁶¹. Y el simbolismo es la gran arma en torno a la cual gira ese poder que quiere conservar a toda costa.

⁶⁵⁶ STEKEL (1935: 12).

⁶⁵⁷ «En el sueño se trata de hallar una solución al conflicto de la vida o al conflicto circunstancial del día. Dado que en la generalidad de los casos el conflicto actual de un paciente corresponde a la constelación de su conflicto particular, en muchos casos se llegará por “aumento” del conflicto circunstancial del día al conflicto total de la vida» (STEKEL 1935: 14).

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ Para ver la medida en que esta relación es paradigmáticamente antagónica, de hecho, a la situación analítica (freudiana), puede consultarse GRACIA (2008), especialmente las referencias a ASSOUN (1997).

⁶⁶⁰ STEKEL (1935: 14).

⁶⁶¹ Es preciso resaltar la escasa similitud que este enunciado encierra con respecto a la típica formulación foucaultiana (FOUCAULT 1976) en la que, sin ir más lejos, es preciso que se entienda siempre el poder en su referencia multidireccional; de tal manera que es un contrasentido hablar de “un poder” que ejerza alguien sobre alguien, pues de lo que se trata es de que el poder es “algo” que *se* ejerce (de un modo muy similar a cómo el deseo *se* realiza; véase más adelante en este mismo ensayo).

El sueño es un mensaje que transita entre dos sujetos: el enfermo y su inconsciente. Esto significa que el sueño *quiere comunicarse*, pues no en vano se soluciona en el plano de lo simbólico. Existe un pretendido diálogo entre la instancia inconsciente y el sujeto del sueño; diálogo para cuya fluidez se hace entonces necesaria la figura del médico, que funciona como traductor-mediador, algo así como el “médium” de los sueños o el lector del oráculo⁶⁶². La operación que está a la base de este *desencuentro lingüístico fundamental* entre sueño y paciente es la censura. El “interés” de la censura está en la pervivencia del conflicto psíquico que atormenta al paciente.

La noción, en principio psicoanalítica de censura se eleva como la piedra de toque del enfrentamiento con Freud: si la censura que produce el sueño la encontramos, asimismo, en las asociaciones, lo que ello debe significar es que la censura es aquello que con más proliferación se encuentra muy a menudo –más bien, por antonomasia– en el curso de las “ocurrencias”. Un método “pasivo” como el freudiano concede el curso de la interpretación al imperio... de la censura. Ello significa no solo que el psicoanalista distrae su atención del sueño, sino que al obrar así cumple con el “deseo” de la propia censura que interfiere en el deseo de comunicación del inconsciente. El psicoanalista “le sigue el juego” a la censura y opera en contra del interés terapéutico del paciente.

También Stekel, como Freud, descubre en la censura aquello que motiva el sueño –no solo se refiere, pues, al fenómeno de escisión lingüística del que da cuenta la traducción; de lo contrario no entenderíamos que hubiera en él nada (inconsciente) que “solucionar”, acerca de lo cual el paciente nada puede saber sin la ayuda del analista. También desde este punto de vista, entonces, podemos entender que *nos* censuramos, y que por eso mismo soñamos –y además, soñamos de una manera muy específica: en un lenguaje que en principio nos resulta incomprensible, y que cabe desentrañar. La censura es, a todas luces, el foco de interés de la interpretación.

⁶⁶² Hemos dicho que la alucinación que se produce en el sueño funciona por analogía; podríamos decir que esta es su recurso retórico fundamental, además de la función metafórica que encontramos en el simbolismo⁶⁶². Hallamos a partir de ellos los dos grandes pilares en torno a los que formular qué es el sueño y qué importancia tiene la figura del psicoanalista de cara a esta formulación. Por una parte, lo que en el sueño nos encontramos es al inconsciente preocupándose enteramente de sí mismo: se pone –en el sueño– en la situación de conflicto, y acto seguido tratará de solucionar lo que había de problemático en esa situación. Diversos sueños tenidos durante la misma noche son tentativas sucesivas de solucionar un mismo conflicto, generalmente tentativas cada vez más conseguidas, simbólicamente hablando. La consecuencia es que al final de la noche, si nada externo lo impide, la solución al conflicto aparecerá según su versión más clara y precisa, según la vía más fácil, menos problemática; esta es la que habitualmente se presenta al médico.

Pero, mientras que para Freud esta importancia deriva hacia la prescripción metodológica de la asociación libre –“método *pasivo*”⁶⁶³–, Stekel encuentra en la censura –“productora”, hemos dicho, del sueño– un elemento que no solo *se descubre* en las asociaciones –de tal modo que le sirve al analista para apuntar hacia los focos problemáticos, y así de mayor interés, en la interpretación del sueño (caso de Freud)–, sino que acaba por justificar la inutilidad metodológica de las mismas, volviéndose en contra de los intereses de la interpretación: «Freud sabía, sin duda, que el sueño está sujeto a una censura que él desplazaba hacia lo preconscious; pero al hacerlo dejaba de tener en cuenta que también las asociaciones están sujetas a la misma censura» (*Ibid.*). Si tenemos en cuenta que las asociaciones libres son esta vez producidas, no por la instancia inconsciente, sino por el paciente (consciente) hablando precisamente acerca de su sueño, ¿qué es lo que no habremos de encontrar, más bien, en la nueva producción a interpretar, sino un material precisamente destinado a disimular el mensaje del sueño, a apartar a cualquier otro sitio la atención del intérprete?

Por eso denunciaba Stekel que “cuanto más tiempo dura un análisis onírico con ayuda de ocurrencias libres, tanto más se aleja el analista del conflicto nuclear que encierra el sueño”. Stekel no podía comprender el interés de seguir el rastro de censuras y censuras y censuras... como no fuera el de hacerle el juego a la censura misma:

Su tesis: “El sueño significa la satisfacción de un deseo” fue el lecho de Procusto en que con ayuda de otras reglas oníricas constriñó todo sueño. A Freud le interesaba confirmar teorías preconcebidas [más] que aportar conocimientos nuevos. Las reglas oníricas, tales como el desplazamiento, la condensación, la descripción por lo opuesto, el desplazamiento de abajo hacia arriba, etcétera, siguen siendo válidas y pueden ser ilustradas con numerosos ejemplos. Pero ...

⁶⁶³ STEKEL (1935: 12): «El mayor progreso de la interpretación de los sueños consistió en el paso del método pasivo de las asociaciones libres al método activo de la interpretación con ayuda de la intuición».

5.3.3. *El lecho de Procusto o el diván de Freud*

“El sueño significa la satisfacción de un deseo”, como lo dice Stekel, presenta dos errores fundamentales: primero, que el traductor haya preferido hablar de “satisfacción” en vez de la fórmula preferida entre los traductores romances: la realización; y segundo, referirse entonces a la realización del deseo como algo que el sueño “significa”. Por el contrario, según la fórmula de *La interpretación de los sueños*, la realización del deseo es aquel conjunto de procesos en los que el sueño consiste, cada sueño *es* una realización de deseos. La pregunta por el significado “distrae”, y en este sentido se entiende mejor la prevalencia del significante. Si el sueño realiza deseos, y es en su realización como los expone, la tarea analítica consiste en averiguar la naturaleza de semejantes deseos viéndolos actuar. El analista observa con cuidado los procesos oníricos expuestos ante él a través de la palabra que los actualiza; los procesos oníricos o los procesos psíquicos, pues lo mismo nos vale que se trate del sueño que de cualquier tipo de ocurrencia.

Teniendo en cuenta la afirmación stekeliana según la cual “el sueño significa –para Freud– la satisfacción de un deseo”, en lugar de la malograda “*realización*”, vemos cuán sencillo aparece la formulación del deseo como algo a solucionar, o sea, paradigmáticamente, un conflicto. Hay un paso mínimo entre este error –o si se prefiere, esta diferencia– de comprensión y la consecución de toda una teoría y una praxis alternativas a la freudiana. La noción de “conflicto” es la que, parafraseando a Stekel, se convierte por su parte en un “lecho de Procusto”. Las informaciones que del paciente se pueden recibir han de ser ya *interpretadas* –o sea, más bien, *traducidas*– por el médico en función de esta *clave epistemológica*. A pesar del importante papel que se concede a la intuición –o quizás precisamente a raíz de él–, las investigaciones stekelianas se mueven en un plano específicamente epistemológico: *conocer* las circunstancias del paciente, averiguar cuál es el problema fundamental, dar una correcta traducción del mismo, y suponer que con ello se está mirando al objeto y nada más que al objeto de la “interpretación”: o sea al sueño; dando además por ello asentada una mayor veracidad y fiabilidad a la propia metodología.

“Nuestro método es interpretación de los sueños porque, en primer lugar, toma su material exclusivamente de los sueños”, viene a decirnos. Pero ahora ya no tenemos tan claro este punto: pues ni la intuición ni las “circunstancias de la vida” son subsumibles,

así sin más, al material revelado en el contenido manifiesto de los sueños, sobre todo cuando todo ello aparece como una imposición del médico analista, o al menos del tamiz del que este se sirve: de una “solución de conflictos” cuya justificación, de momento, sólo puede apelar a una comprensión un tanto *sui generis* de la terminología psicoanalítica. La “preocupación epistemológica” está máximamente relacionada con esta relegación del durmiente a la posición pasiva (de paciente), y con que la preocupación por mantener una posición “activa” del método en psicoanálisis sea algo que haga que abandone a la interpretación en exclusiva al buen criterio del analista. Esto se diferenciará radicalmente de la alternativa hermenéutica que en el psicoanálisis freudiano pretendemos encontrar.

La primera “versión” de la asociación libre resultaba mucho más invasora que el “método pasivo” denunciado por Stekel. También por eso se parecía mucho al “paso” propuesto como progreso por este autor. Fue una paciente de Freud la que, cohibida por las interrupciones inquisitivas del médico, le sugirió la necesidad de *dejar hablar* al paciente⁶⁶⁴. Impresionado por este reproche, concibió la idea de que los pensamientos que iban transfigurándose en las cadenas asociativas que reproducían los sujetos tenían un fondo común al cual los mismos habrían de llegar por su propia inercia, de no ser por la existencia del fenómeno al que dio el nombre de *resistencia*; fenómeno que se caracterizaba por *cortar* el flujo de los pensamientos que conducían a una idea inconsciente, esto es, como formulará en el espacio de la primera tópica, reprimida.

El sueño “es”, o el sueño “interpreta”. Más concretamente, el sueño interpreta el deseo en su ofrecerse como tentativa de realización. Existe una incompreensión conceptual por parte de Stekel que justifica la traducción al castellano de *Erfüllung* por “solución”, en su caso, en vez de por “realización”, que es el término que más se acerca a los intereses teóricos de Freud. También Freud usa el término “*Lösung*” (solución) para referirse a la interpretación del enigma; pero es algo que tiene que ver con el analista y paciente, no con el propio sueño. El único conflicto que soluciona el sueño es el del enfrentamiento entre las fuerzas desiderativas y las represoras. Todos los mecanismos que intervienen en la solución de este conflicto se yerguen en el proceso de la elaboración onírica, donde la censura tiene un papel privilegiado.

⁶⁶⁴ La *talking cure* de la paciente Anna O. es un tópico muy referido en la literatura psicoanalítica. Lacan le dedica un análisis muy preciso en su *Función y campo de la palabra* (LACAN E, 1953 a: 244 ss. Asimismo, para una presentación debidamente historizada de los inicios del método, véase JONES (1961, tomo I), capítulo XI: “El período Breuer”.

La importancia de la asociación libre creció muy a la par que la de la noción misma de “resistencia”. Hasta cierto punto, Freud consideraba su labor de intérprete prácticamente reducida a la tarea de “descubrir resistencias” en el discurso asociativo del paciente⁶⁶⁵. Cada vez que se detenía de repente el curso de las asociaciones, o que la encadenación de ideas se convertía en una cháchara encubridora, el psicoanalista se concedía el lujo de intervenir para, recuperando todo el material que había conducido al punto de inflexión, señalar e interpretar la resistencia, darle un sentido. Cuando el paciente había logrado comprender, de esta manera, la naturaleza del acto que acababa de representar (la resistencia a descubrir lo reprimido), entonces se sucedía la recuperación de un recuerdo hasta entonces perdido, o la formulación de una idea que dotaba de pleno sentido al problema que se había ido exponiendo en las asociaciones. Muy a menudo, la interpretación del sueño es remitida por Freud a esta tarea de “desencubrimiento” que se deja ver cuando se permite o aún se pide al sujeto que *siga hablando*; e incluso fragmentos olvidados del propio sueño son repentinamente recordados después del vencimiento de las resistencias⁶⁶⁶. Ante esta demanda de asociaciones, la tarea de encubrir se torna cada vez más insostenible. Es como si Freud le viniera a decir al paciente, más bien: “siga soñando”. Entonces podemos tomar el modelo de la traducción, y ver si no resultará tanto más fácil interpretar el contenido de un texto escrito en lengua desconocida, cuanto mayor y más variada sea la información que podamos extraer de él. Lo mismo vale para el sueño. Se trata de llevar a la censura onírica hasta el extremo donde ella misma, como resistencia, se descubra. Allí donde lo preconscious, campo de la censura, toca con lo inconsciente, lo reprimido, surge la resistencia. La asociación libre es la “trampa” donde está abocado a dejarse ver el inconsciente.

Así fue como el método fue haciéndose “pasivo”. Aunque lo cierto es que el lenguaje freudiano más nos invitaría a servirnos de una perspectiva totalmente opuesta: pues la

⁶⁶⁵ 1900, *IS*, capítulo VII A, “El olvido de los sueños” (Das Vergessen der Träume).

⁶⁶⁶ «se puede hacer la experiencia de que un sueño, incomprensible al principio, se torne transparente aun en la misma sesión, una vez que se haya logrado eliminar una resistencia del paciente mediante su feliz discusión. Sucede que al paciente se le ocurre de pronto un trozo olvidado del sueño, que ofrece la clave de la interpretación, o bien surge una nueva asociación, con cuya ayuda se iluminan las sombras» (1925, *LIS*: BN 2891). «Er [der Analytiker] kann die Erfahrung machen, daß ein anfangs unverständlicher Traum noch in derselben Stunde durchsichtig wird, nachdem es gelungen ist, einen Widerstand des Träumers durch eine glückliche Aussprache zu beseitigen. Plötzlich fällt ihm dann ein bisher vergessenes Traumstück ein, das den Schlüssel zur Deutung bringt, oder es stellt sich eine neue Assoziation ein, mit deren Hilfe das Dunkel sich lichtet» (GW 563-4).

técnica inicial para la cual había un *paciente*, un enfermo, cuya cura dependía fundamentalmente del acierto de las intervenciones del doctor, fue sustituida por la consideración de un elemento hasta ahora desconocido y que solo desde el momento en que nos servimos de la asociación libre tiene sentido formular. Nos referimos al *sujeto*. Un intento aproximado de llevar a lo mismo la propuesta de Stekel –o sea, de “activar” en cierto modo al “paciente”–, consistiría en sustituir esta herramienta de coerción que es la intuición, por una nueva lectura del mismo fenómeno en la cual el durmiente no es un mero receptor pasivo de aquello que pasa “como ante sus ojos”. Por el contrario, sería necesario afirmar que lo que hay en el sueño es *actividad*, un *trabajo* denodado por “solucionar” (en Stekel, además, por solucionar *un conflicto*).

Aunque a través de la propia práctica se llegue a la situación de comprender muchos sueños para cuya interpretación el soñante sólo haya suministrado escasos elementos, debe recordarse que la seguridad de semejantes interpretaciones es dudosa, y se adoptará gran cautela al imponer tales presunciones al paciente.⁶⁶⁷

No es preciso una consideración pasiva del “paciente”, como tampoco del durmiente. Se trata, al fin y al cabo, de la propuesta de una lectura “estética”, basada en la *labor* que *es* el sueño –el sueño es una creación ingeniosa–, frente a una interpretación del mismo que podríamos denominar “histórica”: que busca la formulación más adecuada en aras a solucionar los problemas que el sueño se encuentra como heredados, pero no nos dicen nada acerca de lo que el propio sueño es. De esta manera, contrariamente a como cree Stekel, se está concediendo la menor importancia al sueño en su teorización, describiéndolo como solución de algo externo –el conflicto vital–; mientras que la posición de Freud entiende todo el material al que se lo asocia como un compendio de causas del sueño. Para Freud, aquello que el sueño *es* no es otra cosa que su misma *labor*.

Para Freud hubo, desde el principio, una clara preferencia por aquello que se ocultaba detrás del contenido manifiesto del sueño. El sueño, para el “método” de Freud, debe hablarnos de sus causas, del por qué de cada uno de los elementos implicados en él –y

⁶⁶⁷ *Ibid.* «Auch wenn man durch die eigene Geübtheit in die Lage kommt, viele Träume zu verstehen, zu deren Deutung der Träumer wenig Beiträge geliefert hat, soll man gemahnt bleiben, daß die Sicherheit solcher Deutung in Frage steht, und wird Bedenken tragen, seine Vermutung dem Patienten aufzudrängen» (GW 563).

aquí encuentra sitio como un elemento más, cómo si no, la misma narración del sueño. En cambio, para Stekel el mismo material es tenido por relevante solo en la medida en que apoye la interpretación, es decir, que apunte a la “solución de un conflicto” que sea derivable tanto de las reglas oníricas (simbolismo, desplazamiento, condensación, etc.) como de las informaciones acerca de la vida del paciente, como de la propia intuición del analista. Además, si la teoría de Freud que remite a las *causas* lo hace con el propósito de encontrar en éstas un *sentido* que el contenido manifiesto a menudo no tiene. En cambio, el interés de Stekel por el contenido manifiesto conduce a la búsqueda de analogías comprensoras; razón por la cual le viene mejor a este autor el término “significado”.

De lo que se deduce también: los sueños no tienen, pues, *un* significado, o sea *un mensaje* tal que “haz esto”, “soluciona lo otro” (Stekel). Por el contrario, los sueños son para Freud un material desordenado y esquivo, engañoso, del que *recuperar* un sentido⁶⁶⁸ (son pues, en sentido laxo: un *sinsentido*). Que “el sueño tiene sentido profundo” no es lo mismo que “el sueño *me dice* algo”. Aunque es indudable que, en la versión de Freud, el sueño no solo dice “algo”, sino que a la sazón dice *muchas cosas*, entre ellas, cosas reprimidas y cosas que no. Pero la *decisión* (Heidegger) última sigue perteneciendo indefectiblemente al *sujeto* que dice el sueño. Esta decisión es la omitida por Stekel.

Lejos de un oráculo, el psicoanalista se asemeja más a un pintor; a ser posible, un “vulgar” reproductor de imaginería religiosa: aquel que va dibujando las trazas de toda una escenografía en la cual es en realidad el oráculo –que encuentra su voz en la asociación libre– quien habla. Las pinturas acerca de la Trinidad no pueden sustituir al misterio que estas contienen, pero lo tornan comprensible al abrir un nuevo espacio para la religiosidad. Finalmente, de seguir suponiendo la existencia de un tal oráculo, habremos de llegar a la conclusión de que este no podía ser, en última instancia, otra cosa sino lo que, ya en el sueño, ya en el síntoma, ya en la consulta, *se realiza*; o sea: el deseo.

⁶⁶⁸ Lo que a su vez recuerda a DILTHEY (1983: 227): «El significado es el modo peculiar de relación que, en el seno de la vida, guardan sus partes con el todo. Conocemos ese significado, como el de las palabras en una proposición, mediante recuerdos y posibilidades de futuro».

5.3.4. La realidad, la tópica y el deseo

La realización, como principio rector de lo psíquico, no “cumple” nunca un deseo, en el sentido de que apunte a una exterioridad independiente de sí. Para ello hace falta un “rodeo” hacia la motilidad que, *stricto sensu*, es una consecuencia del desarrollo de las facultades psíquicas que tienen que ver con el proceso de la realización. La motilidad se produce en la medida en que permite reproducir la realización de deseos, o sea el retorno de la imagen catectizada en ese momento de “impulso originario” que señala al *Wunsch* freudiano; este “éxito” contribuye a que lo que en principio era un rodeo sin embargo se “asiente”, dándole un sentido práctico a la realidad en que se habita

Se debe hablar entonces de “algo *que se realiza*”, que no es lo mismo sino que incluso se presenta en oposición a una fórmula que entiende que hay “algo *que se cumple*”. Interpretar un sueño significa analizar los procesos que, solo aparentemente, lo sustraen de su tendencia inicial, entender por qué el deseo puede llevarse a cabo mediante *realizaciones*, teniendo en cuenta además que estas pueden llegar a ser claramente insatisfactorias desde un punto de vista trivialmente “desiderativo”. Por qué, a pesar de todo, como interpretación a la más horrenda de las pesadillas el psicoanalista puede llegar a decir que “has soñado lo que has querido”⁶⁶⁹.

Para ello es fundamental que nos preguntemos por el “quién” del sueño. Hemos visto que, a grandes rasgos, Freud concede a la nueva instancia del preconscious el papel que tenía el yo en el *Proyecto...* El problema es que en esta obra la tópica está guiada por el interés en la relación entre los sistemas *Inc-(Prec-)Cons*. De manera estricta es incorrecto hablar de “primera” y “segunda tópica”. Ya vimos (cap. 1) que la tópica es el marco epistémico que Freud utiliza para hacer visibles las relaciones epistémicas siguiendo el modelo de la anatomía. En este sentido, no podemos hablar de dos “tópicas” distintas, sino de dos ejemplificaciones o esquemas fundamentales facilitados por ese interés.

⁶⁶⁹ Esta temática corresponde a lo que desde *La interpretación de los sueños* ha caído bajo el saco de la “doble realización de deseos”: El sueño realiza un deseo profundo, inconsciente, y gracias a ello preserva además el descanso del sujeto que sueña, minimizando la amenaza que suponen estos impulsos y demás otras percepciones, provenientes tanto del exterior como del interior del organismo del individuo (1900, *IS*, Cap. VII, “E, El proceso primario y el secundario. La represión”, BN 702, “Der Primär- und Sekundärvorgang – Die Verdrängung”, GW 576).

La primera tónica es, según lo indicado, una tónica de “sistemas” orientada a resolver el problema de la represión. Freud a veces se refiere a ellos también como “instancias”, pero podemos acometer el experimento de reservarnos este término para la segunda tónica, que es en la que en rigor se rastrea a las “personas” que están detrás de los rasgos que revela el deseo en su realización, según el esquema de lo repetido inconsciente, “su” problema particular. La “solución” de los respectivos “problemas” recibe el nombre único de “transferencia” (*Übertragung*), a pesar de sus diferencias; de donde se deduce que la explicación freudiana da prioridad a la finalidad estructural por encima de las consideraciones descriptivas: así, la transferencia no es solo la noción que explica sino sobre todo la que fundamenta la posibilidad de la relación entre instancias, ya se entienda por ello a los sistemas endopsíquicos de la primera tónica o a las personalidades intra- e intersubjetivas de la segunda.

Según estos análisis, debemos sustituir la concepción doblada de la tónica psicoanalítica por una secuencia de tres movimientos:

- *primer movimiento*: atestigua como ningún otro la influencia de la anatomía y la concepción de la memoria que extrae Freud de sus investigaciones sobre *La afasia*. Su objeto es un yo que se configura como tendencia a reunir la diversidad de los estímulos mediante cadenas asociativas que siguen tendencias dispares e incompatibles con su satisfacción. El yo emerge en la encrucijada entre el estímulo y la motilidad, de modo que adquiere desde el principio las cualidades de mediador en el conflicto fundamental que se libra entre el principio del placer y el principio de realidad.
- *segundo movimiento*: la importancia estratégica del yo se difumina bajo los dos aspectos que acentúan la concepción de lo psíquico como realización de deseos; son estos el *proceso secundario* y la *identidad de pensamiento* como “tendencia” (o estímulo o inspiración: *Anregung*) del aparato psíquico, que por su parte se opone a la *identidad de percepción* como tendencia del deseo. Su cualidad mediadora es heredada por el sistema preconscious, de modo que eso real fundante de lo psíquico adquiere

definitivamente el calificativo de “inconsciente” bajo el aspecto de lo reprimido. La pregunta por la subjetividad en los fenómenos analizados tiene un carácter residual, pero se prefigura la doble disposición (yoica-superyoica) del sujeto soñante en la noción de “instancia censora”.

- *tercer movimiento*: surge fundamentalmente del impulso extraído de la advertencia de lo inconsciente que “actúa” (*aktieren*) en lo yoico, y pone en acto así el deseo reprimido en su propio comportamiento. Instituye de forma definitiva la plena normalización de una psicología fundada en la *pulsión* y posibilita la síntesis complementaria de los dos movimientos que la preceden, en tanto se atiende al esquema de la realización de deseos desde el enfoque de una pregunta por la subjetividad. La tesis básica es la de una escisión entre un yo que hereda todas las cualidades previamente observadas y un ello que viene a coincidir con lo que anteriormente recibía el nombre de “aparato psíquico”. La pregunta por la realidad adquiere entonces un estatus “mítico” que seguirá girando en torno al “rodeo” y la repetición psíquicas, esta vez en la dualidad de eros y pulsión de muerte.

Esta clasificación, más que sustituir a la clásica, deberíamos decir que la “superpone” o “reinterpreta”, en un sentido muy habitual para Freud (*Überdeutung*). Según esto, el concepto nuclear de la segunda tópica es el de la relación del yo con “el resto” del aparato anímico, de ahí que sea lícito afirmar que sus rudimentos se encontraban ya en época del *Proyecto*, y aun antes, en su estudio sobre *La afasia* (*supra*, cap. 5). La innovación inaugural que marca el inicio del psicoanálisis como tal tiene que ver, en cambio, con la consideración de lo reprimido como “sistema inconsciente” y el problema de la relación entre los diversos sistemas. El surgimiento del psicoanálisis lleva aparejado el correlato metapsicológico de la primera tópica, que en realidad es la segunda en sentido estrictamente cronológico.

Cuando el paciente deja de ser controlado y empieza a hablar, deja ver la procedencia múltiple que da origen a su palabra y los conflictos que hay en ella. Por eso Freud se olvida del “yo que dice” y encuentra una formulación más precisa atendiendo al origen de las “cosas” múltiples que dice y la manera en que estas mismas interactúan entre sí. Así

es como llega a una primera definición del inconsciente como “cosa” originaria que pone en movimiento todo el decir y que sitúa más allá de lo representable y lo decible y que “nace” en la primera escisión que Freud supone y a la que da el nombre de represión primitiva u originaria (*supra*). Es así como se da un punto de comienzo a la formación (*Ausbildung*) de todo el aparato psíquico. Aunque aún tardará unos años en darle ese nombre, es lícito sugerir que esta noción menciona al ello que se afianzará a partir de 1917, siguiendo, a través de Groddeck, la avanzadilla de Nietzsche; pues con lo que con ella se comprende es una auténtica subjetividad múltiple, que no solo sirve de lugar, sino también de causa, para las pequeñas “representaciones”, de nuevo múltiples y equívocas, que Freud comienza a presenciar desde el momento en que le “concede” la palabra a su paciente.

La palabra “realización” atiende a los procesos que el espacio metapsicológico ha calificado de “rodeo”; y estos procesos son la realidad que el deseo produce. Cuando en estos se incluye el recurso a la motilidad, se produce una coincidencia entre la producción de realidad y la satisfacción del deseo en términos de la identidad de percepción o repetición de la catexis. El carácter de desamparo que tiene la infancia incluye una referencia imprescindible a la otredad en ese primer deseo, pero para lo que ahora nos incumbe no hace falta que vayamos tan lejos (*supra*). Nuestro “deseo” ahora es resaltar cómo esta realidad material, o al menos el acceso a ella, solo puede alcanzarse en el despliegue de una elaboración secundaria del deseo, que habla del carácter originario de la realidad psíquica con respecto a la material; lo que a su vez debería conducirnos a una única realidad en la causa de ese “primer movimiento” que origina, primero, la conformación del aparato psíquico y, poco después (no en sentido cronológico, sino metapsicológico), la psicologización del aparato motor, que queda así sustraído a la pulsión (de nuevo, eso ajeno real), para conducirse a la plena psicologización de la “realidad material”. Vemos, pues, que el movimiento de retorno de la pulsión que devendrá un tópico en la literatura psicoanalítica a partir de 1920 (*Más allá del principio del placer*) estaba ya prefigurado en la concepción puramente mecanicista del deseo inconsciente, como “tendencia y origen”, diríamos, momentos situados en un “más allá” de lo cognoscible, en la medida en que no hablamos ya de la representación, sino del

propio afecto⁶⁷⁰. Al mismo tiempo, este fenómeno de “apropiación psicológica de lo real” mediante el que Freud se representa el aparato psíquico prefigura el giro intersubjetivo que tomará la tónica en su tercer movimiento (*El yo y el ello*).

⁶⁷⁰ Véase *supra*, en nuestra introducción epistemológica al problema de lo inconsciente en Freud (cap. 1) y el debate con Henry (§ 3.3).

6. DE LO INFANTIL Y LA REALIDAD

6.1. Del trauma a la sexualidad. 6.1.1. *La realidad del trauma.* 6.1.2. *La sexualidad y la memoria.* 6.1.3. *La regresión y la memoria.* 6.1.4. *Regresión y sexualidad.* 6.1.5. *La realidad de la escena originaria.* **6.2. Lo infantil y lo primitivo.** 6.2.1. *La condición “primitiva” del aparato psíquico.* 6.2.2. *Actualidad de la infancia: la fantasía y el fantasma.* 6.2.3. *La repetición y el recuerdo de lo reprimido.* **6.3. La transferencia y el amor.** 6.3.1. *El amor de transferencia.* 6.3.2. *El amor y lo infantil.* 6.3.3. *La pulsión: del autorerotismo al amor de objeto.* 6.3.4. *Libido, repetición y muerte.*

6.1. Del trauma a la sexualidad

6.1.1. *La realidad del trauma*

Lo real es el fundamento de lo psíquico, pues, en un sentido muy profundo. Pero la distinción entre lo real psíquico y lo real material le sirve a Freud para mantener abierta la pregunta por la escena traumática. La realidad psíquica habla del deseo inconsciente y las fantasías relacionadas con él⁶⁷¹.

⁶⁷¹ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), “Realidad psíquica”.

La concepción de la realidad psíquica es un derivado de la teoría de la fuerza traumática, y a su vez expresa del mejor modo la incursión definitiva de la metapsicología en el abandono de la hipnosis. Por ello será preciso que volvamos a los primeros tiempos de la teorización freudiana, allí donde se dan los pasos decisivos para el devenir de la cosa en torno a la que girará el destino del psicoanálisis.

Todavía hasta 1896 (*La etiología de la histeria*), Freud consideraba que el síntoma histérico no expresaba la satisfacción sustitutoria de deseo alguno, sino que encontraba su etiología característica a partir de la noción de trauma: «Si queremos que los síntomas de una histeria nos revelen de un modo aproximadamente análogo la génesis de la enfermedad, habremos de tomar como punto de partida el importante descubrimiento de Breuer de que los *síntomas de la histeria* (con excepción de los *estigmas*) *derivan su determinación de ciertos sucesos de efecto traumático vividos por el enfermo y reproducidos como símbolos mnemónicos en la vida anímica del mismo*»⁶⁷².

La tesis es una consecuencia directa de la técnica terapéutica, todavía muy vinculada a la sugestión hipnótica. En efecto, para comprobar la certeza de tales teorías: «Ha de emplearse su método [el de Breuer] —u otro de naturaleza análoga— para dirigir retroactivamente la atención del sujeto desde el síntoma a la escena en la cual y por la cual surgió, y una vez establecida una relación entre ambos elementos, se consigue hacer desaparecer el síntoma, llevando a cabo en la reproducción de la escena traumática una rectificación póstuma del proceso psíquico en ella desarrollado»⁶⁷³. Pero esta dependencia directa de la terapia no significa que en la concepción del trauma no medie todavía el esfuerzo metapsicológico característico de los períodos posteriores. De hecho, los análisis que realiza Freud en este artículo justifican ya que se hable de una “concepción freudiana del trauma”, que anteceden puntos fundamentales de cara a la evolución que seguirán sus propias teorías.

⁶⁷² 1896, *EH*, BN 300. «Will man in annähernd ähnlicher Weise die Symptome einer Hysterie als Zeugen für die Entstehungsgeschichte der Krankheit laut werden lassen, so muß man an die bedeutsame Entdeckung J. Breuers anknüpfen, daß die Symptome der Hysterie (die Stigmata beiseite) ihre Determinierung von gewissen traumatisch wirksamen Erlebnissen des Kranken herleiten, als deren Erinnerungssymbole sie im psychischen Leben desselben reproduziert werden» (GW 427).

⁶⁷³ *Ibid.* «Man muß sein Verfahren — oder ein im Wesen gleichartiges — anwenden, um die Aufmerksamkeit des Kranken vom Symptom aus auf die Szene zurückzuleiten, in welcher und durch welche das Symptom entstanden ist, und man beseitigt nach seiner Anweisung dieses Symptom, indem man bei der Reproduktion der traumatischen Szene eine nachträgliche Korrektur des damaligen psychischen Ablaufes durchsetzt» (*Ibid.*).

De hecho, las innovaciones freudianas se imponen, incluso, contra la evidencia terapéutica: «los principios de Breuer se han demostrado exactos en un gran número de casos. Pero el camino que va desde los síntomas de la histeria a su etiología es más largo y menos directo de lo que podíamos figurarnos»⁶⁷⁴. Para la fecha de publicación de este artículo, Freud ya ha acometido su primer ensayo de una concepción tópico-neurológica de la mente bastante acabada⁶⁷⁵. Si hacemos caso a Jones, en esta época se encontraba ya bastante asentado el método de la asociación libre⁶⁷⁶.

Este trabajo evidencia el esfuerzo freudiano por encontrar una formulación cercana a los postulados de Breuer. Su mentor había formulado que los síntomas histéricos tenían su origen en un estado psíquico especial llamado “estado hipnótico”⁶⁷⁷. Freud se había adherido a esta teoría en 1892, en una comunicación donde presentaba una cura exitosa de un caso de histeria mediante hipnosis. Allí presentaba como etiología de la histeria la existencia de “ideas antitéticas”, es decir, «que el sujeto ignora el hecho mismo de algo que se opone a su intención»⁶⁷⁸. El “estado de agotamiento” que produciría este conflicto interno sería el equivalente al “estado hipnótico” causador de la histeria en el modelo de Breuer.

Ahora Freud impone dos determinaciones al “estado hipnótico” de Breuer: de un lado la adecuación determinante, de otro la fuerza traumática. El primero habla de la naturaleza del *trauma*: es él el que debe dar su contenido explicativo al síntoma; de modo que el trauma deviene la “cosa” perseguida por las investigaciones freudianas. Ese trauma debía ser, pues, bastante para justificar una alteración de lo psíquico que predisponga al individuo a la formación de síntomas. De esta manera salvaba un doble escollo teórico-práctico que cargaba la histérica de Breuer, en herencia de Charcot: Breuer suponía que la escena traumática podía forjar un síntoma siempre y cuando se hubiera despertado, por

⁶⁷⁴ *Ibid.* «da ja die Sätze von Breuer sich bei der Prüfung an zahlreicheren Fällen als richtig erweisen» (GW 428).

⁶⁷⁵ 1895, *PPN*. Véase JONES (19961: I, 240).

⁶⁷⁶ JONES (19961: I, 245). El comienzo de este proceso se había iniciado en 1892, en el tratamiento de Elisabeth von R., con la que el tratamiento hipnótico no había tenido resultados. Según Jones, a pesar de que en esta época aún habla del método catártico de Breuer, lo que en realidad ya usaba era el “análisis psíquico”, fundado en la asociación libre (*ibid.*, 246).

⁶⁷⁷ *Op. cit.*, 241.

⁶⁷⁸ *Ibid.*

las razones que fuera, el mencionado estado hipnótico. Se basaba en la regresión hipnótica, que a menudo conducía como causa del síntoma a este tipo de escenas “nimias”. Sin embargo, cuando esto ocurre el efecto terapéutico es “nulo”⁶⁷⁹. Al médico le corresponde, simplemente, seguir indagando, sin hallar una causa específica que permita distinguir al trauma con anterioridad a la prueba de la curación. Mediante la teoría del estado hipnótico cede el médico su poder de curación al propio proceso terapéutico, sin que haya una comprensión más profunda ni, en consecuencia, posibilidad cierta de intervención.

Se ve que, para Freud, estos supuestos no desdican en ningún caso los fundamentos terapéuticos de la sugestión hipnótica, bajo esta versión específica de la dupla Breuer-Freud que es el método catártico. Al contrario, hace al procedimiento “penoso” para el médico, que debe volver a buscar un origen distinto, sin que se llegue a comprender la relación entre ambos momentos: «Y es también posible que esta interpolación de escenas inocuas, como transiciones necesarias, se repita varias veces en la reproducción, hasta que consigamos llegar, por fin, desde el síntoma histérico a la auténtica escena traumática, satisfactoria ya por todos conceptos, y tanto desde el punto de vista terapéutico como desde el analítico. Pues bien: estas hipótesis quedan totalmente confirmadas»⁶⁸⁰.

He aquí la novedad freudiana, que muestra que ya se rige por la concepción asociativa de la mente que conocemos gracias al *Proyecto*. El fragmento anterior continúa como sigue: «Cuando la primera escena descubierta es insatisfactoria decimos al enfermo que tal suceso no explica nada, pero que detrás de él tiene que esconderse otro anterior más importante, y siguiendo la misma técnica le hacemos concentrar su atención sobre la cadena de asociaciones que enlaza ambos recuerdos: el hallado y el buscado»⁶⁸¹. Esta última escena se adecua a las pretensiones freudianas en la medida en que, a la par de su efecto terapéutico, descubre un “sobresalto” que cumpla por fin con el requisito de la

⁶⁷⁹ 1896, *EH*, BN 301, GW 429-30.

⁶⁸⁰ *Ibid.* «Und vielleicht wiederholt sich dieses Verhältnis, die Einschlebung unwirksamer Szenen als notwendiger Übergänge bei der Reproduktion mehrmals, bis man vom hysterischen Symptom aus endlich zur eigentlich traumatisch wirksamen, in jeder Hinsicht, therapeutisch wie analytisch, befriedigenden Szene gelangt? Nun, meine Herren, diese Vermutung ist richtig» (GW 430).

⁶⁸¹ *Op. cit.*, 301-2. «Wo die erst aufgefundene Szene unbefriedigend ist, sagen wir dem Kranken, dieses Erlebnis erkläre nichts, es müsse sich aber hinter ihm ein bedeutsameres, früheres Erlebnis verbergen, und lenken seine Aufmerksamkeit nach derselben Technik auf den Assoziationsfaden, welcher beide Erinnerungen, die aufgefundene und die aufzufindende verknüpft» (GW 430-1).

fuerza traumática y un “contenido” que explique la relación con el síntoma, o sea su efecto “determinante”. Pero el fondo de la *sobredeterminación* histérica está latente: «La cadena de asociaciones posee siempre más de dos elementos, y las escenas traumáticas no forman series simples»⁶⁸². De este modo se introduce la necesidad del intérprete. En efecto, si el recuerdo al que se llega por sugestión no basta, pero le suponemos, como hace Freud, el seguimiento “transaccional” en términos asociativos, el objeto del médico empieza a desprenderse del recuerdo final, objetivo de la catarsis, y centrarse en las equivalencias: «Lo que habremos de preguntarnos será, más bien, adónde llegaremos siguiendo las concatenaciones de recuerdos asociados que el análisis nos descubre, hasta dónde alcanzan tales concatenaciones y si tienen en algún punto su fin natural, y habrán, quizá, de conducirnos a sucesos de cierta uniformidad, bien por su contenido, bien por su fecha en la vida del sujeto, de suerte que podamos ver es estos factores siempre uniformes la buscada etiología de la histeria»⁶⁸³. Lo que Freud busca tiene, pues, es una forma o estructura común de los recuerdos evocados por el paciente histérico. Ahora es a esta a la que se concede el factor etiológico, quedando en gran medida desplazada la propia realidad “material” del recuerdo: «Hemos comprobado *que ningún síntoma histérico puede surgir de un solo suceso real, pues siempre coadyuva a la causación del síntoma el recuerdo de sucesos anteriores, asociativamente despertado*»⁶⁸⁴. Lo que importa no es ya “lo que ocurrió”, sino cómo los sucesos de la vida se organizan en secuencias estructuradas.

En los *Estudios sobre la histeria* había explicado que la sexualidad era un componente determinante de la etiología de la enfermedad: el tipo de conflictos que tenían lugar en la histeria eran de tipo sexual. Pero por “sexualidad” se tiene todavía un concepto muy lejano de lo que más tarde tendrá que dar de sí. En efecto, entre las páginas del *Proyecto* (1895) se podía leer la siguiente afirmación: «ninguna experiencia sexual

⁶⁸² *Op. cit.*, 302. «Die Assoziationskette besteht immer aus mehr als zwei Gliedern, die traumatischen Szenen bilden nicht etwa einfache» (GW 432).

⁶⁸³ *Op. cit.*, 303. «Wir müssen uns vielmehr fragen: Wohin gelangen wir, wenn wir den Ketten assoziierter Erinnerungen folgen, welche die Analyse uns aufdeckt? Wie weit reichen sie? Haben sie irgendwo ein natürliches Ende? Führen sie uns etwa zu Erlebnissen, die irgendwie gleichartig sind, dem Inhalte oder der Lebenszeit nach, so daß wir in diesen überall gleichartigen Faktoren die gesuchte Ätiologie der Hysterie erblicken könnten?» (GW 433).

⁶⁸⁴ *Op. cit.*, 302. «daß kein hysterisches Symptom aus einem realen Erlebnis allein hervorgehen kann, sondern daß alle Male die assoziativ geweckte Erinnerung an frühere Erlebnisse zur Verursachung des Symptoms mitwirkt» (GW 432).

podrá producir efecto alguno mientras el sujeto no haya tenido sensaciones sexuales, es decir, en términos generales, antes del comienzo de la pubertad»⁶⁸⁵. Todo ello lleva a las primeras reticencias de Breuer, quien en julio de 1895 advierte que: «La inteligencia de Freud está alcanzando su máxima altura. Lo sigo con la vista como una gallina que contempla el vuelo de un halcón»⁶⁸⁶. En el verano de 1894 había terminado la colaboración entre ambos⁶⁸⁷.

6.1.2. *La sexualidad y la memoria*

Freud considera ahora la etiología histérica bajo la idea de cadenas asociativas de escenas, la última de las cuales es la propia emergencia del síntoma. Así, a diversos síntomas corresponden cadenas asociativas diversas. La concepción asociativa freudiana descubre en seguida dos tipos de problemas en los recuerdos así despertados:

- que una misma escena se repite varias veces en la secuencia de una cadena.
- que las diversas cadenas a menudo se cruzan entre sí constituyendo “puntos nodales”.

Existen, pues, recuerdos privilegiados y una cierta concepción *única*, aunque compleja, de la etiología. Conjugando ambas nociones, Freud postula la posibilidad de “nudos de naturaleza diferente”, que señalan aquellas escenas a las que se llega desde cualquier cadena asociativa. De este modo, al encontrar un foco común de las diversas enfermedades, Freud se pone en el camino de una comprensión de la enfermedad nerviosa como “tendencia” de toda psicología “normal”. Tal es la causa del papel “determinante” que Freud concede a la sexualidad, que solo en un muy primer momento puede conservar su estatuto “meramente” etiológico, para pronto devenir el fundamento “nodal” de una psicología normal.

Porque ahora nos movemos en el terreno de las histerias, pero en el otro extremo de las psiconeurosis de defensa, el de la neurosis obsesiva, Freud encuentra como foco etiológico de la angustia a la insatisfacción sexual. Se refería a su efecto físico, y apoyaba

⁶⁸⁵ 1895, *PPN*, BN 241. «So können ... alle sexuellen Erfahrungen keine Wirkung äußern, so lange das Individuum keine Sexualempfindung kennt, d. h. im allgemeinen bis zum Beginn der Pubertät» (GW 339).

⁶⁸⁶ JONES (1961: I, 242-3).

⁶⁸⁷ *Op. cit.*, 255.

sus intuiciones en la observación de que los síntomas concomitantes (sudoración, taquicardias, etc.) coincidían con los fenómenos que acompañaban el coito. Freud creía en el fondo anatómico de una asociación simbólica, algo que probablemente hereda de la fidelidad a los fundamentos anatomicistas de Charcot.

Por ello, todavía en 1925 se refiere a las neurosis actuales (justamente aquellas que no tienen su origen en la evolución psicológica del sujeto, sino en la frustración sexual) en términos de “intoxicación”⁶⁸⁸. Se trata de una concepción distinta al significado que recibe la sexualidad en la histeria, por eso podrá decir que, en el fondo, los enfermos histéricos enferman de “reminiscencias”. La sexualidad aparece aquí como “punto nodal” de una teoría sobre la memoria. En las lecciones que dio en la Universidad de Viena sobre la histeria (1895), pronunció la frase “toda histeria se basa en la represión, que siempre es de contenido sexual”⁶⁸⁹.

La partición sistémica de la mente concede a la transferencia un estatus preferencial, pues solo en ella se produce el “salto” entre sistemas que posibilita la presencia de ideas inconscientes vinculadas a representaciones de lo preconscious que se atestigua en el sueño y que es la base de la enfermedad nerviosa y, en general, de cualesquiera procesos *regresivos*. En efecto, es cierto que Freud solo tardíamente comprende la importancia única de este concepto para la terapia, pero la indagación psicoanalítica, en su rastreo de lo reprimido inconsciente, no ha tenido por objeto otra cosa; recordemos la coletilla que ocasionalmente acompaña, en la primera etapa, a esta noción: *transferencia de las representaciones reprimidas*.

Veremos (*infra*, cap. 8) que, en *La interpretación de los sueños*, Freud comprende las relaciones intrapsíquicas en el encuentro de una pluralidad de sistemas. En sentido estricto, todas las cadenas asociativas demuestran por separado una “estructura” sistémica, quizá por lo que Freud opta por hablar de “instancias” para referirse a la característica triple partición de la mente. La cosa está justificada desde el punto de vista tópico, pero también desde los otros dos característicos de la metapsicología. Son inconscientes aquellos deseos capaces de iniciar el movimiento de la maquinaria psíquica, pero cuyas representaciones quedan aisladas en el recóndito comienzo de la cadena.

⁶⁸⁸ *Op. cit.*, 260.

⁶⁸⁹ *Op. cit.*, 262.

Del mismo modo, la interferencia del preconscious se atestigua en la evidencia misma de la transferencia, en la que se continúa la idea inconsciente en la serie de pensamientos alternativos que logran acceder a la conciencia. Se trata de ese preconscious que, de forma subrepticia pero inequívoca, vendrá a sustituir al yo de las indagaciones previas de Freud. Por lo tanto, en ningún momento posterior se produce un “descubrimiento de la transferencia” como tal, sino todo lo más una mejora en la comprensión de su alcance que nunca deja de poner de evidenciar el esquema de la realización de deseos según los modelos de la represión y la regresión. Lo dice claramente: en ella se hacen “actuales y manifiestos los impulsos eróticos ocultos y olvidados de los enfermos”⁶⁹⁰. El médico encuentra en la transferencia el medio donde ver y tratar directamente con los fenómenos reprimidos. Con ello, la represión y la regresión a ella asociadas florecerán definitivamente a la superficie.

6.1.3. *La regresión y la memoria*

En una de las adiciones de 1914 a *La interpretación de los sueños*, Freud clasifica las formas de la regresión en tres tipos: la tópica, la formal y la cronológica. Brevemente: la última habla de las fases del desarrollo del deseo sexual y las fijaciones corporales y de objeto; la segunda habla de un regreso del proceso secundario al proceso primario que puede ser entendido tras los pasos de una “deestructuración” jacksoniana⁶⁹¹; mientras que el punto de vista tópico es el que nos devuelve al problema de la percepción y la memoria, que alimenta el aspecto más prolífico de las reflexiones metapsicológicas de *La interpretación de los sueños*.

Desde el punto de vista de la tópica de sistemas, la regresión es un movimiento característico del sueño y “sospechoso”, pues en él se invierte el proceder normal del deseo en su actividad diurna. Desde el problema epistemológico de la voluntad, es decir, el reconocimiento de lo percibido en el sistema consciente, que debe posibilitar el acceso a la motilidad, Freud resuelve una confrontación refleja entre los diversos sistemas que componen el aparato psíquico. Según esto, la relación entre la percepción y la conciencia

⁶⁹⁰ 1912, *DT*, BN 1653. «... die verborgenen und vergessenen Liebesregungen der Kranken aktuell und manifest zu machen» (GW 374).

⁶⁹¹ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), “Regresión”.

no será nunca directa, pues la conciencia y la percepción se excluyen⁶⁹². La razón es simple: el sistema perceptivo es incapaz de retener la representación correspondiente al estímulo, de modo que su proceder conduce inmediatamente el salto a un segundo sistema en el que se produce una reflexión del estímulo original a la que Freud llama “huella mnemónica” (*Erinnerungsspur*).

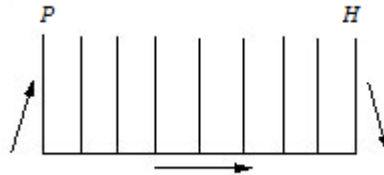


Figura 1 ⁶⁹³

El funcionamiento “normal” o diurno de la composición del recuerdo sigue una estructura que Freud define en términos regresivos. En ella, el estímulo perceptivo despierta el movimiento de una cadena de repeticiones reflejas cuyo eslabón último es la imagen primitiva del recuerdo o “huella”.

La diferencia funcional de estímulo y recuerdo exige que se la distinga en sistemas, de modo que lo que esta secuencia reproduce es el “retorno” de la huella-estímulo a un sistema anterior, la memoria como tal, donde ya puede permanecer como huella duradera: «los estímulos de percepción son acogidos por un sistema anterior del aparato que no conserva nada de ellos ... [D]etrás de este sistema hay otro que transforma la momentánea excitación del primero en huellas duraderas»⁶⁹⁴.

⁶⁹² Carta a Fliess del 4 de diciembre de 1896. En esta misiva expresa Freud la identificación entre preconscious y yoico que aventurábamos en el capítulo anterior: «*Pcs.* (preconscious) es la tercera transcripción, ligada a imágenes verbales y correspondiente a nuestro *yo* oficial» (1950, *OP*, 3552).

⁶⁹³ 1900, *IS*, BN 673, GW 542.

⁶⁹⁴ *Op. cit.* «daß ein vorderstes System des Apparats die Wahrnehmungsreize aufnimmt, aber nichts von ihnen bewahrt ... und daß hinter diesem ein zweites System liegt, welches die momentane Erregung des ersten in Dauerspuren umsetzt» (GW, 543).

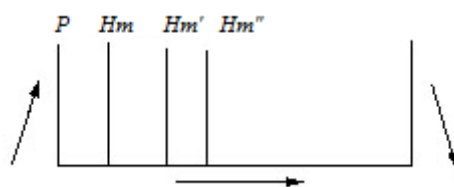


Figura 2 ⁶⁹⁵

Las huellas se almacenan, no de forma aislada sino configurando o sumándose a “sistemas” que ya existían con anterioridad. «Un detenido examen nos muestra, pues, la necesidad de aceptar la existencia de más de uno de estos sistemas *Hm* [huella mnemónica], en cada uno de los cuales es objeto de una distinta fijación la excitación propagada por los elementos *P* [perceptivos]»⁶⁹⁶. Es decir: el estímulo incita a la producción de indefinidas “copias”, a las que podemos llamar “percepciones” o “elementos de la percepción”, que se prolongan en diversas secuencias asociativas que buscan su espacio en la memoria. Cada percepción no crea un recuerdo propio, sino que este surge del establecimiento de nuevas cadenas asociativas nacidas de las reproducciones reflejas del estímulo. De este modo, lo que la memoria conserva no es la “copia”, directamente, sino la posibilidad de *volver a reproducirlo*, total o parcialmente, mediante la inervación asociativa de las diversas representaciones en que el estímulo se descompone.

Pero este movimiento primariamente regresivo invierte su función como un espejo cuando, desde el momento mismo de la percepción, el recuerdo es reclamado desde la instancia de la voluntad, o sea el preconsciente, para activar la secuencia asociativa que incita la intervención de la motilidad. Así, si la fijación mnemónica sigue una secuencia regresiva, el acceso al recuerdo, especialmente el voluntario, se codifica en el reflejo que invierte esta estructura, o sea que lo que ahora sucede sigue los pasos de una secuencia *progresiva*.

⁶⁹⁵ *Ibid.* Fuente: <http://psicologia.laguia2000.com/wp-content/uploads/2013/04/huellas-mnemicas.jpg>

⁶⁹⁶ *Op. cit.*, BN 673-4. «Bei näherem Eingehen ergibt sich die Notwendigkeit, nicht eines, sondern mehrere solcher *Er[innerungs]*-Elemente anzunehmen, in denen dieselbe, durch die *W[ahrnehmungs]*-Elemente fortgepflanzte Erregung eine verschiedenartige Fixierung erfährt» (GW, 544).

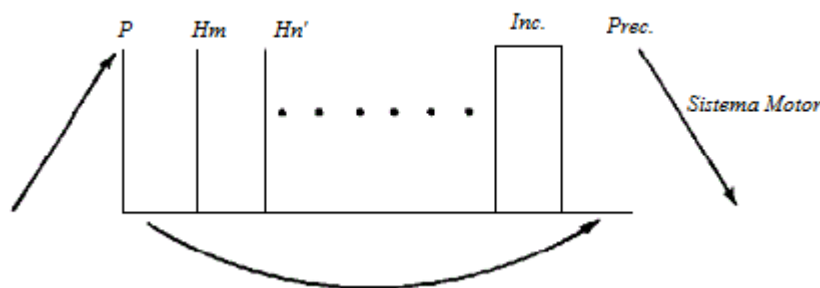


Figura 3 ⁶⁹⁷

En este punto se ve llevado Freud a hacer una “observación”: «nuestros recuerdos, sin olvidar los más profundos y precisos, son inconscientes en sí»⁶⁹⁸. Como se ve en el esquema (figura 3), la secuencia iniciada con el estímulo (que a la sazón puede ser lo mismo interno que externo) se ve obligado a atravesar el cuerpo de los recuerdos inconscientes para arribar a las puertas de la motilidad voluntaria, es decir, el sistema preconscious. En 1924 (*El bloc maravilloso*) añadirá que la alternativa en este momento se plantea entre el devenir directo del estímulo a la consciencia o la producción de la huella mnemónica, pero el camino que conduce al movimiento voluntario debe seguir en cualquier caso esta doble secuencia regresiva-progresiva en el pensamiento no surge con propiedad hasta la inervación de la representación inconsciente que antecede a la preconscious. Este último salto es al que Freud llama “transferencia” como tal, debido al proceso de la represión en el que se configura la transformación de la tendencia original del deseo a la identidad de percepción en la secundarizada identidad de pensamiento sobre la que se funda la voluntad (en lenguaje freudiano: preconscious, yo o acceso a la motilidad).

Aquello que denominamos nuestro carácter reposa sobre las huellas mnemónicas de nuestras impresiones, y precisamente aquellas impresiones que han actuado más intensamente sobre nosotros, o sea las de nuestra primera juventud, son las que no se hacen conscientes casi nunca⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ *Op. cit.*, BN 674, GW 546. Fuente: <https://apuntespsicoanalisis.wordpress.com/tag/huella-mnemica/>.

⁶⁹⁸ *Ibid.* «unsere Erinnerungen, die am tiefsten uns eingprägten nicht ausgenommen, an sich unbewußt» (GW 545).

⁶⁹⁹ *Ibid.* «Was wir unseren Charakter nennen, beruht ja auf den Erinnerungsspuren unserer Eindrücke, und zwar sind gerade die Eindrücke, die am stärksten auf uns gewirkt hatten, die unserer ersten Jugend, solche,

A pesar de un concepto muy generalizado, que tiene su fundamento en la comprensión “cronológica”, la represión no tiene por principio nada que ver con la sexualidad. Más bien ocurre al contrario, hablamos de una particularidad característica del aparato anímico: “la represión es un concepto puramente psicológico”, dice Freud, “que caracterizaremos aún mejor calificándolo de *tópico*”⁷⁰⁰. El propio dormir es un retroceso de la libido objetal a los depósitos yoicos, pero ese es un tema que todavía tendrá que ser tratado⁷⁰¹. Lo fundamental en este punto es la consideración de que la regresión es el proceso psíquico que posibilitará el contacto entre las series de pensamiento preconscious y las reprimidas. No sabemos si toda regresión es transferencial, pero parece evidente que la transferencia solo se comprende como un subrogado de este movimiento regresivo en el que emerge lo reprimido. Por ello «puede incluso quedar subordinada la *represión* a la *regresión*, pues el primero de estos procesos puede también ser descrito como un retorno a una fase anterior en el desarrollo de un acto psíquico»⁷⁰².

Se ve ahora más claramente en qué consistía la primera regresión que instituye el tránsito de la percepción al recuerdo: pues el almacenamiento de la huella mnemónica solo es posible en la asociación con aquellos recuerdos que le preceden, y estos a su vez perviven “fijados” por la estructura funcional de los primeros deseos. Estrictamente hablando, el proceso solo deviene psíquico en propiedad en el momento de este “tránsito” a través de lo inconsciente. Recordémoslo: es el deseo inconsciente el que *atrae* la percepción del estímulo en su tendencia a la identidad de percepción. Por eso el movimiento que llega hasta ella es definitivamente regresivo.

die Fast nie bewußt werden». (*Ibid.*).

⁷⁰⁰ 1917, *IP*, BN 2336. «Dem Begriff der Verdrängung haftet also keine Beziehung zur Sexualität an; bitte, bemerken Sie das wohl. Er bezeichnet einen rein psychologischen Vorgang, den wir noch besser charakterisieren können, wenn wir ihn einen topischen heißen» (GW 354).

⁷⁰¹ «el dormir es un estado en el que todas las catexias de objetos libidinales como egoístas, se retiran de ellos y vuelven al yo; ¿no arrojamus de este modo nueva luz sobre el descanso procurado mediante el sueño y sobre la naturaleza de la fatiga?» (*Op. cit.*, BN 2382, lig. modificada). «daß der Schlaf ein Zustand ist, in welchem alle Objektbesetzungen, die libidinösen ebensowohl wie die egoistischen, aufgegeben und ins Ich zurückgezogen werden. Ob damit nicht ein neues Licht auf die Erholung durch den Schlaf und auf die Natur der Ermüdung überhaupt geworfen wird?» (GW 432).

⁷⁰² *Op. cit.*, BN 2336. «so ordnet sich auch die Verdrängung der Regression unter, denn sie kann auch als Rückkehr zu einer früheren und tieferen Stufe in der Entwicklung eines psychischen Aktes beschrieben werden» (GW 355).

La represión descubre entonces su doble función: no es ahora mera condición de posibilidad de la identidad de pensamiento, al servir de mecanismo que corta el flujo de determinadas representaciones; sino que además deviene la condición misma de la conservación de estas en la memoria. Los primeros recuerdos quedan fijados de un modo tal que toda percepción se ve obligada a pasar a través de ellos, a transitarlos y modificarse según los modos de asociación que allí se le impongan, por lo que la inaccesibilidad del recuerdo asegura al mismo tiempo la imposibilidad de su transformación. Es así que Freud llega a la idea de una represión originaria⁷⁰³, fundamento de las represiones propiamente dichas (de otro modo, de la transferencia); fundamento de la identidad que caracteriza al deseo como tendencia.

6.1.4. Regresión y sexualidad

La costumbre de fundar el psicoanálisis en la fecha de publicación de *La interpretación de los sueños* tiene un sentido muy preciso que va más allá del descubrimiento de tal o cual mecanismo o propiedad del aparato psíquico. Dado que todo el mundo sueña, la comprensión de los sueños mediante la fórmula de la realización de deseos inconscientes reprimidos permite la generalización al aparato psíquico “normal” de los fundamentos descubiertos para la etiología de la histeria. De modo que configurar una “prehistoria del psicoanálisis”, esta debe atender fundamentalmente a la evolución que siguió la comprensión freudiana de la histeria, hasta que pudo llegar a ese extremo en el que veía por fin justificada la generalización.

En este punto descubre su relieve la concepción regresiva de la mente que hemos descrito. Freud ha hecho enfermar al paciente histérico de “reminiscencias” y ha descubierto que el contenido “nodal” de tales recuerdos es sexual. Todavía tendrá que dar un paso en la dirección definitiva hacia una concepción compleja de la sexualidad como fundamento de la memoria y, a través de ella, de la personalidad.

Hacia el final de la colaboración con Breuer, Freud descubre que las asociaciones que fundan la etiología de los síntomas histéricos se anudan a escenas fundamentales cuyo contenido es indefectiblemente sexual. También le habla a Breuer de otro fenómeno

⁷⁰³ 1915, R, BN 2054, GW 250.

paralelo que es el del tono afectivo de la transferencia terapéutica⁷⁰⁴, aunque todavía no establece una conexión entre ambos hechos. De lo que se trata es, más bien, del descubrimiento, por parte del enfermo, de la sexualidad, y de cómo este ha ocasionado el “conflicto psíquico” que se resuelve en el síntoma.

Freud a este respecto es tajante, lo hemos visto ya (*supra*): tales conflictos psíquicos tienen su origen en la pubertad, que es el momento donde despierta la sexualidad. Sin embargo, la cadena de asociaciones no se detiene ahí pues, en efecto, las escenas evocadas carecían de la “fuerza traumática” exigida⁷⁰⁵. Es de este modo que el análisis ulterior acaba por conducir a escenas sexuales en la infancia, “esto es, a una edad anterior al desarrollo de la vida sexual”⁷⁰⁶; muy a menudo, en una infancia muy temprana (entre los dos y medio y los cuatro años de edad).

El descubrimiento de la sexualidad en una infancia “inocente” condiciona este primer período pero, lejos de suponer un lastre, es el estímulo necesario para confirmar la concepción asociativa de Freud: «Y dado que los sucesos infantiles de contenido sexual sólo por medio de sus *huellas mnémicas* pueden manifestar una acción psíquica, tendríamos aquí un complemento de aquel resultado del análisis, según el cual sólo mediante la cooperación de los recuerdos pueden surgir síntomas histéricos»⁷⁰⁷. Aun en el tiempo en que Freud todavía cree en la realidad de la escena que funda las diversas cadenas que concluyen en el síntoma histérico, la enfermedad no la produce la escena en sí, sino su recuerdo.

A partir de este momento, el médico no puede ya sustraerse a la obligación de interponer una interpretación; este es un hecho que suele escapar a los historiadores del psicoanálisis. Estamos en un paso previo al nacimiento de la teoría de la fantasía inconsciente, o de su función estructural. En realidad, en este período Freud ya tenía en cuenta a las “fantasías” o sueños diurnos que aparecían como “escenas” integrales a las

⁷⁰⁴ Según JONES (1961), fue este el consuelo que proveyó a Breuer para convencerle de que publicara el caso de Fraulein Elisabeth en los *Estudios sobre la histeria*, publicación que certificó su definitiva separación, que Jones atribuye a la pésima acogida por buena parte de la crítica.

⁷⁰⁵ 1986, *EH*, BN 304, GW 436-7.

⁷⁰⁶ *Op. cit.*, BN 305, GW 437.

⁷⁰⁷ *Ibid.* «Und da infantile Erlebnisse sexuellen Inhalts doch nur durch ihre Erinnerungsspuren eine psychische Wirkung äußern könnten, wäre dies nicht eine willkommene Ergänzung zu jenem Ergebnis der Analyse, daß hysterische Symptome immer nur unter der Mitwirkung von Erinnerungen entstehen?» (GW 438).

diversas cadenas asociadas en la verbalización del paciente. Una fantasía puede ofrecer, por ejemplo, la adecuación determinante necesaria que le faltaba a la cadena para la conformación del síntoma.

Así vista, la importancia de la fantasía es todavía relativa; pero Freud ya le concede un estatuto de realidad en la etiología del síntoma. Lo que separa aquí a Freud todavía de su camino posterior es que hay una concepción de la sexualidad en el fundamento de la enfermedad que no es coherente con una concepción de la sexualidad como fundamento de la personalidad. En este sentido, la “posición especial” que distingue al enfermo nos sitúa en el momento mismo del descubrimiento de la sexualidad en su infancia. Freud se prepara ante la incredulidad de su público: la escena sexual infantil es una consecuencia incontrovertible del proceso asociativo, como ha quedado demostrado en todos sus pacientes. Pero por el otro, los mismos pacientes niegan el contenido evocado por sus ideas, reconstruidas por Freud: «¿Con qué objeto asegurarían los enfermos tan resueltamente su incredulidad sobre las cosas a las que así quieren despojar de todo valor, si ellos mismos las hubieran inventado?»⁷⁰⁸. La cuestión gira entonces en torno a si el paciente miente. Y no miente, la respuesta de Freud no deja dudas. Pero nuestro autor aún no vislumbra el tipo específico de realidad al que se correspondían sus palabras.

6.1.5. *La realidad de la escena originaria*

A este respecto, el giro freudiano está influido por su relación con Fliess en un sentido aún más profundo todavía de lo señalado por Assoun. Assoun sitúa en el contacto epistolar con Fliess el “taller” freudiano que acabará por denominar “metapsicología”. Ante él pronunció su nombre por primera vez y para él escribió el *Proyecto*, que finalmente no vio la luz y tuvo a Fliess como único lector. Freud encuentra en él un espíritu apto para la especulación que había desarrollado una concepción bipartita de la biología fundada en la sexualidad, situación que se opone al “positivismo timorato” y el rechazo de lo sexual en sus temas, que había encontrado Freud como respuesta a sus investigaciones: «Ésta es la “apertura” que el diálogo con Fliess hará posible: confrontarse sin reservas con el enigma de la sexualidad, con los recursos del “especular”,

⁷⁰⁸ *Op. cit.*, BN 307, lig. modificada. «Wozu sollten die Kranken mich so entschieden ihres Unglaubens versichern, wenn sie aus irgend einem Motiv die Dinge, die sie entwerten wollen, selbst erfunden haben?» (GW 441).

incluso del “fantasear”, al margen de las normas del saber universitaria. Éste es el “momento fáustico”, inaccesible para Breuer, que Freud habrá de asumir, en complicidad con Fliess»⁷⁰⁹.

Pero sobre todo, Fliess era el que a ojos de Freud había continuado con sus estudios la palabra del gran Charcot (“siempre es la cosa genital, siempre, siempre, siempre”). Con Fliess se trata directamente de esta “cosa”: «He aquí, pues, el aporte de Fliess: es quien *no tiene miedo de la sexualidad... como objeto legítimo de la “ciencia”* –aun cuando sea especulativo»⁷¹⁰. La “cosa genital” descubre su poder etiológico en su retorno al origen, un origen que, en la mente de Freud, era concebido aún como anterior al del propio despertamiento del individuo a la sexualidad. Para Freud, este solo hecho es susceptible de originar el movimiento que acaba por dar forma a la enfermedad histérica: «Cuando una vivencia sexual es recordada en una fase distinta, y si al mismo tiempo hay un desprendimiento de placer, el resultado es la *compulsión [Zwang]*; pero si el recuerdo es acompañado de displacer, el resultado es la *represión*»⁷¹¹. La anterioridad de lo sexual y no su contenido es lo que condiciona, pues, su apartamiento hacia lo inconsciente. Eso le da toda la importancia a la brecha temporal de la pubertad como condicionante etiológico. Sin la pubertad no se concibe, en principio, la naturaleza de ese “paso atrás” representado en la escena originaria: «La condición determinante de la defensa patológica (es decir, de la represión) es, por tanto, *la índole sexual del suceso y su ocurrencia en una fase anterior*»⁷¹².

Sin embargo, la aparente indiferencia del contenido específico del recuerdo, más allá de su aspecto formal como “iniciador a la sexualidad”⁷¹³, explicará la euforia que acompaña la confesión de Freud: “ya no creo más en mi neurótica”⁷¹⁴. Solo le queda el sistema asociativo que fundamenta la realidad, no del recuerdo, pero sí de la regresión, que evidencia en el enfermo una suerte de “anacronismo”: «en determinada provincia

⁷⁰⁹ ASSOUN (2005: 117).

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ Carta de Freud a Fliess del 6 de diciembre de 1896 (1950, *OP*, BN 3553).

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ ASSOUN (2005: 123).

⁷¹⁴ Carta del 21 de septiembre de 1897 (1950, *OP*, BN 3578).

rigen aún los *fueros*, y es así cómo se originan las *reliquias arcaicas*»⁷¹⁵. Este arcaísmo le da su particularidad al “recuerdo” de que enferma el histérico: «El recuerdo viene a comportarse entonces como si fuera algo actual. Tal caso sólo puede darse cuando se trata de sucesos sexuales, porque las magnitudes de excitación que éstos liberan crecen por sí mismas a medida que pasa el tiempo, es decir, a medida que avanza el desarrollo sexual»⁷¹⁶.

En la primavera de 1896 (época de publicación de este artículo sobre *La etiología de la histeria*) se inicia el período más “apasionado” de la correspondencia de Freud con Fliess, que hereda sin duda el papel transferencial al que había renunciado su anterior colaborador y amigo de ambos. También es la época álgida del boicot por sus teorías sexuales sobre la etiología de la enfermedad neurótica⁷¹⁷. Hemos distinguido dos secuencias etiológicas que se apoyan en sendas concepciones opuestas de la sexualidad:

- a) la correspondiente a la neurosis obsesiva: la frustración sexual interfiere produce una “intoxicación” en el individuo, que desarrolla entonces síntomas sustitutorios del acto sexual (desemboca en la noción de neurosis actual).
- b) la que explica el origen de la histeria y, así, constituye el campo de cultivo adecuado para el psicoanálisis: el síntoma habla de la activación del recuerdo del trauma, en sí mismo una operación de *retorno* (de lo reprimido).

La operación de retorno que se produce en la histeria ya aseguraba en cierto modo su estructura de trauma; según este esquema, a partir de la pubertad se despierta el recuerdo asociativo de la escena que con anterioridad no había podido ser comprendida, por su contenido sexual. De este modo, el encuentro del adolescente con el deseo sexual despierta en él el recuerdo que trae a colación el conflicto psíquico.

Pero a este esquema básico se añade la conocida como teoría de la seducción: el Relato de los pacientes de Freud mostraba que los enfermos de histeria habían sido, sin excepción, sometidos a abusos de carácter sexual por parte del padre. Freud llega a establecer la fórmula de la histeria como “perversión heredada”, o mejor: “a padre

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ *Op. cit.*, 3553.

⁷¹⁷ JONES (1961: I, 256).

perverso, corresponde el hijo histérico”. De esta manera aseguraba un fundamento común de la enfermedad histérica y se establecía el vínculo definitivo, no tanto con la sexualidad, sino con su recuerdo; al mismo modo que se salvaba la “inocencia” de un sujeto completamente pasivo en toda esta cuestión. Parafraseando a Assoun, es “otro” el que ha introducido al niño en la sexualidad: «Me inclino, por tanto, a creer que sin una previa seducción no es posible para el niño emprender el camino de la agresión sexual [habla de los casos en que ese otro no es un adulto sino otros niños]. De este modo, las bases de las neurosis serían constituidas siempre por personas adultas, durante la infancia del sujeto, transmitiéndose luego los niños entre sí la disposición a enfermar más tarde de historia»⁷¹⁸. Esta intromisión de la adultez en la infancia es la que justifica la tendencia a enfermar del sujeto una vez asentado en la edad adulta.

Pero solo dos años después, en su artículo de 1898 sobre *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, ha eliminado toda referencia a la teoría de la seducción. El hallazgo ha sido previamente comunicado a Fliess “en la intimidad” de su relación epistolar, y constituye uno de las primeras consecuencias del autoanálisis de Freud. En la primera carta posterior a sus vacaciones de 1897, expone los motivos del desengaño: de una parte, la falta de éxito terapéutico completo, como venía siendo habitual. Pero, aunque lo terapéutico tiene la marca crucial de la contrastación de la teoría, hay que volver a la psicología para formular en todo caso los hallazgos correspondientes: «En este derrumbe general de todos los valores, sólo la psicología ha quedado intacta. Los sueños siguen sólidamente afianzados, y mis primeros intentos de investigación metapsicológica han aumentado de valor a mis ojos»⁷¹⁹. Así, Freud anuncia su descubrimiento de que en el inconsciente no existe “signo de realidad”. Esta determinación es tan importante como la represión, o aún más, porque implica por primera vez su comprensión bajo el aspecto de una concepción plenamente sistémica: «es imposible distinguir la verdad frente a una ficción afectivamente cargada (Queda abierta así la posible explicación de que la fantasía sexual adopte invariablemente el tema de los padres)»⁷²⁰.

⁷¹⁸ 1896, *EH*, BN 309. «Ich bin daher geneigt anzunehmen, daß ohne vorherige Verführung Kinder den Weg zu Akten sexueller Aggression nicht zu finden vermögen. Der Grund zur Neurose würde demnach im Kindesalter immer von seiten Erwachsener gelegt, und die Kinder selbst übertragen einander die Disposition, später an Hysterie zu erkranken» (GW 445).

⁷¹⁹ 1950, *OP*, BN 3580.

⁷²⁰ *Op. cit.*, BN 3579.

Lo “original” de la sexualidad se debe situar, pues, en una construcción regresiva de la fantasía. Se supera así la “asombrosa circunstancia de que todos los casos obligaban a atribuir actos perversos al padre... y la comprobación inesperada de la histeria”. Es imprescindible que la fantasía herede ahora el aspecto de “torsión temporal que hace que el recuerdo se constituya con posterioridad”⁷²¹ que había correspondido hasta ahora a la sexualidad, y a tal respecto deviene *inconsciente* en su sentido sistémico. Con este giro, la “represión”, que hasta ahora no era más que la expresión de un conflicto, deviene de pronto función originadora de una instancia psíquica y descubre así sus potencialidades para la psicología “normal”.

Esta “corrección” tiene por efecto repensar la relación de “afuera” (trauma) y del “adentro” (sexualidad infantil): “No se trata, pues, de que un individuo haya conocido excitaciones sexuales en su infancia, sino, ante todo, de su reacción a esas experiencias, si ha respondido a esas impresiones con la ‘represión’ o no”. El concepto capital de represión surgió para interrogar al destino *endógeno* de la seducción.⁷²²

De modo que el par trauma-conflicto ha tenido que ser sustituido por la nueva dualidad represión-fantasía, donde los equivalentes han invertido su momento de aparición. Hasta tal punto convienen las nuevas equivalencias, que resulta inevitable la tentación de que fue la metapsicología la que impuso a Freud el descrédito de la realidad de las escenas de seducción, y no al revés. Para la teoría temprana del inconsciente es imprescindible que la fantasía preceda a su rechazo, y en efecto será la metapsicología, y en concreto la concepción del deseo, la que ofrezca el modelo de semejante anterioridad. El abandono de la teoría de la seducción no se conforma con desacreditar el contenido de los recuerdos analizados, más bien al contrario, los dota a estos de una validez ahora universal. En un nuevo sentido, la ley según la cual el enfermo ha sido objeto de una introducción temprana en la sexualidad no ha hecho sino extender sus fronteras. A partir de este momento, lo sexual lleva en Freud la marca indefectible de lo infantil.

⁷²¹ ASSOUN (2005: 126).

⁷²² ASSOUN (2005: 127); las comillas cit. FREUD (1906, *SEN*, BN 1240-1, GW 154-6).

6.2. Lo infantil y lo primitivo

6.2.1. La condición “primitiva” del aparato psíquico

La primera vez que Freud se refiere al mito de *Edipo rey* como modelo de lo psíquico es, de nuevo, en una carta a Fliess: «También en mí comprobé el amor por la madre y los celos contra el padre, al punto que los considero ahora como un fenómeno general de la temprana infancia»⁷²³. Solo unos días después de la renuncia a su “neurótica”, Freud formula así el principio fundamental que anuda lo sexual a la infancia: el sujeto recuerda las escenas, no porque estas hayan ocurrido, sino porque ha deseado que ocurrieran. Pero el histérico no miente, su síntoma atestigua la realidad de la escena que impone desde lo psíquico su eficiencia etiológica: en otro sentido, la escena sí ha ocurrido en un plano diferente al de la realidad material. El inconsciente deviene, en palabras de Deleuze, un “teatro”⁷²⁴. Este teatro constituye para el sujeto su más profunda y recóndita “realidad psíquica”, articulado en torno al núcleo narrativo que evidencia la *fantasía*.

El hecho de que semejantes narraciones inconscientes sean compartidas marca desde el principio la relación estrechísima del psicoanálisis con el mito. En él, el mito deviene revelador de la verdad que oculta el inconsciente y que comunica con la norma social que vincula al hombre moderno con el primitivo, es decir, con aquel que basa sus certezas en la narración mítica. Lo “originario”, en expresión de Assoun (2005), establece el prolífico vínculo entre lo primitivo y la infancia, en la que la investigación psicoanalítica se aboca a perseguir el modelo epistémico preciso de la arqueología.

Es de hecho en esta conexión que llegamos a la actualización definitiva de las tesis de la realización de deseos: «Sospechamos ya cuán acertada es la opinión de Nietzsche de que “el sueño continúa un estado primitivo de la Humanidad, al que apenas podemos

⁷²³ 1950, *OP*, BN 3584.

⁷²⁴ DELEUZE & GUATTARI (1972).

llegar por un camino directo”, y esperamos que el análisis de los sueños nos conduzca al conocimiento de la herencia arcaica del hombre y nos permita descubrir en él lo anímicamente innato»⁷²⁵. El sueño de hecho supone una forma de pensamiento *arcaica*, esto es, la que correspondía a las sociedades primitivas, y lo infantil lo es en un doble sentido: individual y filogenético⁷²⁶.

El propio aparato psíquico es “primitivo” en este sentido. Freud se sirve a menudo de expresiones como “nuestra teoría de los funcionamientos primitivos durante el día y libres durante la noche”⁷²⁷. En *Lo inconsciente* afirma: «La hipótesis psicoanalítica de la actividad psíquica inconsciente constituye en un sentido una continuación del animismo primitivo que nos mostraba por doquiera fieles imágenes de nuestra conciencia, y en oro, como una extensión de la rectificación, llevada a cabo por Kant, de la teoría de la percepción externa»⁷²⁸. El autor se comporta como si, de algún modo, en la realización de deseos y en la fantasía inconsciente hubiera encontrado los “rudimentos instintivos del animal humano”. Pero no utiliza nunca esa expresión, sino que nos remite al “animismo” (*Animismus*), es decir, a “la teoría de las representaciones del alma”⁷²⁹. En *Tótem y tabú* lo describe como un “sistema intelectual”, predecesor de la explicación religiosa y la científica, por cierto más acabada y por ello en muchos sentidos más “satisfactoria” que la explicación científica. Este “sistema” se comporta como una perfecta *Weltanschauung* en la medida en que “permite concebir el mundo como una totalidad”, de lo que deduce la validez universal de una serie de leyes que permiten al individuo intervenir en el mundo. Los dos mecanismos que el primitivo conoce para ellos son la hechicería y la magia.

⁷²⁵ 1900, *IS*, BN 679. «Wir ahnen, wie treffend die Worte Fr. Nietzsches sind, daß sich im Traume „ein uraltes Stück Menschtum fortübt, zu dem man auf direktem Wege kaum mehr gelangen kann“, und werden zur Erwartung veranlaßt, durch die Analyse der Träume zur Kenntnis der archaischen Erbschaft des Menschen zu kommen, das seelisch Angeborene in ihm zu erkennen» (GW 554).

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Op. cit.*, BN 703-4, GW 596.

⁷²⁸ 1915, *I*, BN 2064. «Die psychoanalytische Annahme der unbewußten Seelentätigkeit erscheint uns einerseits als eine weitere Fortbildung des primitiven Animismus, der uns überall Ebenbilder unseres Bewußtseins vorspiegelte, und andererseits als die Fortsetzung der Korrektur, die Kant an unserer Auffassung der äußeren Wahrnehmung vorgenommen hat». (GW 270).

⁷²⁹ 1912, *TT*, BN 1795, GW 93.

En este sentido, se trata de auténticos predecesores del conocimiento científico-técnico⁷³⁰, pero su principio es el de la “omnipotencia de las ideas” que Freud también ha encontrado en el sueño, de modo que hasta la propia “cura por la palabra” descubre en el animismo las fuentes de su efectividad: «Las palabras, primitivamente, formaban parte de la magia y conservan todavía en la actualidad algo de su antiguo poder»⁷³¹. Los ejemplos de intervenciones mágicas que son citados por Freud remiten a las mismas leyes que rigen para la elaboración onírica: la analogía, la sustitución de la parte por el todo, la contigüidad espacial... Todo ello conduce a una sola conclusión posible: «Habremos únicamente de admitir que el hombre primitivo tiene una desmesurada confianza en el poder de sus deseos. En el fondo, todo lo que intenta obtener por medios mágicos no debe suceder sino porque él lo quiere. De este modo, no tropezamos al principio sino con el deseo»⁷³².

Por lo tanto, para Freud no se trata en ningún momento del “infantilismo” del hombre primitivo, siguiendo los modelos positivistas de la evolución de la sociedad (aunque las ideas de Freud se han podido alimentar, sin duda, de esa literatura, por supuesto). El sentido freudiano de esta equiparación entre lo infantil y lo primitivo es distinto, incluso contrario: es el niño el que “se encuentra en condiciones psíquicas análogas”⁷³³. Lo infantil es primitivo más bien que lo primitivo infantil. El niño descubre sus tendencias primitivas porque lo arcaico de lo que se trata todo el tiempo no es otra cosa que el propio deseo.

Lo que vincula al niño y al primitivo con el deseo, o más justamente con su realización, tiene que ver con lo que Freud llama la “omnipotencia de las ideas”. Se trata de una idea extraída de la culpa “supersticiosa” de los neuróticos: «Un neurótico compulsivo puede sentirse agobiado por un sentimiento de culpabilidad que sólo

⁷³⁰ ADORNO & HORKHEIMER (1944).

⁷³¹ 1917, *IP*, BN 2126. «Worte waren ursprünglich Zauber und das Wort hat noch heute viel von seiner alten Zauberkraft bewahrt» (GW 10).

⁷³² 1912, *TT*, BN 1800. «Wir brauchen nun bloß anzunehmen, daß der primitive Mensch ein großartiges Zutrauen zur Macht seiner Wünsche hat. Im Grund muß all das, was er auf magischem Wege herstellt, doch nur darum geschehen, weil er es will. So ist anfanglich bloß sein Wunsch das Betonte» (GW 103).

⁷³³ *Ibid.*

encontraríamos justificado en un asesino varias veces reincidente»⁷³⁴. Como en el caso de los relatos de seducción, también “posee dicho sentimiento una base real”, pues “no tenemos en cuenta los hechos reales, sino las intenciones inconscientes”. En base a estas, el neurótico se comporta como si la mera pronunciación de la palabra produjera en la realidad el efecto deseado: «cuando sin mal deseo ninguno maldecía de una persona cualquiera, vivía a partir de aquel momento en el perpetuo temor de averiguar la muerte de dicha persona y sucumbir bajo el peso de la responsabilidad contraída»⁷³⁵.

Semejante responsabilidad acrecienta su poder sobre el individuo cuando la palabra de que se trata no se dice, sino que permanece “activa” en el psiquismo según el modelo de la fantasía inconsciente.

6.2.2. Actualidad de la infancia: la fantasía y el fantasma

«Lo que así proyectamos, idénticamente al primitivo, en la realidad exterior, no puede ser sino nuestro conocimiento de que junto a un estado en el que una cosa es percibida por los sentidos y la conciencia, esto es, junto a un estado en el que una cosa dada se halla *presente*, existe otro en el que esta misma cosa no es sino *latente*, aunque susceptible de volver a hacerse presente. Dicho de otro modo: lo que proyectamos es nuestro conocimiento de la coexistencia de la percepción y el recuerdo, o, generalizando, de la existencia de procesos psíquicos *inconscientes*, a más de los *conscientes*»⁷³⁶. El supuesto poder mágico de las ideas, que Freud identifica lo mismo en el primitivo que en el neurótico, revela el secreto de la pervivencia de la infancia. Como todo lo que tiene que ver con *La interpretación de los sueños*, en este caso debemos remitirnos al propio autoanálisis de Freud:

⁷³⁴ *Op. cit.*, BN 1802 (lig. modificada). «Ein Zwangsneurotiker kann von einem Schuldbewußtsein gedrückt sein, das einem Massenmörder wohl anstünde» (GW 107).

⁷³⁵ *Op. cit.*, BN 1801-2. «stieß er gegen einen Fremden eine nicht einmal ganz ernst gemeinte Verwünschung aus, so durfte er erwarten, daß dieser bald darauf starb und ihn mit der Verantwortlichkeit für sein Ableben belastete» (GW 106).

⁷³⁶ *Op. cit.*, BN 1806. «Was wir so, ganz ähnlich wie der Primitive, in die äußere Realität projizieren, kann kaum etwas anderes sein als die Erkenntnis eines Zustandes, in dem ein Ding den Sinnen und dem Bewußtsein gegeben, *präsent* ist, neben welchem ein anderer besteht, in dem dasselbe *latent* ist, aber wiedererscheinen kann, also die Koexistenz von Wahrnehmen und Erinnern, oder, ins Allgemeine ausgedehnt, die Existenz *unbewußter* Seelen Vorgänge neben den *bewußten*» (GW 115).

tanto mis calurosas amistades como mis enemistades con personas de mi edad, se enlazan a mis relaciones infantiles con mi sobrino John, un año mayor que yo. Puesto que él me superaba, tuve que aprender a defenderme desde temprano, y vivimos así inseparablemente unidos y queriéndonos mucho, pero también peleándonos, pegándonos –y *acusándonos*–⁷³⁷. Todos mis amigos posteriores han constituido y constituyen, en cierto sentido, encarnaciones de esta figura de mi infantil compañero y fantasmales reapariciones de la misma, que “desde mucho antes aparecieron ante mi perturbada mirada” (*revenants*).⁷³⁸

La temática de lo infantil nos habla así del investimento inconsciente (“encarnación”) de representaciones actuales acerca de algo que no es lo mismo que lo infantil (“todos mis amigos posteriores”) pero que, diríamos, lo evoca o lo trae a colación de una forma distinta a como lo haría el recuerdo (“esta figura...”); finalmente, eso que reaparece, retorna o hasta resucita, eso “*revenant*” no es el recuerdo del “infantil compañero”, pese a que sí se funde en ello. Pero el “fantasma” o fantasía así concebidos tiene que ver con la relación del sujeto con la realidad que le rodea: «Podría decirse que el *espíritu* de una persona o de una cosa se reduce, en último análisis, a la propiedad que las mismas poseen de constituirse en objeto de un recuerdo o de una representación, cuando se hallan sustraídos a la percepción directa»⁷³⁹.

El aparato psíquico atestigua su “primitivismo” en esta disposición a que el recuerdo evocado por la persona que despierta el *revenant* sustituya a la pérdida ocasionada por aquel. La traducción (típica francesa, pero no exclusiva) de la fantasía como “fantasma” tiene el máximo interés. En efecto, el *revenant* se comporta en todo, para nuestro psiquismo, como un aparecido que soluciona el enigma de la muerte y la pérdida para un psiquismo que “vive” todas sus representaciones en presente. «Según Schopenhauer, el problema de la muerte se alza en el umbral de toda filosofía. Sabemos ya que la creencia

⁷³⁷ No puede dejar de despertar inquietud que Freud subrayase esta palabra.

⁷³⁸ 1900, *IS*, BN 641; lig. modificada. Las comillas cit. *Fausto* de Goethe. «daß meine warmen Freundschaften wie meine Feindschaften mit Gleichalterigen auf meinen Kinderverkehr mit einem um ein Jahr älteren Neffen zurückgehen, in dem er der Überlegene war, ich mich frühzeitig zur Wehre setzen lernte, wir unzertrennlich miteinander lebten und einander liebten, dazwischen, wie Mitteilungen älterer Personen bezeugen, uns raufte und –*verklagten*. Alle meine Freunde sind in gewissem Sinne Inkarnationen dieser ersten Gestalt, die „rüh sich einst dem trüben Blick gezeigt“, *Revenants*» (GW 486-7).

⁷³⁹ 1912, *TT*, BN 1806-7. «Man könnte sagen, der „Geist“ einer Person oder eines Dinges reduziere sich in letzter Analyse auf deren Fähigkeit erinnert und vorgestellt zu werden, wenn sie der Wahrnehmung entzogen sind» (GW 115).

en el alma y en el demonio, característica del animismo, se ha formado bajo la influencia de las impresiones que la muerte produce en el hombre», dirá en *Tótem y tabú*⁷⁴⁰. De nuevo sobre los *revenants*, en *La interpretación de los sueños*, dice más adelante: «... los *revenants* son las sucesivas encarnaciones de mi infantil amigo ... También para la que ahora estoy a punto de perder encontraré sustitución. Nadie es insustituible». ⁷⁴¹

El tema del *revenant* avanza de este modo el tema del duelo tal y como será abordado en 1915 (*Duelo y melancolía*), y con ello aborda directamente el tema de la transferencia tal como se la comprende a partir de 1905 (*El caso Dora*). Pero sigamos con el problema del duelo, que es el verdadero suelo donde se puede cimentar la reflexión sobre el *revenant*: «el examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe ya y demanda que la libido abandone todas sus ligaduras con el mismo. Contra esta demanda surge una oposición naturalísima ... Esta oposición puede ser tan intensa que surjan el apartamiento de la realidad y la conservación del objeto por medio de una psicosis desiderativa alucinatoria»⁷⁴².

La tesis freudiana es que, en un sentido inconsciente, el duelo no existe, porque no hay pérdida posible. El inconsciente es, por “naturaleza”, animista. Ello significa que el origen del duelo como problema subjetivo tiende sus raíces en estratos ya secundarios de la personalidad, de modo que la cuestión plantea la posibilidad de que se lleve a cabo una suerte de “transferencia invertida”, desde el momento del “examen de realidad”, que sabemos que no existe en el inconsciente (renuncia a la teoría de la seducción), hasta la plena transmutación de las representaciones que se hallan inscritas en las fases más profundas de la personalidad, en las que la personalidad se funda.

⁷⁴⁰ *Op. cit.*, BN 1802-3. « Das Todesproblem steht nach Schopenhauer am Eingang jeder Philosophie; wir haben gehört, daß auch die Bildung der Seelenvorstellungen und des Dämonenglaubens, die den Animismus kennzeichnen, auf den Eindruck zurückgeführt wird, den der Tod auf den Menschen macht» (GW 108).

⁷⁴¹ 1900, *IS*, BN 642-3. «Die Revenants sind aber die aufeinanderfolgenden Inkarnationen meines Kindheitsfreundes; ... auch für den, den ich jetzt zu verlieren im Begriffe bin, wird sich der Ersatz schon finden. Es ist niemand unersetzlich» (GW 489).

⁷⁴² 1917, *DM*, BN 2092. «Die Realitätsprüfung hat gezeigt, daß das geliebte Objekt nicht mehr besteht, und erläßt nun die Aufforderung, alle Libido aus ihren Verknüpfungen mit diesem Objekt abzuziehen. Dagegen erhebt sich ein begreifliches Sträuben ... Dies Sträuben kann so intensiv sein, daß eine Abwendung von der Realität und ein Festhalten des Objekts durch eine halluzinatorische Wunschpsychose (siehe die vorige Abhandlung) zu stände kommt» (GW 430).

Es más, Freud está a punto de descubrir o formular el principio según el cual la personalidad se conforma de acuerdo a la representación de los seres perdidos. El propio yo se comportará en todo como un *collage* de los “fantasmas” que perviven a través de él. El proceso del duelo señala el lapso en que el “recuerdo” desaparece como tal y la persona así evocada parece que volviera directamente “en espíritu”. El abandono del “examen de realidad” atestigua cómo el dolor inmenso que se padece en el duelo devuelve así al sujeto a la fase en que su personalidad aún se hallaba *in statu nascendi*. . Con ello se abre la posibilidad de una efectiva transformación en el yo. En cierto modo, aunque Freud no lo formula así, se produce un rechazo de la idea que reproduce más el modelo de la represión “originaria” que el de la represión “propriadamente dicha”. Pues “el examen de la realidad forma parte, como las *censuras*, ... de las *grandes instituciones del yo*”⁷⁴³. Este yo, no pudiendo «proyectar al exterior aquello doloroso que en su interior le es motivo de perturbación»⁷⁴⁴, lo “proyecta” diríamos, hacia el interior, lo introyecta, y así se convierte en la persona amada, ya nunca más “perdida” sino “devorada”. Como razonaría el primitivo: adquiere así su “poder”⁷⁴⁵.

El tema de la fantasía trae a colación, pues, esta diferencia entre la evocación representativa que se produce en el recuerdo y esta suerte de “resucitación” vivenciada, que se representa de manera inconsciente la pervivencia de lo que le ha sido arrebatado. A partir de aquí resulta sencillo volver a la formulación metapsicológica del deseo y encontrar allí el esquema que explica la necesidad de la fantasía y el servicio que presta al *principio del placer*. El duelo es el gran “rodeo” del aparato psíquico y, como tal, el modelo de todos los obstáculos que debe soslayar la tendencia del deseo a la identidad de

⁷⁴³ 1917, AS, BN 2089, GW 424.

⁷⁴⁴ *Ibid.* «Darum wendet es solche Mühe daran, was ihm von innen her beschwerlich wird, nach außen zu versetzen, zu projizieren» (*ibid.*).

⁷⁴⁵ «Absorbiendo por la ingestión partes del cuerpo de una persona, se apropia el canibal las facultades de que la misma se hallaba dotada, creencia a la que obedecen también las diferentes precauciones y restricciones a las que el régimen alimenticio queda sometido entre los primitivos. Un mujer encinta se abstendrá de comer la carne de determinados animales, cuyos caracteres indeseables, por ejemplo, la cobardía, podrían transmitirse al hijo que lleva en su seno» (1917, *TT*, BN 1799). «Indem man Teile vom Leib einer Person durch den Akt des Verzehens in sich aufnimmt, eignet man sich auch die Eigenschaften an, welche dieser Person angehört haben. Daraus erfolgen dann Vorsichten und Beschränkungen der Diät unter besonderen Umständen. Eine Frau wird in der Gravidität vermeiden, das Fleisch gewisser Tiere zu genießen, weil deren unerwünschte Eigenschaften, z. B. die Feigheit, so auf das von ihr genährte Kind übergehen könnten» (GW 101).

percepción y, como tal, el *Phantasieren* alemán está vinculado con la imaginación⁷⁴⁶ y su movimiento característico de ida y vuelta respecto a la realidad.

El concepto de realidad psíquica adquiere en la fantasía, por consiguiente, su más perfecta determinación. Freud se pregunta: «¿Es preciso atribuir una *realidad* a los procesos inconscientes?»; y se responde: «No sabría decirlo. Naturalmente, debe negárseles a todos los pensamientos de transición y de ligazón. Cuando nos encontramos ante deseos inconscientes llevados a su última y más verdadera expresión, nos vemos obligados a decir que la *realidad psíquica* constituye una forma de existencia particular que es imposible confundir con la realidad *material*»⁷⁴⁷. De esta manera Freud descubre en la fantasía el fundamento real sobre el que se construyen todas las demás figuraciones. Solo desde aquí se explica “el descubrimiento de la importancia, hasta cierto punto prototípica, de las escenas infantiles (o de sus repeticiones fantásticas) para el contenido manifiesto del sueño”:

Si recordamos cuál es el papel que en las ideas latentes corresponde a los sucesos infantiles o a las fantasías en ellos basadas; con cuánta frecuencia emergen de nuevo fragmentos de los mismos en el contenido latente, y cómo los mismos deseos del sueño aparecen muchas veces derivados de ellos, no rechazaremos la probabilidad de que la transformación de las ideas en imágenes visuales sea también en el sueño la consecuencia de la atracción que el recuerdo, representado visualmente, y que tiende a resucitar, ejerce sobre las ideas privadas de conciencia que aspiran a hallar una expresión. Según esta hipótesis, podría también describirse el sueño como la sustitución de la escena infantil, modificada por su transferencia a lo reciente. La escena infantil no puede conseguir su renovación real y tiene que contentarse con retornar a título de sueño.⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “Fantasma”.

⁷⁴⁷ 1900, *IS*, BN 588. «Ob den unbewußten Wünschen Realität zuzuerkennen ist, kann ich nicht sagen. Allen Übergangs- und Zwischengedanken ist sie natürlich abzusprechen. Hat man die unbewußten Wünsche, auf ihren letzten und wahrsten Ausdruck gebracht, vor sich, so muß man wohl sagen, daß die psychische Realität eine besondere Existenzform ist, welche mit der materiellen Realität nicht verwechselt werden soll» (GW 625).

⁷⁴⁸ *Op. cit.*, BN 678. «Wenn man sich nun erinnert, welche Rolle in den Traumgedanken den infantilen Erlebnissen oder den auf sie gegründeten Phantasien zufällt, wie häufig Stücke derselben im Trauminhalt wieder auftauchen, wie die Traumwünsche selbst häufig aus ihnen abgeleitet sind, so wird man auch für den Traum die Wahrscheinlichkeit nicht abweisen, daß die Verwandlung von Gedanken in visuelle Bilder mit die Folge der Anziehung sein möge, welche die nach Neubelebung strebende, visuell dargestellte Erinnerung auf den nach Ausdruck ringenden, vom Bewußtsein abgeschnittenen Gedanken ausübt. Nach

«Ahora vemos ya con toda claridad la relación que existe entre el elemento [manifiesto] del sueño y su sustrato inconsciente. El primero es como un fragmento del segundo o como una alusión al mismo, y lo que motiva su apariencia totalmente incomprensible es su aislamiento de dicho sustrato»⁷⁴⁹. De hecho lo pasado vuelve en nuestro presente (“retorna”) porque, de otro modo, la “realidad” así entendida quedaría totalmente desvalorizada para nosotros; perdería, en última instancia, su *sentido*.

Por cierto, llama la atención la expresión freudiana según la cual las personas sustitutivas (del enamoramiento original por los padres) se alinean formando “series” (*Reihen*); una noción muy adecuada que recuerda a la concepción del *sentido* para Deleuze. La fantasía “fija” el lugar de cada componente de la realidad para nuestro aparato anímico; supone así una plena operación de conquista que, como tal, solo puede apoderarse de la realidad en la medida en que primero ha renunciado a ella. «Sin [esta] fijación –descrito en las preciosas palabras de Luisa Muraro–, nuestra vida sería tal vez un destierro sin fin en un desierto vacío o, a la inversa, lleno, pero de cosas insensatas, por donde vagaríamos desdichados por lo perdido, pero sin siquiera el sentimiento de haber perdido algo, puesto que habríamos olvidado nuestra experiencia originaria y seríamos totalmente incapaces de revocarla en nuestro presente»⁷⁵⁰.

6.2.3. La repetición y el recuerdo de lo reprimido

En *La interpretación de los sueños* la fantasía todavía se comprende bajo el modelo de los sueños diurnos, cuyo objeto es mostrar la analogía con el sueño. Pero hemos visto, indagando el carácter primitivo del aparato psíquico, que esa analogía es en realidad más profunda (y por ende más “real”) que el sueño mismo. Lo “infantil” es ahora algo que pervive en nuestro proceder en presente, como si se tratara de un aparato constitutivo de nuestras estructuras psíquicas, bien que heredado de épocas anteriores (cronológica o, más bien, biológicamente⁷⁵¹ anteriores).

dieser Auffassung ließe sich der Traum auch beschreiben *als der durch Übertragung auf Rezenten veränderte Ersatz der infantilen Szene*. Die Infantilszene kann ihre Erneuerung nicht durchsetzen; sie muß sich mit der Wiederkehr als Traum begnügen» (GW 551-2).

⁷⁴⁹ *Op. cit.*, BN 661, en nota 373, de 1919 (GW 522, Fußnote 1); acerca del *chiste* del canal.

⁷⁵⁰ MURARO (1991: 57).

⁷⁵¹ La noción “biológico” lleva en todos sus usos para Freud la referencia a un organismo que, a lo largo del tiempo, va dándose forma, o sea se va formando, en un proceso readaptativo equiparable a una suerte de

Así, en *La interpretación de los sueños*, decía aquello de que “todos mis amigos posteriores han constituido y constituyen, en cierto sentido, encarnaciones de esta figura de mi infantil compañero y fantasmales reapariciones de la misma (*revenants*)”. Pero ahora podemos precisar un poquito más, en aras a discernir la terminología implicada en tales aseveraciones: todos mis amigos posteriores constituyen... fantasmales reapariciones de la misma (*revenants*)... encarnación de esta figura de mi infantil compañero... en cierto sentido.

El “cierto sentido” a que alude vagamente Freud debería ser sustituido, a ojos posteriores, por “inconscientemente”. Pero Freud prefiere decir “en cierto sentido”. En *La interpretación de los sueños*, lo hemos visto, su autor juega con una noción todavía “estrecha” de “inconsciente”: donde por ello se entiende el conjunto de las representaciones reprimidas, de modo que lo no reprimido tiende a identificarse con el preconscious, al que en ocasiones se refiere como “inconsciente en sentido descriptivo”. El progresivo convencimiento del carácter íntimo de la relación del deseo inconsciente con la fantasía, que constituye su realidad, obligará a revertir los términos. Freud lo expone como una suerte de “descubrimiento” que despierta su “sorpresa” en el ejercicio de la clínica:

Habremos además de tener en cuenta que la “activación” de esta escena (evito intencionadamente emplear la palabra “recuerdo”) provoca los mismos efectos que si fuera un suceso reciente. La escena actúa *a posteriori* (*nachträglich*), sin haber perdido nada de su lozanía en el intervalo entre el año y medio y los cuatro años⁷⁵².

Se trata de una observación hecha en el caso de *El hombre de los lobos*, al respecto de la conservación de la escena primordial y la forma de recordarla. Este matiz insertado entre paréntesis introduce una distinción condenada a revolucionar la teoría psicoanalítica: si hasta ahora se decía que el histérico había enfermado de “reminiscencias”, ahora deberá reconocer que se ha hablado, cuando menos, impropriamente. Precisamente la “reminiscencia” es lo que le falta al enfermo nervioso

aprendizaje.

⁷⁵² 1918, *HL*, BN 1963. «Ferner werden wir uns vorhalten, daß die Aktivierung dieser Szene (ich vermeide absichtlich das Wort: Erinnerung) dieselbe Wirkung hat, als ob sie ein rezentes Erlebnis wäre. Die Szene wirkt nachträglich und hat unterdes, in dem Intervall zwischen 17a und 4 Jahren, nichts von ihrer Frische eingebüßt» (GW 71).

que padece, sin saberlo, bajo su síntoma. La tarea del analista es la que contribuye a convertir esa potencia activa inconsciente en recuerdo.

Dice Kierkegaard en *La repetición* que «... Repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. Porque lo que se recuerda es algo que fue, y en cuanto tal se repite en sentido retroactivo. La auténtica repetición, suponiendo que sea posible, hace al hombre feliz, mientras el recuerdo lo hace desgraciado, en el caso, claro está, de que se conceda tiempo suficiente para vivir y no busque, apenas nacido, un pretexto para evadirse nuevamente de la vida, el pretexto, por ejemplo, de que ha olvidado algo»⁷⁵³. El recuerdo, o más específicamente su verbalización, heredará el poder casi mágico que otrora tuviera la catarsis hipnótica.

Para remitirnos al texto donde Freud realiza estos descubrimientos debemos remitirnos a 1914 (*Recuerdo, repetición, elaboración*). Hasta entonces, la repetición es, para el psicoanalista, una noción clínica específica de la neurosis obsesiva. Ocupa el lugar, dentro de la patología, que equivaldría con el síntoma para la enfermedad histérica: «En otra afección neurótica –la neurosis obsesiva– quedan sujetos los pacientes a la penosa ejecución de un ceremonial sin sentido aparente, constituido por la repetición de actos totalmente indiferentes, tales como los de lavarse o vestirse, la obediencia a preceptos insensatos o la observación de misteriosas inhibiciones. Para la labor psicoanalítica constituyó un triunfo llegar a demostrar que todos estos actos obsesivos, hasta los más insignificantes, poseen pleno sentido y reflejan por medio de un material indiferente los conflictos de la vida, la lucha entre las tentaciones y las coerciones morales ... La investigación analítica ha demostrado aquí que tales afectos se hallan perfectamente justificados, correspondiendo a reproches basados, por lo menos, en una *realidad psíquica*»⁷⁵⁴.

⁷⁵³ KIERKEGAARD (1843: 27).

⁷⁵⁴ 1913, *IP*, BN 1856. «Bei einer anderen neurotischen Affektion, der Zwangsneurose, verfallen die Kranken einem peinlich gehandhabten, anscheinend sinnlosen Zeremoniell, das sich in der Wiederholung und Rhythmierung der gleichgültigsten Handlungen, wie Waschen, Ankleiden, oder in der Ausführung unsinniger Vorschriften, in der Einhaltung rätselhafter Verbote äußert. Es war geradezu ein Triumph der psychoanalytischen Arbeit, als es ihr gelang nachzuweisen, wie sinnvoll all diese Zwangshandlungen sind, selbst die unscheinbarsten und geringfügigsten unter ihnen, wie sie die Konflikte des Lebens, den Kampf zwischen Versuchungen und moralischen Hemmungen ... dafür am indifferenten Material widerspiegeln ... Die analytische Untersuchung hat hier gezeigt, daß die Affekte voll berechtigt sind, indem sie Vorwürfen entsprechen, denen wenigstens psychische Realität zugrunde liegt» (GW 399-400).

La repetición en la transferencia se reconoce como un efecto de la *resistencia* a la cura: «Cuanto más intensa es la resistencia, más ampliamente quedará sustituido el recuerdo por la acción (repetición) ... cuando en el curso ulterior del análisis se hace hostil o muy intensa esta transferencia, el recuerdo queda sustituido en el acto por la repetición, y a partir de este momento, las resistencias van marcando la sucesión de las repeticiones. El enfermo extrae del arsenal del pasado las armas con las cuales se defiende contra la continuación de la cura y de las cuales hemos de ir despojándole poco a poco»⁷⁵⁵.

Con la adición de la repetición en la transferencia, Freud dice haber “completado y unificado nuestra teoría”⁷⁵⁶. Pero con ello la técnica ha recibido una lectura muy precisa: «Poco a poco vamos atrayendo a nosotros cada uno de los elementos de esta enfermedad y haciéndolos entrar en el campo de acción de la cura, y mientras el enfermo los va viviendo como algo real, vamos nosotros practicando en ellos nuestra labor terapéutica, consistente, sobre todo, en la referencia del pasado»⁷⁵⁷. Es decir, la interpretación del analista traduce ahora en un sentido muy preciso: lo repetido (actual) lo lleva a recuerdo (pasado). La clínica es leída entonces bajo el aspecto de una *temporización*.

La “unificación” de la teoría le ha dado un vuelco a la noción de resistencia. Se ve que a partir de este momento Freud evita hablar de represión. La recuperación del olvido no se hace sobre la nada sino sobre la reformulación, la elaboración de lo que retorna siguiendo el modelo neurótico, en concreto, el de los rituales de la neurosis obsesiva.

La razón de que no pueda llevar a término esta modificación, que supondría la completa traducción de un fenómeno sin embargo corriente al lenguaje específico y técnico del psicoanálisis, tiene su causa en la particular preocupación freudiana por entender lo inconsciente como reprimido, cuya importancia ya explicamos, a su vez, en el

⁷⁵⁵ 1914, *RRE*, BN 1685 (lig. modificada). «Je größer der Widerstand ist, desto ausgiebiger wird das Erinnern durch das Agieren (Wiederholen) ersetzt sein ... wird aber im weiteren Verlaufe diese Übertragung feindselig oder überstark und darum verdrängungsbedürftig, so tritt sofort das Erinnern dem Agieren den Platz ab. Von da an bestimmen dann die Widerstände die Reihenfolge des zu Wiederholenden. Der Kranke holt aus dem Arsenal der Vergangenheit die Waffen hervor, mit denen er sich der Fortsetzung der Kur erwehrt, und die wir ihm Stück für Stück Entwinden müssen» (GW 130-1).

⁷⁵⁶ *Op. cit.*, BN 1685-6. «daß wir mit der Hervorhebung des Zwanges zur Wiederholung keine neue Tatsache, sondern nur eine einheitlichere Auffassung gewonnen haben» (GW 131).

⁷⁵⁷ *Op. cit.*, BN 1686. «Stück für Stück dieses Krankseins wird nun in den Horizont und in den Wirkungsbereich der Kur gerückt, und während der Kranke es als etwas Reales und Aktuelles erlebt, haben wir daran die therapeutische Arbeit zu leisten, die zum guten Teile in der Zurückführung auf die Vergangenheit besteht» (*Ibid.*).

capítulo anterior. Pero es éste un tema al que todavía no nos conviene desviarnos. Dejemos simplemente la alusión al “descubrimiento” operado por Freud a partir de 1914 y al cambio que el mismo habría de significar para la tópica freudiana:

el analizado no *recuerda* nada de lo olvidado o reprimido, sino que lo *vive de nuevo*. No lo reproduce como recuerdo, sino como acto; lo *repite* sin saber, naturalmente, que lo repite.

Por ejemplo: el analizado no cuenta que recuerda haberse mostrado rebelde a la autoridad de sus padres, sino que se conduce en esta forma con respecto al médico. No recuerda que su investigación sexual infantil fracasó, dejándole perplejo, sino que produce una serie de sueños complicados y ocurrencias confusas y se lamenta de que nada se sale bien y de que su destino es no conseguir jamás llevar a buen término una empresa. No recuerda haberse avergonzado intensamente de ciertas actividades sexuales y haber temido que los demás las descubriesen, sino que se avergüenza del tratamiento a que ahora se encuentra sometido y procura mantenerlo secreto, etc.

Sobre todo, no dejará de iniciar la cura con tal repetición.⁷⁵⁸

Este “descubrimiento” repercute directamente, no solo en la clínica, abocada a partir de ahora a habérselas menos con el paciente y con su palabra que con la transferencia, sino también en la concepción del inconsciente como tal. Ahondará sobre el tema en la *Introducción al narcisismo*, pero ahora podemos avanzar un silogismo sencillo: si el yo actúa conforme a lo que el individuo reprime, quiere decirse que el inconsciente esquivo la represión más allá de su palabra, y del contenido de esta. De esta manera se verá obligado a aceptar la existencia de un inconsciente en el yo, o lo que es lo mismo, de un “inconsciente no reprimido”.

⁷⁵⁸ *Op. cit.*, BN 1684-5. «der Analysierte erinnere überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er agiere es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er wiederholt es, ohne natürlich zu wissen, daß er es wiederholt. / »Zum Beispiel: Der Analysierte erzählt nicht, er erinnere sich, daß er trotzig und ungläubig gegen die Autorität der Eltern gewesen sei, sondern er benimmt sich in solcher Weise gegen den Arzt. Er erinnert nicht, daß er in seiner infantilen Sexualforschung rat- und hilflos stecken geblieben ist, sondern er bringt einen Haufen verworrener Träume und Einfälle vor, jammert, daß ihm nichts gelinge, und stellt es als sein Schicksal hin, niemals eine Unternehmung zu Ende zu führen. Er erinnert nicht, daß er sich gewisser Sexualbetätigungen intensiv geschämt und ihre Entdeckung gefürchtet hat, sondern er zeigt, daß er sich der Behandlung schämt, der er sich jetzt unterzogen hat, und sucht diese vor allen geheim zu halten usw. / »Vor allem beginnt er die Kur mit einer solchen Wiederholung» (GW 129-30).

Pero si tal descubrimiento “unifica” la teoría, será que no se trataba de un tema tan novedoso, aunque fuera inesperado. Por el contrario, debemos afirmar con Ricoeur que: « se hablaba ya de la repetición en la época de *La interpretación de los sueños*, cuando el análisis descubría bajo los disfraces oníricos “nuestros más viejos deseos”, “el deseo indestructible”; y vuelve a expresarse la repetición en todos los retornos, sublimes o no, al narcisismo»⁷⁵⁹.

Debemos preservar la vista sobre la relación análoga que se da entre el fenómeno de la repetición y el deseo como había sido concebido hasta ahora, es decir bajo el auspicio de la represión. Desde el momento en que la realidad del deseo nos remite a una “escena” a la que señala la fantasía⁷⁶⁰, no otra cosa elabora el fenómeno de la repetición: *crea* una escena, en la cual el sujeto *representa* (o juega: *er spielt*) un papel.

En *Más allá del principio del placer* (1920), muestra que el carácter simbólico del deseo está ya en la “pulsión originaria” de “volver atrás” (“la primera pulsión: la de volver a lo inanimado”⁷⁶¹): «... La pulsión reprimida no cesa nunca de aspirar a su total satisfacción, que consistiría en la repetición de un satisfactorio suceso primario. Todas las formaciones sustitutivas o reactivas, y las sublimaciones, son insuficientes para hacer cesar su permanente tensión. De la diferencia entre el placer hallado y el exigido surge el factor impulsor, que no permite la detención en ninguna de las situaciones presentes, sino que, como dijo el poeta, “tiende, indomado, siempre hacia adelante” (*Fausto*, I). El camino hacia atrás, hacia la total satisfacción, es siempre desplazado por las resistencias que mantienen la represión, y de este modo no queda otro remedio sino avanzar en la dirección evolutiva que permanece libre, aunque sin esperanza de dar fin al proceso y poder alcanzar la meta»⁷⁶².

⁷⁵⁹ RICOEUR (1965: 395-6).

⁷⁶⁰ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “Fantasma”.

⁷⁶¹ 1920, *MPP*, BN 2526, GW 40.

⁷⁶² *Op. cit.*, BN 2528, lig. modificada. «Der verdrängte Trieb gibt es nie auf, nach seiner vollen Befriedigung zu streben, die in der Wiederholung eines primären Befriedigungserlebnisses bestünde5 alle Ersatz-, Reaktionsbildungen und Sublimierungen sind ungenügend, um seine anhaltende Spannung aufzuheben, und aus der Differenz zwischen der gefundenen und der geforderten Befriedigungslust ergibt sich das treibende Moment, welches bei keiner der hergestellten Situationen zu verharren gestattet sondern nach des Dichters Worten „ungebändigt immer vorwärts dringt“ (Mephisto im „Faust“, I, Studierzimmer). Der Weg nach rückwärts, zur vollen Befriedigung, ist in der Regel durch die Widerstände, welche die Verdrängungen aufrecht halten, verlegt und somit bleibt nichts anderes übrig, als in der anderen, noch freien Entwicklungsrichtung fortzuschreiten, allerdings ohne Aussicht, den Prozeß abschließen und das Ziel erreichen zu können» (GW 44-5).

Pero hagamos valer nosotros un lugar donde el hecho de entender “inconsciente” como “reprimido” aún le permite a Freud comprender la teoría de los *revenants*. Este lugar, evidentemente, es el sueño: simplemente como muestra de que lo repetido ya se hallaba allí. Lo que sucede propiamente en el sueño es el retorno encubierto de lo infantil reprimido. De hecho, lo reprimido es por antonomasia lo infantil, o esto es al menos lo que la teoría histórica de Freud deja translucir en la noción de fantasía inconsciente⁷⁶³. El fenómeno que enlaza ambas preocupaciones es, de nuevo, el de la *regresión*: “Hemos opinado que esta regresión es siempre un efecto de la resistencia”, dice Freud, “que se opone al avance de la idea hasta la conciencia por el camino normal, y de la atracción simultánea que los recuerdos sensoriales dados ejercen sobre ella”⁷⁶⁴.

Ya hemos visto en otro momento el valor que la resistencia podía tener para la interpretación, lo que nos la vinculaba a la noción de censura. Otra forma de entender esta “regresión” aparece además en este caso ligada a la noción de transferencia (de las representaciones reprimidas): el “material” inconsciente, de naturaleza infantil pero con una carga muy importante de energía acumulada, trata de “salir a la luz” (realizarse), y la manera de llevarse esto a cabo consiste en la conexión con lo presente, actual, pero trivial. «*el deseo consciente sólo se constituye en estímulo del sueño cuando consigue despertar un deseo inconsciente de efecto paralelo con el que reforzar su energía ... tales deseos inconscientes se hallan siempre en actividad y dispuestos siempre a conseguir una expresión en cuanto se les ofrece ocasión para aliarse con un sentimiento procedente de lo consciente y transferirle su mayor intensidad*»⁷⁶⁵.

De manera análoga, bien que invirtiendo los términos, funcionaba la distinción entre “causa específica” (cualitativamente eficiente) y “causa vulgar” que Freud planteaba para explicar la etiología sexual de las neurosis en 1895. En este caso la causa específica era la

⁷⁶³ También para el síntoma histórico valdría todo lo que a este respecto digamos del sueño. En este sentido, remitir el sueño a lo infantil, o sea a lo inconsciente, es específicamente tratarlo a la luz de su componente de síntoma.

⁷⁶⁴ 1900, *IS*, BN 679. «Wir haben gemeint, diese Regression sei wohl überall, wo sie vorkommt, eine Wirkung des Widerstands, der sich dem Vordringen des Gedankens zum Bewußtsein auf dem normalen Wege entgegensetzt, sowie der gleichzeitigen Anziehung, welche als sinnesstark vorhandene Erinnerungen auf ihn ausüben» (GW 553).

⁷⁶⁵ *Op. cit.*, BN 681-682. «*daß der bewußte Wunsch nur dann zum Traumerreger wird, wenn es ihm gelingt, einen gleichlautenden unbewußten zu wecken, durch den er sich verstärkt. Diese unbewußten Wünsche betrachte ich ... als immer rege, jederzeit bereit, sich Ausdruck zu verschaffen, wenn sich ihnen Gelegenheit bietet, sich mit einer Regung aus dem Bewußten zu alliiieren, ihre große Intensität auf deren geringere zu übertragen*» (GW 558).

cualitativamente relevante, o sea, la que elegía la neurosis, el modo de enfermar; mientras que la suma total de energía que se necesitaba para, excediendo la capacidad de acumulación de cada organismo, provocar la enfermedad, solía tener más que ver con las causas vulgares, con “otros factores” ajenos a la etiología precisa de la enfermedad. En este otro caso planteado por Freud, el sueño tiene su causa específica, pues es el objetivo de la interpretación, en el deseo inconsciente dotado de mayor carga dinámica; mientras que los azares de la vida cotidiana, los pequeños deseos diarios, sirven para despertar aquel otro monstruo que es el inconsciente deseante, hambriento de representaciones. En aquel caso Freud se atenía a valores meramente cuantitativos de cara a los “otros factores” que intervenían en esta peculiar producción de lo inconsciente que es también la neurosis, mientras que en el caso del sueño los mismos pierden de un lado (el económico-dinámico) lo que parece que ganan del otro (el cualitativo): pues los azares cotidianos, las “causas vulgares”, son perfectamente necesarios para comprender el modo de representación que elige para su deseo lo inconsciente.

Y aquí nos aparece una nueva tesis: que *el deseo inconsciente elige otros deseos para representarse a través de ellos*. Esto podría extender su validez más allá de las paredes del sueño, y como consecuencia cabría entender los deseos “vulgares”, diarios, adultos, como ya *per se* “causados” por aquellos otros deseos de carácter infantil que han quedado anclados en lo inconsciente. La vida entera adulta sería una *repetición* de la vida inconsciente-infantil, y el deseo consciente adulto la consiguiente repetición de otro deseo indómito y desconocido –prohibido: inconsciente en el pleno sentido de la palabra. Lo inconsciente (el deseo *ídem*) nos domina así; esta es la manera como él elige por nosotros y adelanta los personajes y las escenas de nuestra trama.

6.3. La transferencia y el amor

6.3.1. El amor de transferencia

Es la fantasía la que sitúa la repetición en el conjunto de los fenómenos vinculados a la interpretación de los sueños y, de este modo, se yergue como el fundamento que otorga la unidad reivindicada por la obra freudiana. Toda la temática psicoanalítica vuelve a caer del lado de la *realización de deseos*, si es que en algún momento había dejado de hacerlo, y el deseo propiamente dicho se convierte, con toda su legitimidad, en el objeto propio del psicoanálisis. Las “formaciones del inconsciente”, o sea, las producciones de *su* sujeto, no son otra cosa que su puesta en movimiento, o sea, su *realización*, o sea, su *interpretación* y tentativa de cumplimiento. Laplanche y Pontalis distinguen así como rasgo esencial de la fantasía su carácter *estructurante*: «todo el conjunto de la vida del sujeto aparece como modelado, arreglado por lo que podría denominarse ... *una fantasmática*»⁷⁶⁶. En base a esta caracterización, le corresponden varios rasgos:

1. el contenido de las fantasías está compuesto de “escenificaciones”
2. en las que el sujeto está siempre presente,
3. lo representado no es un objeto,
4. es la respuesta del sujeto a “operaciones defensivas” y
5. tales defensas muestran que “lo *prohibido* se encuentra siempre presenta en la proposición misma del deseo”.

El lugar donde a Freud le es dado conocer, pues, lo inconsciente fantasmático es a lo que dará el nombre de “transferencia”. El término viene a reproducir lo paradójico o aun imposible de esa manifestación de las representaciones inconscientes en la conciencia que conocemos a partir del capítulo VII de *La interpretación de los sueños*. La importancia que tiene para la comprensión de la transferencia la noción de “fantasía” (*Phantasie*)

⁷⁶⁶ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “Fantasma”.

estriba en que construye toda la relación analítica como una escena en la cual se “repiten” los mismos arquetipos que Freud puede considerar globalmente bajo la luz de la represión, o su equivalente terapéutico: la represión.

La incidencia de la transferencia terapéutica debe ser interpretada en la senda a la que conduce la progresiva psicologización de la realidad que opera el deseo inconsciente. De este modo se entiende que también la consulta tiene su propio “deseo”, y cabe interpretar lo que allí ocurre en los términos de una neurosis. A esto es a lo que se refiere Freud cuando crea el modernismo “neurosis de transferencia”, (*Übertragungsneurose*), o sea, el tipo de neurosis “en la cual tienden a organizarse las manifestaciones de transferencia”⁷⁶⁷. El médico se descubre en un escenario. La teatralidad del inconsciente se ha apoderado de la relación terapéutica y al analista le corresponde indagar en esa situación de la cual él ahora se sabe partícipe, no de cualquier modo, sino de la manera en que su analizado ha decidido hacerlo partícipe. Ningún análisis puede tener inicio sin que se advierta la siguiente prerrogativa: que todo comienza en la medida en que el médico se ha convertido en uno de los “objetos” de la neurosis del paciente.

la neurosis de transferencia, que constituye el verdadero objeto de estudio del psicoanálisis, continúa siendo el resultado de un conflicto entre el *yo* y el revestimiento libidinosos del objeto.⁷⁶⁸

En un principio, la transferencia “neurótica” (o neurosis de transferencia o transferencia terapéutica) hablaba de aquel enamoramiento de cuya causación se había sentido Breuer injustamente responsable: sobre la base de la realización de deseos, y el contenido indiscutiblemente sexual que esta acogía en la histeria, explicaba el fuerte deseo libidinoso de la paciente por el médico. En 1914 le dedica el ensayo sobre *El amor de transferencia*. Se plantea la pregunta de qué vuelve “ilegítimo” el amor así manifestado por la paciente: «En primer lugar hemos de sospechar que todo aquello que viene a perturbar la cura es una manifestación de la resistencia»⁷⁶⁹, y la transferencia

⁷⁶⁷ LAPLANCHE & PONTALI (1990)S, entrada “Neurosis de transferencia”.

⁷⁶⁸ 1920, *MPP*, BN 2534. «Insbesondere die Übertragungsneurose, das eigentliche Studienobjekt der Psychoanalyse, bleibt das Ergebnis eines Konflikts zwischen dem Ich und der libidinösen Objektbesetzung» (GW 56).

⁷⁶⁹ 1915, *AT*, BN 1691. «Vor allem gedenkt man des Verdachtes, daß alles, was die Fortsetzung der Kur

amorosa cumple esa exacta función. Como tal, la opción del médico debe ser la lucha contra aquella resistencia y el descubrimiento de las referencias infantiles que repite en su actual manifestación.

La intersubjetividad analítica nace de este enfrentamiento entre la subjetividad de la paciente y la del médico. Freud desgrana algunas de las ventajas generales que encuentra la enferma en su enamoramiento. Primero los factores que aparecerían en cualquier enamoramiento: «la tendencia de la paciente a comprobar el poder de sus atractivos, su deseo de quebrantar la autoridad del médico, haciéndole descender al puesto de amante, y todas las demás ventajas que trae consigo la satisfacción amorosa»⁷⁷⁰; luego las que tienen que ver con la resistencia: «que haya utilizado la declaración amorosa para poner a prueba al severo analítico, que, de mostrarse propicio a abandonar su papel, habría recibido en el acto una dura lección»⁷⁷¹. De este modo, Freud interpreta todo el tiempo la reacción de la paciente enamorada en los términos de una “venganza” que pretende reconstruir el dominio perdido. Así, después de analizar la alternativa de opciones que se le presenta al médico para reaccionar, opta por la opción más estratégica: «no debemos apartarnos un punto de la neutralidad (*Indifferenz*) que nos procura el vencimiento de la transferencia recíproca»⁷⁷². Lo principal es que el médico adopte la actitud subjetiva de dominarse a sí mismo para luchar contra el peligro de la contratransferencia; de otro modo: ser absorbido por las intenciones de la neurosis del enfermo.

Ya tenemos reunida al completo la estrategia freudiana: primero “conservamos la transferencia amorosa, pero la tratamos como algo irreal”, es decir, como lo que tiene de activación de la fantasía inconsciente y repetición de sus objetos y tendencias infantiles; para referirla precisamente a estos “orígenes inconscientes”, siempre guardándonos de que damos “la impresión de hallarnos asegurados contra toda tentación”. El resultado de la labor analítica así seguida nos permitirá al fin “comunicar francamente todas las

stört, eine Widerstandsäußerung sein mag» (GW 310).

⁷⁷⁰ *Ibid.* «das Bestreben der Patientin, sich ihrer Unwiderstehlichkeit zu versichern, die Autorität des Arztes durch seine Herabsetzung zum Geliebten zu brechen und was sonst als Nebengewinn bei der Liebesbefriedigung winkt» (GW 310-1).

⁷⁷¹ *Ibid.* «daß er gelegentlich die Liebeserklärung als Mittel benützt, um den gestrengen Analytiker auf die Probe zu stellen, worauf er im Falle seiner Willfährigkeit eine Zurechtweisung zu erwarten hätte» (GW 311).

⁷⁷² *Op. cit.*, BN 1692 «Ich meine also, man darf die Indifferenz, die man sich durch die Niederhaltung der Gegenübertragung erworben hat, nicht verleugnen» (GW 313).

fantasías de su deseo sexual” y nos mostrará de este modo “el camino que ha de conducirnos a los fundamentos infantiles de su amor”⁷⁷³.

La lucha con la resistencia sigue vigente, pero ya no es una lucha con la palabra. Ni siquiera a favor de la palabra, como se pudiera argumentar desde la prevalencia del significante en Lacan. Se ha producido una transformación radical de la situación analítica que convierte al médico en parte de una representación. La lucha contra las resistencias se lleva a cabo dentro del psiquismo del paciente porque la “transferencia recíproca” supone el investimento de toda la escena analítica por parte de la fantasía inconsciente del sujeto.

Otro término, *a favor* del que se lucha, debe salir a la palestra. El analista aprovecha la intensificación del amor en la que distingue la resistencia como “energía” o “suplemento” de la cura. El analista debe ser capaz de convertir la relación médico-paciente en una suerte de “amor verdadero”, en la que se den las condiciones que a este lo caracterizan:

Una mujer realmente enamorada anhelaría obtener la curación completa para alcanzar un mayor valor a los ojos del médico y preparar la realidad en la que poder desarrollar ya libremente su inclinación amorosa. Pero, en lugar de todo esto, la paciente se muestra caprichosa y desobediente; ha dejado de interesarse por el análisis y seguramente de creer en las afirmaciones del médico.⁷⁷⁴

Ahora, bajo el nuevo auspicio de la fantasía inconsciente y las observaciones clínicas acerca de la repetición, la neurosis de transferencia invoca un muy diferente sentido: es una “invitación” del paciente a que el médico también participe de las fantasías que se están poniendo en acto. El médico, como el yo de la nueva tópica, deberá ser capaz de tomar las riendas de la situación.

⁷⁷³ *Op. cit.*, BN 1693, GW 314-5.

⁷⁷⁴ *Op. cit.*, BN 1694. «Eine wirkliche Verliebtheit würde die Patientin gefügig machen und ihre Bereitwilligkeit steigern, um die Probleme ihres Falles zu lösen, bloß darum, weil der geliebte Mann es fordert. Eine solche würde gern den Weg über die Vollendung der Kur wählen, um sich dem Arzte wertvoll zu machen und die Realität vorzubereiten, in welcher die Liebesneigung ihren Platz finden könnte. Anstatt dessen zeige sich die Patientin eigensinnig und ungehorsam, habe alles Interesse für die Behandlung von sich geworfen und offenbar auch keine Achtung vor den tief begründeten Überzeugungen des Arztes» (GW 315-6).

6.3.2. *El amor y lo infantil*

Freud menciona como fuente para la teoría de la libido las observaciones acerca de: i) los niños; ii) los pueblos primitivos, y en especial de la magia. Son especialmente estos modelos los que convencen al investigador de una “investidura original del yo” que solo de forma secundaria se cede a los objetos externos, aunque matiza que “considerada en su fondo, ella persiste”. Es esta persistencia la que habla del carácter primario del narcisismo, que impone su lógica propia a los destinos de su inversión. El ejemplo paradigmático de los mismos procesos en la vida adulta moderna lo encuentra Freud en el enamoramiento (de donde debemos extraer su vínculo con el amor de transferencia). Como consecuencia hablará de los conceptos doblados de “libido yoica”, por un lado y “libido de objeto”, que designa a la tradicional “libido”, por el otro. Freud quiere mostrarse precavido respecto al origen extrapsíquico o pre-pulsional de esta equiparación de la energía de inversión yoica como elemento libidinoso, “pues podría tratarse de una energía psíquica indiferente, que sólo se convirtiese en libido en el momento de invertir el objeto”⁷⁷⁵. Pone así las bases de la futura distinción entre Eros y pulsión de muerte, pero sin atreverse a formularlo todavía en estos términos:

Puede ser también que la energía sexual, la libido, no sea, allá en el fondo, más que un producto diferencial de la energía general de la psique. Pero tal afirmación no tiene tampoco gran alcance. Se refiere a cosas tan lejanas de los problemas de nuestra observación y tan desconocidas, que se hace tan ocioso discutirla como utilizarla.⁷⁷⁶

Pese a ello, Freud prefiere seguir adelante con la distinción. El narcisismo es el estado de conformación original del yo y, así lo característico del niño. En cierto momento, el adulto pierde ese narcisismo que pretenderá recuperar a través del enamoramiento, según dos tipos prototípicos: de un lado el enamoramiento “masculino”,

⁷⁷⁵ 1914, *IN*, BN 2020, GW 143.

⁷⁷⁶ *Ibid.* «Es mag dann sein, daß die Sexualenergie, die Libido – im tiefsten Grund und in letzter Ferne – nur ein Differentierungsprodukt der sonst in der Psyche wirkenden Energie ist. Aber eine solche Behauptung ist nicht belangreich. Sie bezieht sich auf dinge, die bereits so weit weg sind von den Problemen unserer Beobachtung und so wenig Kenntnisisinhalt haben, daß es ebenso müßig ist, sie zu bestreiten, wie sie zu verwerten» (GW 144).

podríamos decir, que consiste en un vaciamiento de la carga libidinal del yo y su entrega en el objeto amado. Mediante esta inversión el objeto deviene idealizado, y el sujeto, el yo, sufre como sufre bajo la vigilancia del idealizado superyó. El enamoramiento “femenino”, porque responde al esquema de la *femme fatale* (aunque Freud se muestra cauto y afirma que ambos tipos de enamoramiento son susceptibles de ser experimentados tanto por hombres como por mujeres –llegando a reconocer incluso el aspecto ofensivo que de lo contrario podrían tener estas formulaciones: “nada más lejos de mí, en esta pintura de la vida amorosa femenina, que la tendencia a menospreciar a la mujer”). En este caso, la mujer responde de la “atrofia” impuesta por la sociedad en lo que refiere a sus capacidades para elegir objeto retrotrayendo la libido sobre sí misma, generando una complacencia que es del mayor atractivo, dice, para los hombres (especialmente para el hombre anteriormente descrito). Su amor no aspira a amar, sino a ser amado.

Vemos cómo el modelo del egoísmo nietzscheano está relacionado con el de la mujer narcisista: un egoísmo que *crea ego*, y que por lo tanto supone su previa crítica; el carácter ilusorio (con Lacan, “imaginario”) de su existencia. A las referidas hasta ahora hay que añadir un tercer tipo de “enamoramiento”, dicho sin propiedad. Se trata del amor de los padres por el hijo. De este dice Freud que incluso conmueve a las mujeres narcisistas. Consiste en una proyección del propio narcisismo, que en su exteriorización se convierte en “pleno amor de objeto”. Ello se debe a que el niño se convierte en el heredero del narcisismo primario de los padres, y así recibe las características que lo convierten en un *superhombre*: «La vida ha de ser más fácil para el niño que para sus padres. No debe estar sujeto a las necesidades reconocidas por ellos como supremas de la vida. La enfermedad, la muerte, la renuncia al placer y la limitación de la propia voluntad han de desaparecer para él, y las leyes de la naturaleza, así como las de la sociedad, deberán detenerse ante su persona. Habrá de ser de nuevo el centro y el nódulo de la creación»⁷⁷⁷. Literalmente: “el núcleo (*Kern*) de la creación”. Esta vinculación entre el

⁷⁷⁷ *Op. cit.*, BN 2027. «Das Kind soll es besser haben als seine Eltern, es soll den Notwendigkeiten, die man als im Leben herrschend erkannt hat, nicht unterworfen sein. Krankheit, Tod, Verzicht auf Genuß, Einschränkung des eigenen Willens sollen für das Kind nicht gelten, die Gesetze der Natur wie der Gesellschaft vor ihm haltmachen, es soll wirklich wieder Mittelpunkt und Kern der Schöpfung sein» (GW 157).

narcisismo originario y el amor parental se consuman en la expresión “*his majesty the baby*”⁷⁷⁸. El hijo se convierte así en esa “isla afortunada” profetizada por Zaratustra⁷⁷⁹:

Eres joven y anhelas hijo y matrimonio. Pero te pregunto: ¿eres tú esa persona a la que le *está permitido (darf)* querer un hijo?

Algún día debéis amar por encima de vosotros mismos (*über euch hinaus*: allende). ¡Así que *aprended* a amar, primero! Y para ello debéis beber del amargo cáliz de vuestro amor.⁷⁸⁰

La “cosa” tiene que ver ahora con un juego de reciprocidades entre narcisismo, identidad y “(existencia)”: todo ello es lo que se resuelve en la teoría freudiana del amor. El paréntesis que “encierra” a la existencia quiere significar que en todo momento se trata de la reducción, deconstrucción crítica del existir en el terreno de lo imaginario, para con ello posibilitar (prosiguiendo junto a Lacan) que despliegue su subjetividad, por fin, en el imperio de la Ley que lo domeña: porque lo que le “está permitido” no viene “regulado” sino por lo simbólico⁷⁸¹, pues «... incluso vuestro mejor amor no es más que una parábola encendida y una brasa doliente. Es una antorcha que os debe alumbrar hacia caminos más altos»⁷⁸².

Es porque cabe este planteamiento que tiene sentido afirmar, una y otra vez, la relación entre el pensamiento de Freud y el de Nietzsche. En ambos casos no se trata sino de la conformación de un “sujeto”; sujeto particular porque ha sido criticado hasta llegar a su “desfallecimiento” (el lacaniano “*fading*”), pero al que a su vez se lo debe afirmar con el objeto de que supere o ponga las bases para su “superación” (*Überwindung*); de otro modo: la superación de esta existencia en la ilusión (la de *ser* un sujeto con identidad propia y la consecuente “certeza de sí”). Por lo tanto, hay crítica, incluso deconstrucción, pero no renuncia. Lo que se propone es una efectiva *inversión* del esquema “platónico” de

⁷⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁷⁹ NIETZSCHE (1883: 109-112).

⁷⁸⁰ *Op. cit.* «Du bist jung und wünschest dir Kind und Ehe. Aber ich frage dich: bist du ein Mensch, der ein Kind sich wünschen *darf?*» (90). «Über euch hinaus sollt ihr einst lieben! So *lernt* erst lieben! Und darum musstet ihr den bitteren Kelch eurer Liebe trinken» (92).

⁷⁸¹ *Cf. infra*, epígrafe 8.2 (p. 475 ss.).

⁷⁸² «Aber auch noch eure beste Liebe ist nur ein verzücktes Gleichniss und eine schmerzhaftige Gluth. Eine Fackel ist sie, die euch zu höheren Wegen leuchten soll» (NIETZSCHE 1883: 92).

la subjetividad, al afirmar que, en todo caso, la existencia es algo que se “viene resolviendo” en el futuro. Pero solo a él (a este sujeto al que, “pese a todo”, no se renuncia) le corresponde dejar de “creer” en su existencia para comenzar a producirla. Se sustituye, de este modo, lo sustantivo del existir por su condición de “proceso” (*Vorgang*), noción muy querida a Freud y que nos permitirá por fin aproximarnos a ese concepto que otros autores han traducido por “devenir”: *werden*, literalmente “llegar a ser” –con Nietzsche, y ahora también con Freud, “el que ya se es”⁷⁸³.

6.3.3. La pulsión: del autorerotismo al amor de objeto

La metapsicología marca a la pulsión como su concepto central. El uso habitual de la noción de pulsión a partir de los *Tres ensayos...* hace de la “organización sexual del psiquismo” su objeto “preponderante”⁷⁸⁴. Freud la describió como una “fuerza psíquica”. Se apoya en las comparaciones biológicas, preocupado por la apariencia científica de su disciplina. La pulsión no es biológica, solo la zona erógena es “corporal”. Además, como hemos dicho, solo se conoce por sus fines. Todo ello puede hacer de la pulsión un “concepto límite” entre lo psíquico y lo somático.

La pulsión “nace en la historia”, en el sentido en que es un “compuesto” de elementos que la preceden. Refuerza la labor del analista como arqueólogo, o más bien “historiador” del psiquismo. En este sentido, Freud distingue dos tipos de pulsiones: las sexuales y las parciales, a las que también se refiere como “genitales” “pregenitales”, que corresponden a las distintas zonas erógenas. La perspectiva “erógena” de la pulsión conecta de forma directa con los intereses del principio del placer, pues «El fin de la pulsión [su representación] es el de llevar la satisfacción y rebajar así el nivel de la excitación cuya subida ha sido causa de displacer»⁷⁸⁵.

Pero lo decisivo está en el hecho de que la pulsión encuentra su objeto, inicialmente, en el propio cuerpo. En rigor, el primer objeto era la “persona”, o mejor, aquel elemento de ella que queda definida como “objeto sexual” en tanto interviene en la satisfacción de las pulsiones (de autoconservación). Se abre así cierta vía a la noción kleiniana de “objeto

⁷⁸³ Cf. *infra* epígrafe 9.3 (pp. 566-570).

⁷⁸⁴ DENIS (2003: 28).

⁷⁸⁵ *Op. cit.*, 31.

parcial”, en función de la cual las personas son reconocidas, a su vez parcialmente, o sea en tanto portadoras de ellos. Esta situación coincidiría en Freud con una fase anterior al complejo de Edipo, pero que a la vez debe entenderse que lo funda, al menos en función del retorno que se producirá después:

Cuando la primera de todas las satisfacciones sexuales estaba todavía vinculada con la ingestión de alimentos, la pulsión sexual tenía, en el pecho materno, un objeto sexual en el exterior del propio cuerpo. Solamente lo pierde más tarde, quizás precisamente en la época en que se hizo posible al niño formar la representación global de la persona a la cual pertenecía el órgano que le procuraba la satisfacción. Por regla general, la pulsión sexual deviene entonces autoerótica, y solamente una vez que se supera el tiempo de latencia, la relación original se restablece.⁷⁸⁶

Pero la superación de la necesidad es la que acaba por constituir una suerte de “primacía del órgano” a partir de la cual podemos hablar por primera vez del paso “del autoerotismo al amor de objeto”⁷⁸⁷. Así, en lugar de tener una “pulsión sexual en su conjunto”, Freud define en los *Tres ensayos...* un campo conformado por multitud de “pulsiones parciales” delimitadas, bien por sus objetos (las pulsiones propiamente erógenas), bien por sus fines⁷⁸⁸. Esta concepción se hace, a partir de este momento, indisociable de la comprensión freudiana de la sexualidad infantil, llegando a superponerse con el edipo y su universo adyacente (complejo de castración, envidia de pene, etc.). También sienta las bases desde las que Freud entiende que se hace posible toda sublimación⁷⁸⁹ y ofrecerá la explicación característica de las perversiones. Como el síntoma, la perversión será el resultado de un retorno, pero en este caso, a una fase determinada del desarrollo pulsional.

⁷⁸⁶ 1905, *TETS*, BN 1224-5; cit. DENIS (2003: 33). «Als die anfänglichste Sexualbefriedigung noch mit der Nahrungsaufnahme verbunden war, hatte der Sexualtrieb ein Sexualobjekt außerhalb des eigenen Körpers in der Mutterbrust. Er verlor es nur später, vielleicht gerade zur Zeit, als es dem Kinde möglich wurde, die Gesamtvorstellung der Person, welcher das ihm Befriedigung spendende Organ angehörte, zu bilden. Der Geschlechtstrieb wird dann in der Regel autoerotisch und erst nach Überwindung der Latenzzeit stellt sich das ursprüngliche Verhältnis wieder her» (GW 123).

⁷⁸⁷ DENIS (2003: 32), usando una expresión de Freud: *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna* (1908, *MSC*).

⁷⁸⁸ V. g. la “pulsión de dominio”, LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “Pulsión parcial”.

⁷⁸⁹ DENIS (2003: 35).

La pulsión parcial introducirá el narcisismo, en tanto este se comprende como la superación de la “perversidad polimorfa” inicial del niño. Además se asume la comprensión de la sexualidad en términos de “organización” (sexual), que ya no se puede confundir con la genitalidad. Por el contrario, la reclamación psicoanalítica en este punto es la de la pervivencia de estos estratos pregenitales que anteceden, fundan y se reproducen en diversas secuencias de la normalización de la sexualidad en torno a la organización genital y, finalmente, la elección de un objeto sexual más allá del propio cuerpo: primero en la propia persona, después en la homosexualidad y por último en una persona del sexo opuesto.

Habría que añadir unas últimas palabras acerca de la homosexualidad. Denis señala que Freud daba “a la corriente homosexual un gran valor”⁷⁹⁰, citando un fragmento del *Caso Schreber* en el que se describe la incidencia de esta fase para la sociabilidad y los sentimientos humanitarios y de camaradería del individuo. Lo importante es que estas “tendencias homosexuales no son, como se podría esperar, suprimidas o detenidas, sino simplemente desviadas de su objetivo sexual”. Las oscilaciones entre las distintas fases es un “rasgo característico del inconsciente” (*Hombre de los lobos*). Además en *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, explicaba que «toda fase de desarrollo anterior se mantiene al lado de la fase ulterior nacida de ella; la sucesión condiciona con ella una coexistencia»⁷⁹¹. No hacía falta que nos lo repitiera, en realidad es una implicación indispensable del funcionamiento regresivo del psiquismo inconsciente y de la pervivencia de lo infantil.

⁷⁹⁰ *Op. cit.*, 36.

⁷⁹¹ *Op. cit.*, 38.

6.3.4. *Libido, repetición y muerte*

Antes de marcharnos a analizar la concepción freudiana de la subjetividad en la investigación sobre el narcisismo y las relaciones transferenciales en *El yo y el ello*, analicemos en qué consiste esta “energía” vinculada con el amor que debe “someter” el analista.

La noción de “libido” no es uniforme en la obra freudiana, pero conserva siempre dos referencias: de un lado, el fin específicamente sexual⁷⁹², de otro, su carácter cuantitativo: «Libido es una expresión tomada de la teoría de la afectividad. Llamamos así la energía, considerada como una magnitud cuantitativa (aunque actualmente no pueda medirse), de las pulsiones que tienen relación con todo aquello que puede designarse con la palabra *amor*»⁷⁹³.

La libido se oponía en un principio a la pulsión de autoconservación, que más adelante fue sustituida por la de “pulsión del yo”. La terminología psicoanalítica se muestra ambigua a tal efecto, pero en *El malestar...* se hace un esfuerzo por asimilar la teoría de la libido a la de la realización de deseos. El problema estriba, como en todo lo que sigue a *Más allá...*, en la forma como el extremo destructivo de la recién descubierta dualidad pulsional había sido pasado por alto hasta este momento. Se da pie así a la otra gran diferencia que hay entre las dos tópicas, o los dos momentos de la teorización freudiana: la que gira en torno a la problemática del dualismo abierto entre eros y “pulsión de muerte”.

Pero esta revisión debe producir una transformación en el concepto de libido. Entendida en un principio como deseo erótico o sexual, se convierte en la noción que determina las relaciones del sujeto con el objeto. Y en efecto, surge la pregunta: si eros, o la pulsión libidinosa, parece coincidir *mutatis mutandis* con el Eros de la nueva dualidad, ¿cómo se explica que el otro gran oponente de este enfrentamiento cósmico haya podido pasar durante tanto tiempo inadvertido? Es entonces cuando la solución freudiana abre su espacio como tal al vínculo entre repetición y muerte: la muerte, dice Freud, es una fuerza

⁷⁹² LAPLANCHE & PONTALIS (1967), “Libido”.

⁷⁹³ 1921, *PM*, BN 2576-7. «Libido ist ein Ausdruck aus der Affektivitätslehre. Wir heißen so die als quantitative Größe betrachtete — wenn auch derzeit nicht meßbare — Energie solcher Triebe, welche mit all dem zu tun haben, was man als Liebe zusammenfassen kann» (GW 98).

“silenciosa”. La pulsión solo se deja conocer a través de sus representaciones, y estas se hacen evidentes en su referencia a la eroticidad.

Algo así debería deducirse de la posibilidad de retroceder en la dualidad pulsional hasta los correspondientes metapsicológicos expresados en el verso “hambre y amor”. Mientras que el principio del placer, según lo atestigua la realización de deseos, se conforma a la identidad de percepción, de otro modo, el retorno de la percepción y, en última instancia, la representación misma, el hambre era en el *Proyecto...* el estímulo para la superación de un “error” (*supra*, cap. 5) y, de este modo, el primer paso hacia la motilidad. Tal error pone por sí mismo un “más allá del principio del placer”, poniéndolo en la vía de un afuera al que es preciso recurrir.

Por ello «Cabe preguntarse si, al introducir, en *Más allá del principio del placer* ... el concepto de Eros como principio fundamental de las pulsiones de vida, tendencia de los organismos a mantener la cohesión de la substancia viva y a crear nuevas unidades, Freud no intentó encontrar también a nivel de un mito biológico la dimensión subjetiva y cualitativa inherente desde un principio a la noción de libido»⁷⁹⁴. Esto “subjetivo y cualitativo” que se opone a la muerte señala, a nuestro juicio, aquella tendencia a la identidad de percepción, al menos en la medida en que se ajusta a partir de la identidad de pensamiento, pero no solamente.

La libido señala objetos, envistiéndolos los distingue. A partir de este momento se produce una efectiva psicologización de la realidad de la que hemos hablado anteriormente. En última instancia, el propio yo se encuentra investido de esa libido que lo sitúa ante la realidad (en la medida en que la realidad es investida). La libido es el principio que, cuando menos, posibilita la representación, aunque solo sea en tanto que representación objetiva.

Hemos dicho que la muerte es aquello que no puede ser comprendido por el inconsciente. Ello evidencia la interpretación henryana de que el inconsciente es la vida, al menos en parte. Freud no hace en ningún momento la equiparación directa muerte-irrepresentable vs. vida-representación. La pulsión, en ambos casos, es lo incognoscible como tal y *solo se deja conocer por sus representaciones*: el modelo previo más cercano

⁷⁹⁴ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), “Libido”.

en la metapsicología no es el deseo, sino el afecto⁷⁹⁵. De hecho, si lo recordamos, el deseo era pura representación vinculada a un afecto, diríamos que cualquiera. La representación se establece casi por “azar” en la medida en que anuda al afecto a una percepción con la que no tiene por qué tener más vínculo que la mera coexistencia. El inconsciente no conoce de causalidad y es el deseo el que se inventa para sí la creencia en esa “norma”.

La noción que atestigua la relación entre la representación y su fuerza pulsional probablemente se encuentre en la noción de *Zielvorstellung*⁷⁹⁶. Laplanche y Pontalis apuestan por traducirla como “representación-fin”, justamente en virtud de que “ellas mismas son los elementos inductores, capaces de organizar y de orientar el curso de las asociaciones”. No se trata, pues, de que la representación tenga una finalidad, sino de que el fin de la representación está contenido en ella misma, consecuencia inexorable de la tendencia primordial del deseo, que recordemos era la de la identidad de percepción. De este modo, el análisis descubre que la asociación libre responde a una normatividad propia que sigue pautas distintas a las de la lógica y la mecánica y que parece razonable atribuir a la persecución de la fantasía inconsciente.

El vínculo erótico entre la representación y el deseo fue lo que determinó que la presencia silenciosa de la muerte permaneciera oculta. La muerte introduce un *más allá* del deseo porque busca su principio anterior, el fundamento que se transfiere a través de las representaciones. Por ello, en último término, parece razonable concluir que la dualidad pulsional ensaya la prioridad ontológica de la pulsión de muerte, mientras que la pulsión erótica, bajo el aspecto de la realización de deseos, pone en juego el aspecto psicológico de la elaboración como “rodeo”. La vida, el gran rodeo hacia la muerte... La pulsión erótica no hace otra cosa que imponer un camino a este retorno. El deseo es la representación que conduce a la satisfacción, es decir a la muerte. La vida surge del obstáculo impuesto a la muerte desde la pulsión erótica, es decir, desde la necesidad de imponer una tal representación. Al menos ocurre así en la vida psíquica. La casuística freudiana deja sentir en este período toda la influencia del pensamiento de Schopenhauer.

Llegado a este punto, podemos y hasta debemos dejar en suspenso la cuestión de la distinción entre vida y muerte a partir de estas relaciones con la representación: más allá de la presencia de Schopenhauer, no hallamos ni el sustento empírico ni la base

⁷⁹⁵ Como lo señalaba Henry (*cf. supra*, epígrafe 3.2, p. 182 ss.).

⁷⁹⁶ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “Representación-fin”.

documental que el propio Freud hubiese deseado. Nos conformaremos con haberlas mencionado. De lo que no podremos desprendernos, en cambio, es de la idea de que este yo debe rendirse ante la evidencia de que, aun como subjetividad, es un objeto “psicológico”, esto es, en un sentido muy preciso: que existe en razón de una investidura que lo precede, funda y hasta posibilita. Hemos dicho que el análisis freudiano deja de prestar, a partir de cierto momento, tanta atención a la palabra. No es que haya renunciado a las resistencias, ni al decir, pero ahora las va a buscar en el “acto”: el acto en el que se produce ese decir, que a menudo es hasta un decir “yo”. Pero nunca se había tratado de quién dice yo, sino de quién hace yo...

TERCERA PARTE

LA SUBJETIVIDAD EN EL PSICOANÁLISIS

7. LA MUERTE COMO PULSIÓN

7.1. Introducción: elementos para una tanatología psicoanalítica (Spielrein, Freud y Jung). 7.1.1. *El conflicto pulsional freudiano.* 7.1.2. *Sabina Spielrein: «La destrucción como causa del devenir».* 7.1.3. *La muerte de Sabina Spielrein.* 7.1.4. *La escisión de Freud y Jung.* 7.1.5. *Hechos biológicos y consideraciones de psicología individual.* 7.1.6. *La fantasía del retorno.* 7.1.7. *Eros y Tánatos.* **7.2. La “pulsión de muerte” en Freud.** 7.2.1. *Tánatos y muerte.* 7.2.2. *Resortes de la “tanatología” spielreiniana.* 7.2.3. *El por qué de la guerra.* 7.2.4. *Configuración subjetiva de la muerte.* 7.2.5. *La muerte en la comprensión freudiana de la cultura (Ricoeur).* 7.2.6. *Muerte y “más allá” de la representación.* **7.3. La temporalidad y la muerte en el aparato psíquico (Derrida).** 7.3.1. *Represión, diferencia y origen.* 7.3.2. *La escritura del inconsciente.* 7.3.3. *El tiempo de la escritura.* 7.3.4. *La muerte en el aparato psíquico.* 7.3.5. *La muerte y el retorno*

7.1. Introducción: elementos para una tanatología psicoanalítica (Spielrein, Freud y Jung)

7.1.1. El conflicto pulsional freudiano

En la sección VI de *Análisis terminable e interminable* (1937) Freud se pregunta sobre la diferencia entre caracteres heredados y adquiridos. La escisión ello-yo sale al encuentro de la problemática. Pero, paradójicamente, atribuye “características distintivas e innatas” al yo, que expresa como las garantías de su individualidad: «Esto se comprueba por el simple hecho de que cada persona hace una selección de los posibles mecanismos

de defensa, que usa solamente unos pocos y siempre los mismos»⁷⁹⁷. La línea que distingue lo heredado y lo no heredado es entonces difusa. Aunque cabría pensar en el ello como fondo “primitivo” del material psíquico, la inexistencia originaria del yo significa que el yo no existe sino a condición de que se produzca una escisión en el interior del ello, la única instancia de la que el yo puede extraer, en último término, sus materiales y energías:

Cuando hablamos de una “herencia arcaica”, corrientemente estamos pensando solamente en el ello y parece que aceptamos que en el comienzo de la vida individual no existe todavía un yo. Pero no hemos de pasar por alto el hecho de que el ello y el yo son originalmente una misma cosa.⁷⁹⁸

La escisión yoica supone, pues, la existencia de dos principios originales del ello, de donde la posibilidad, cuando no la necesidad, del conflicto. De aquí surge la valoración topológica de la resistencia que surge en la terapia. La resistencia «es una fuerza que se defiende con todos los medios posibles contra la curación y que se halla completamente resuelta a aferrarse a la enfermedad y al sufrimiento»⁷⁹⁹. Efectivamente, si esta resistencia es ahora la consecuencia del conflicto (que tiene como fundamento metapsicológico a la represión), entonces «no podremos ya adherirnos a la creencia de que los sucesos psíquicos se hallan gobernados exclusivamente por el deseo de placer. Estos fenómenos son inequívocas indicaciones de la presencia en la vida psíquica de una fuerza a la que llamamos instinto de agresión o de destrucción, según sus fines, y que hacemos remontar al primitivo instinto de muerte de la materia viva»⁸⁰⁰. Freud ha descubierto en el psiquismo la misma contradicción que formulara la *Ética* de Spinoza. Si el psiquismo es

⁷⁹⁷ 1937, *ATI*, BN 3356. «Schon die eine Tatsache ist entscheidend, daß jede Person ihre Auswahl unter den möglichen Abwehrmechanismen trifft, immer nur einige und dann stets dieselben verwendet» (GW 86).

⁷⁹⁸ *Ibid.* «Wenn wir von „archaischer Erbschaft“ sprechen, denken wir gewöhnlich nur an das Es und scheinen anzunehmen, daß ein Ich am Beginn des Eigenlebens noch nicht vorhanden ist. Aber wir wollen nicht übersehen, daß Es und Ich ursprünglich eins sind» (*ibid.*).

⁷⁹⁹ *Op. cit.*, BN 3357. «Es gibt keinen stärkeren Eindruck von den Widerständen während der analytischen Arbeit als den von einer Kraft, die sich mit allen Mitteln gegen die Genesung wehrt und durchaus an Krankheit und Leiden festhalten will» (GW 88).

⁸⁰⁰ *Op. cit.*, BN 3358. «so wird man nicht mehr dem Glauben anhängen können, daß das seelische Geschehen ausschließlich vom Luststreben beherrscht wird. Diese Phänomene sind unverkennbare Hinweise auf das Vorhandensein einer Macht im Seelenleben, die wir nach ihren Zielen Aggressions- oder Destruktionstrieb heißen und von dem ursprünglichen Todestrieb der belebten Materie ableiten» (*Ibid.*).

un material complejo, que responde a diversos intereses, entonces está esencialmente abocado a destruirse.

La afirmación de la bisexualidad universal tiene este sentido específico. Ahora Freud abraza en cierto modo las tesis sobre la represión que antaño había rechazado de Fliess. Este había leído en el mecanismo freudiano la respuesta psíquica a la determinación bisexual connatural a la mujer y al hombre. Entendía la represión como el esfuerzo de una de las dos tendencias dominantes para mantener acallada la presencia de la otra. De este modo, el hombre era un ser sexuado por efecto de la represión, y al revés, la represión recibía una fundamentación sexual que Freud rechazaba por su peligroso alejamiento de la psicología⁸⁰¹.

Pero cuando se trata de los fundamentos de lo psicológico, lo sexual descubre su importancia en el origen de un conflicto mítico que condiciona la presencia del hombre en su entorno. “Todo ser humano es bisexual” confirma la presencia de dos pulsiones en insoluble conflicto: «Podríamos intentar explicar esto diciendo que cada individuo solamente dispone de una cierta cantidad de libido por la que ambos impulsos rivales han de luchar»⁸⁰². Importa ya menos el carácter sexual de este enfrentamiento que la evidencia conflictiva que denuncia el principio de la represión: «Si reconocemos el caso que estamos discutiendo como expresión del instinto agresivo o destructivo, se plantea la cuestión de si esta opinión no debería extenderse a otras clases de conflictos e incluso si todo lo que sabemos acerca de los conflictos psíquicos no debería ser revisado desde este nuevo ángulo»⁸⁰³.

El enfrentamiento a nivel cósmico vendrá de la mano de Empédocles: «la del filósofo griego es una fantasía cósmica, mientras que la nuestra se contenta con reclamar una validez biológica»⁸⁰⁴; pero ambas participan de la misma “fantasía”: la de la existencia de dos principios que sobreviven “continuamente en guerra”; “a tales los llamó *φιλία* (amor)

⁸⁰¹ ASSOUN (2005).

⁸⁰² 1937, *ATI*, BN 3358. «Man könnte die Erklärung versuchen, daß eben nur ein bestimmter Betrag von Libido verfügbar ist, um den die beiden mit einander rivalisierenden Richtungen ringen müssen» (GW 90).

⁸⁰³ *Op. cit.*, BN 3358-9. «Wenn man den hier erörterten Fall als Äußerung des Destruktions- oder Aggressionstriebes anerkennt, so erhebt sich sofort die Frage, ob man nicht dieselbe Auffassung auf andere Beispiele von Konflikt ausdehnen, ja ob man nicht überhaupt all unser Wissen vom psychischen Konflikt unter diesem neuen Gesichtspunkt revidieren soll» (GW 91).

⁸⁰⁴ *Op. cit.*, BN 3359. «daß die des Griechen eine kosmische Phantasie ist, während unsere sich mit dem Anspruch auf biologische Geltung bescheidet» (*Ibid.*).

y *veikos* (lucha)”. Sin embargo, antes de todo eso, presenta la dualidad en lo psíquico en torno a la presencia de dos “fuentes”. ¿Significa esto una aproximación de los principios respectivos de lo femenino y lo masculino de Fliess, que ocasionalmente dejan notar su presencia en la concepción de lo pasivo y lo activo en el psicoanálisis, a una nueva dualidad plenamente pulsional y, como tal, enteramente fundante?

En cierto modo sí y también no. El conflicto es más bien aquí concebido como *patrimonio de lo psíquico*, aunque como tal va a solicitar su propia fuente específica. Ernest Jones afirma que Freud, aunque no lo instituyó por escrito, sí se servía del término “Tánatos” para dotar de su correspondiente contenido mítico a su pulsión de muerte. Pero en este texto se refiere a una noción no directamente mitológica, que quizá expresa mejor su verdad en la cercanía del mito que supera. Según esto, a la “cosa” no se la llama muerte, se la llama lucha: «la una tiende a aglomerar las partículas primarias de los cuatro elementos en una unidad simple, mientras que la otra, por el contrario, busca disolver todas estas fusiones y separar las partículas primitivas de los elementos»⁸⁰⁵.

¿Cuál es la verdad que se expresa ahora, no directamente en el mito, sino en el pensamiento filosófico que en cierto modo lo refunda? O mejor: ¿cuál es su verdad *psicológica*? Gracias a la pulsión de muerte, las pulsiones ya no se conciben solamente como un amalgamado que sigue los preceptos hermenéuticos de *La interpretación de los sueños*; por el contrario, la “cosa” tiene que ver con un principio antiguo, por su vínculo con la represión, que solo ahora descubre su originalidad más inmediata: que el sujeto, además de en la libido, además de en la aprehensión que despliega de sí mismo en la realidad, existe en la vecindad del conflicto de sus fuerzas psíquicas, internas a él, pero también connaturales a la relación con su entorno “real”. La “psicologización” de la realidad, no contenta con la función del amor, exige que ponga sobre la mesa la agresión que le sirve al sujeto para afirmarse, no solo *en* ella, sino también y por antonomasia *ante* ella.

Freud recupera para su sujeto el “monismo dualista” que explicábamos en el capítulo 1: una sola realidad, pero internamente escindida. Recordémoslo: ese yo y ese ello que “originalmente” eran uno pero llevaban ya en germen la simiente de su inevitable

⁸⁰⁵ *Op. cit.*, BN 3360. «Die eine dieser Mächte, die für ihn im Grunde „triebhaft wirkende Naturkräfte, durchaus keine zweckbewußten Intelligenzen“ sind, strebt darnach, die Ur-Teilchen der vier Elemente zu einer Einheit zusammenzuballen, die andere im Gegenteil will all diese Mischungen rückgängig machen und die Ur-Teilchen der Elemente von einander sondern» (GW 92).

escisión. Y “escindida” quiere decir, lo hemos visto, “destruida” pero también “destructora”. La concepción freudiana de la subjetividad solo logra obtener toda su relevancia en la vecindad con la verdad spielreïniana. Y esta, a su vez, exige un pensamiento profundo sobre las relaciones del sujeto con la muerte que (le) acecha.

7.1.2. Sabina Spielreïn: «La destrucción como causa del devenir»

Cuentan las crónicas recogidas a través del material biográfico diverso que existe sobre esta misteriosa autora, que el texto que comentamos mereció la desaprobación de Freud en función de una dependencia demasiado estrecha al pensamiento de Jung y de un acercamiento a los temas especulativos, que se alejaban demasiado del rigor empírico que suponía derivado del contacto con la práctica clínica. Más tarde fue el propio Freud el que tuvo que disculparse a sí mismo en un artículo en el que asumía el grueso de las aportaciones que con tal ocasión criticaba⁸⁰⁶.

Sabina viajó a Viena en el otoño de 1911 para encontrarse con Freud. Él ya conocía parte de su trabajo y además había mantenido con ella un abundante intercambio epistolar. En esta fecha ya ha comentado en varias cartas a Carl Jung que el estilo de su paciente es “difícil de leer y difícil de entender”, que “escribe de una manera torpe, extraña”⁸⁰⁷. En este contexto, los diarios de Sabina muestran su análisis de los diversos fenómenos más destacados por los medios de comunicación de la época y “la enfermedad que estaba a punto de atacar al mundo”⁸⁰⁸, según expresión de Alnaes: entre ellos el asesinato del primer ministro ruso Piotr Stolipin (apellido al parecer originario de Rostov, su población natal), o el intento frustrado de acabar con la vida del presidente estadounidense en la línea de ferrocarril de la South Pacific. “El odio engendra más odio”, son palabras tuyas de tradición moral y que influirán notablemente en el estilo pedagógico que trataría de introducir posteriormente en la Rusia soviética.

Fue el 29 de noviembre de ese mismo año (1911) cuando presentó en la Asociación Psicoanalítica de Viena (expansión de la originaria “Sociedad de los miércoles” entre el

⁸⁰⁶ 1920, *MPP*.

⁸⁰⁷ ALNAES (1994: 209). En este epígrafe nos vamos a servir recurrentemente de este texto, que aún a de forma novelada la mayor parte de los materiales existentes sobre el tema. Otro trabajo de obligada visita es el estudio del profesor CAROTENUTO (1980) y el libro de KERR (1993), amén de los estudios de Brinkgreve *et. ali.* (1990); además de la bibliografía primaria correspondiente.

⁸⁰⁸ *Op. cit.*, 214.

patriarca y las cabezas destacadas más próximas del movimiento psicoanalítico) una selección de las páginas introductorias de su tratado *La destrucción como causa de la vida humana*, que habrían de ser publicadas en el *Anuario de psicoanálisis*. El periodista y psicoanalista, posteriormente disidente, Wilhelm Stekel, sería el encargado de presentar a la sociedad vienesa un prolífico resumen de lo que ocurrió en aquella sala de la Berggasse 19, anexa a la vivienda del propio Freud, a través de su columna dominical en el *Neues Wiener Tagesblatt*.

Las teorías que estaba a punto de presentar eran nuevas, desafiantes y absurdas: los seres humanos guardan en su (inconsciente) una carga explosiva, el diablo dentro de nosotros no solo quiere acabar con “el otro”, sino también con “el yo”. Ese “yo” desea su propia muerte⁸⁰⁹. Contradice la definición básica de la cosa spinoziana: «*El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser; no es nada más que la esencia actual de la misma*»⁸¹⁰. La contradicción interna era imposible, porque ello redundaría en la destrucción del sujeto⁸¹¹. Ahora Sabina aprobaba esta posibilidad.

Sin embargo, no sería por contradecir la filosofía que merecería los recelos de la Sociedad. Según las crónicas, fueron primero los discípulos los que encargados de juzgar su visión como “metafísica”⁸¹². El “deseo de autodestrucción” que presentaba Spielrein estaba estrechamente ligado con la tendencia aniquilar a otros. El asesinato y el suicidio podrían así estar espiritualmente emparentados; de lo que se deduce que las tendencias masoquistas y ascetas en el ser humano pueden combinarse y de hecho están relacionadas con la crueldad para con otras personas⁸¹³. Sabina traía así al psicoanálisis una idea originaria de Nietzsche (*Así habló Zaratustra*), que tendía a negar la existencia del yo. El autodesprecio se transforma en desprecio hacia los demás o en odio.

En una conversación fingida, en la que Spielrein habría sido informada por su colega y compañero Aleksandr Shibushino de la prohibición del psicoanálisis en la todavía naciente Unión Soviética, esta habría respondido:

⁸⁰⁹ *Op. cit.*, 220.

⁸¹⁰ SPINOZA (1667: 133). Tercera parte, Proposición 7.

⁸¹¹ *Ibid.*, Tercera parte, Proposición 5, 132.

⁸¹² ALNAES (1994: 226).

⁸¹³ *Op. cit.*, 227-8.

– Bueno, eso es algo que sabíamos desde hace tiempo, querido amigo ... Estoy dispuesta a firmar la confesión inmediatamente –le dijo–, me hice psicoanalista por amor, únicamente por amor, nada más que por amor. Si ahora lo abandono, querido Shibushino, es porque el mundo no soporta ya el amor. Las personas lo temen porque examina y deja al descubierto toda la maldad que pronto va a devorarnos. Es una amenaza para los que nunca han sentido amor, para los que propagan la destrucción y el tormento, con el fin de que tampoco los demás puedan calentarse en la hoguera del amor.⁸¹⁴

La muerte pulsional que Spielrein (como luego Freud) opone al Eros no encuentra su límite fronterizo en la vida (como se deduce de la concepción de Fromm⁸¹⁵). La definición corre por un sitio muy diverso: la muerte no se enfrenta a la vida, sino en todo caso a la vida erótica. La muerte señala lo otro no placentero en la vida, y aun esto con matices, ya que hemos señalado la dificultad extrema de discernir entre estos dos opuestos conceptuales. La muerte es el sinsentido de la vida, la ruptura de la vida, y por ello se la identifica como destrucción y agresividad. La muerte no se opone a la vida, sino que se ata a esta como su contradicción interna.

Spielrein desarrolla ciertas ideas similares a las que Wilhelm Stekel expondría en un tratado que estaba cerca de publicar y que también le costó la enemistad con el maestro; particularmente lo relativo al significado simbólico de la muerte como expresión del deseo de vivir⁸¹⁶, idea que Sabina conocía, puesto que la cita en su propio tratado; así como la relación entre Eros y Tánatos como imágenes mitológicas que habían merecido un trato filosófico por parte de los presocráticos.

El artículo, que debía convertirse en un libro, comienza con una incisión de resonancias claramente freudianas, preguntándose por las causas del rechazo generalizado del individuo por la sexualidad. Nótese el giro que, en todo caso, supone esta pregunta: Spielrein no supone, como en las fases tempranas del pensamiento freudiano, que el

⁸¹⁴ *Op. cit.*, 368.

⁸¹⁵ FROMM (1959) y (1956).

⁸¹⁶ ALNAES (1994: 234).

rechazo de la sexualidad sea algo meramente anecdótico: algo así como la anomalía característica del siglo XIX (que ya había heredado una buena parte del XX). Por el contrario, hay algo en la sexualidad misma que se revela como intrínsecamente problemático: es una tesis que, no por novedosa, deja de entroncar a la perfección con las teorías freudianas del complejo de Edipo, que ya habían descrito una situación en la que el amor (por la madre) solo se desarrolla en la medida en que corre pareja suerte con la destrucción (del padre).

El movimiento de Spielrein eleva esta estructura a una temporalidad constitutivamente anterior: a esa suerte de *in illo tempore* que mencionase Mircea Eliade (*El mito del eterno retorno*). Para ello recurre a las posibilidades que le brinda el propio lenguaje del psicoanálisis, y como si hubiese adivinado las intenciones de su autor, define el placer en los términos de una pulsión natural, una fuerza repetidora que excede al hombre, y que lleva consigo la fuerza destructora de la que, pareciera, solo nominalmente llega uno a distinguirla. Con ello se acoge, sin saberlo, al estricto sentido de la freudiana “pulsión”.

Como resultado quedan en el planteamiento de Spielrein, ya desde el comienzo y sin ningún tipo de introducción demostrativa, dos elementos esenciales que juegan con una voz única aunque confundente: la pulsión erótica como fuerza reproductora de la naturaleza, y la pulsión de muerte, a su vez necesaria para que la primera pudiera cumplir con su cometido. El ejemplo se encuentra clara y expresivamente en los organismos más simples, en los que un individuo aniquila su individualidad, deja de ser quien es, como sacrificio en pos de la posibilidad de llegar a ser otro, en un sentido no meramente metafórico: era uno y luego son dos, y cuatro, y hasta el infinito. Este continuo proceso de destrucción-creación sirvió de ejemplo para encandilar a un Freud confuso pero sin duda hechizado por la fuerza de unas imágenes de las que no tardaría en hacerse cargo.

No era la primera vez que la “cuestión” psicoanalítica se planteaba como la de la contradicción entre el individuo y las fuerzas que lo exceden: es la temática elemental que subyace al esquema de consciente e inconsciente. Pero solo a partir de este momento adquiere la noción de individuo la voz propia de un objeto digno de estudio y tematización filosófica: el individuo es lo que “muere” en aras de la reproducción. De este modo, sus horizontes se expanden “más allá” de las fronteras intrapsíquicas y adquieren la connotación heroica de un enfrentamiento con los intereses de la especie;

enfrentamiento que, en rigor, estira sus posibilidades hasta diluirse en una lectura metafísica de corte positivista, muy del gusto de la intelectualidad alemana del siglo freudiano⁸¹⁷. De esta manera, Freud recuperará de forma esquemática la concepción del yo como instancia a la vez conservadora y agresora⁸¹⁸. Solo a partir de este momento adquiere plena relevancia una tópica que va a transformarse totalmente en esa tríada yo-ello-superyó, que se define de manera idéntica al individuo humano, a saber: el yo como núcleo de conflicto entre los intereses derivados del ello, y sublimados en una imagen de sí mismo que prolonga la dificultad.

El artículo lo ocupan una introducción y dos epígrafes, o más bien dos introducciones seguidas del cuerpo principal, que data sobre los fenómenos observados a tal efecto en la psicología individual. Después de un prolegómeno en el que hace hincapié en diversas teorías psicoanalíticas acerca del rechazo de la sexualidad característico en el neurótico (destaca la mención de Stekel, que también se refiere al deseo de muerte, pero que relaciona tal aspecto con un problema moral), cita un hermoso pasaje de Jung (*Wandlungen und Symbole der Libido*), que nosotros reproducimos en parte: «El deseo apasionado, es decir la libido, tiene dos aspectos: es la fuerza que embellece todo, pero al mismo tiempo lo destruye todo»⁸¹⁹, y que además habla de la dificultad de comprender la “característica destructiva de la fuerza creadora”. Seguidamente, advierte de un “peligro desconocido en la actividad erótica”, peligro del que sobre todo llama la atención que lo caracterice como “no solo social”: «Ser fecundo significa destruirse, porque con el nacimiento de la siguiente generación, la precedente ha superado su clímax: de este modo nuestros descendientes se convierten en nuestros enemigos más peligrosos, contra los cuales jamás podremos triunfar porque ellos sobrevivirán y tomarán el poder de nuestras manos ya inermes. El temor del destino erótico es bastante comprensible, porque está relacionado con algo de imprevisible; siempre el destino oculta peligros ignotos, y la continua duda del neurótico sobre afrontar la vida se explica con el deseo de quedarse aparte para no enfrentarse con los demás en la peligrosa lucha por la vida. Quien renuncia a la aventura de vivir debe sofocar en sí mismo el deseo que lo impulsa a ello, es decir

⁸¹⁷ ASSOUN (1981).

⁸¹⁸ Lectura coherente con las nociones desarrolladas de libido y de pulsión del yo en *Introducción al narcisismo* (1914) y *Duelo y melancolía* (1917). ¡Pero el texto de Spielrein es de 1912!

⁸¹⁹ JUNG (1913): «Die leidenschaftliche Sehnsucht, d. h. die Libido hat zwei Seiten: sie ist die Kraft, die alles verschönt und unter Umständen alles zerstört»; cit. SPIELREIN (1912: 465-6).

que debe llevar a cabo una especie de suicidio. Así es posible explicar las fantasías de muerte que a menudo acompañan a la renuncia al deseo sexual»⁸²⁰. Este “uno mismo como enemigo” define por vez primera los límites del yo de la tercera tópica: el yo como resultado de la superación de este “deseo”, de este impulso ignoto a auto-destruirse.

7.1.3. La muerte de Sabina Spielrein

Aniquilación. Aniquilación. Parece que ama esta palabra. De su tratado de 1912 se desprende que el ser humano se mueve por un instinto que a la vez daña y extermina a otros instintos. Pero, al mismo tiempo, el ser humano también desea aniquilarse a sí mismo. Este instinto de destrucción puede, en determinadas situaciones, proporcionar a la persona deseo y placer, y en principio, esa pasión por la muerte constituye una condición necesaria para que nazca una nueva vida.⁸²¹

Sabina Spielrein murió probablemente la noche del 25 de noviembre de 1941, frente a la Sinagoga de Rostov, fusilada junto a sus hijas y el resto de mujeres judías de su población bajo el fuego nazi, aunque es probable que primero fueran forzadas a padecer desnudas el frío de la noche antes de que el fuego acabara definitivamente con sus vidas⁸²². El fusilamiento no habría sido más que una medida de urgencia ante el cerco de Rostov por parte de las tropas soviéticas, que llegarían demasiado tarde para salvarla: solo al día siguiente recuperarían la ciudad.

⁸²⁰ *Ibid.* «Selbst fruchtbar sein — heißt sich selber zerstören, denn mit dem Entstehen der folgenden Generation hat die vorausgehende ihren Höhepunkt überschritten: So werden unsere Nachkommen unsere gefährlichsten Feinde, mit denen wir nicht fertig werden, denn sie werden überleben und uns die Macht aus den entkräfteten Händen nehmen. Die Angst vor dem erotischen Schicksal ist ganz begreiflich, denn es ist etwas Unabsehbares daran; überhaupt birgt das Schicksal unbekannte Gefahren, und das beständige Zögern des Neurotischen, das Leben zu wagen, erklärt sich aus dem Wunsche, abseits stehen zu dürfen, um nicht im gefährlichen Kampfe des Lebens mitringen zu müssen. Wer auf das Wagnis, zu erleben, verzichtet, muß den Wunsch dazu in sich ersticken, eine Art Selbstmord begehen. Daraus erklären sich die Todesphantasien, die den Verzicht auf den erotischen Wunsch gerne begleiten».

⁸²¹ ALNAES (199: 19).

⁸²² *Op. cit.*, 225.

Sabina trabajó en Berlín a principios de los años 20, época en que la ciudad estaba a punto de convertirse en la capital internacional (que nunca llegó a ser) del psicoanálisis, en la clínica de Abraham, donde hoy en día luce una placa que la recuerda como víctima del nazismo. Allí podría haber entrado en conocimiento de las ideas de la psicoanalista británica Melanie Klein (quien probablemente también había sido influenciada por los artículos de Sabina, fundamentalmente los relativos al psicoanálisis de niños).

El caso de Sabina Spielrein es bien curioso. Prácticamente todo lo que se sabe de ella es por la reconstrucción, más o menos novelada, de biógrafos e historiadores que solo en un segundo término, en todo caso, tienen algún tipo de vinculación con el psicoanálisis. Ninguna cátedra ha enseñado nunca su pensamiento, ninguna reseña importante le ha concedido la mínima presencia en las páginas de ningún autor de prestigio. Sigmund Freud solo le dedica una escueta nota al pie de las páginas introductorias de su ensayo *Más allá del principio del placer*; parece poco, y lo es, sin duda, pero es lo más cercano que ha recibido esta estudiosa a un reconocimiento por parte del mundo científico. Y sin embargo, su pensamiento multiplicó sus tentáculos ejerciendo una influencia a todas luces decisiva en autores tan dispares como el propio Freud, Carl Gustav Jung, que directamente parece que le plagie en algunas épocas, o Melanie Klein, cuya influencia por Sabina Spielrein solo puede registrarse a partir de la reconstrucción biográfica. Todo en la historia de Spielrein señala a su alrededor un mundo de oscurantismos y corrupciones, y al lector no puede sino quedarle la impresión de Sabina como la de un mensajero angelical que fue acallado por secretos ajenos, como si sus propias teorías sobre la autodestrucción fuesen las que, a través de los otros, la hubiesen matado.

No es difícil hacerse una imagen de las relaciones personales entre Freud y Sabina, dada la existencia de la correspondencia, prácticamente toda ella conservada por Freud, además de los numerosos diarios de Spielrein. Sabina es la primera persona que nombra Jung en carta a su maestro (año 1906)⁸²³. Alnaes hace ver que “Freud la aprecia, pues le contestaba siempre con afecto paternal”, pero al mismo tiempo se figura que la comprensión no debió de ser absoluta:

⁸²³ *Op. cit.*, 119.

El doctor Freud no conocía el resentido dolor y la persistencia del amor perdido. Por otra parte, su aversión hacia Jung iba en aumento, razón por la cual tenía aún mayor interés en ayudarla a superar su inclinación. Por tanto, Freud le hablaba en sus cartas del mal comportamiento de su aprendiz, de su falsedad y sus mentiras, de sus conspiraciones; escribió que lamentaba sinceramente que siguiera “absorta en el recuerdo de J”, o “su héroe germánico”, como a veces le llamaba irónicamente.⁸²⁴

Spielrein tampoco llegó a hacerle a saber lo ligada que se mantenía a su antiguo psicoanalista y amante. Es difícil saber el extremo de lo que llegó a conocer Freud sobre la relación entre Jung y Sabina, aunque es razonable pensar que Sabina le había informado de que sus encuentros habían adquirido un tono íntimo y sus relaciones habían abandonado los estrictos límites terapéuticos y habían pasado a ser abiertamente amorosas. Su relación con Freud fue de carácter familiar, influido por la ascendencia judía de ambos: en una carta de este que respondía a la noticia del embarazo de la joven psicoanalista, mostraba su deseo de que diera a luz a un “tremendo sionista”⁸²⁵. También la anima y aconseja en su nueva etapa: «Podrás contar con un aliado en ese pequeño desconocido tan maravilloso»⁸²⁶.

Entre 1920 y 1923, Freud escribió diversos trabajos en los que trataba por primera vez del tema de la agresividad en los humanos y se acomodaba definitivamente al término “pulsión de muerte”. Alnaes hace notar la coincidencia con la fecha de muerte de su hija⁸²⁷. Lo cierto es que en esos años ha transcurrido ya la Primera Guerra Mundial, que Freud siguió con interés angustiado, debido a la participación de sus hijos Ernst Ludwig y Oliver. En el mismo 1923 se le diagnosticó el cáncer de paladar que acabó con él década y media después. Pero aun así, llama la atención que en la correspondencia que mantiene con Sabina en esos años no mencione el giro que han tomado sus trabajos.

⁸²⁴ *Op. cit.*, 257.

⁸²⁵ *Op. cit.*, 266-7.

⁸²⁶ *Op. cit.*, 267.

⁸²⁷ *Op. cit.*, 286.

Pues casi se diría que Freud continúa los pensamientos de Sabina de los años 1909-11, al tiempo que ella en cambio los deja atrás para preocuparse en mayor medida por “los misterios de la infancia”⁸²⁸. En un artículo de Sabina de 1922, en el que analiza una obra de teatro de M. Lenomard, parece haber cambiado su punto de vista sobre el carácter instintivo (innato) de la pulsión de muerte, dado que ahora achaca a la «falta de amor en nuestra sociedad ... la causa del aumento del número de criminales, perturbados y suicidas en nuestro tiempo»⁸²⁹. El “mal” existe, pero la *educación* se alza ahora como fuerza determinante para contrarrestarlo. En cualquier caso, se destaca que “lo destructivo ha sido plantado allí [en el individuo], en gran medida, *por otros*, y no ha surgido de uno mismo”⁸³⁰.

La influencia de Sabina se habría extendido a M. Klein (sobre todo sus trabajos sobre la lingüística de los niños) y Jean Piaget, de quien fue analista⁸³¹. Adeline van Waning ha señalado que en los trabajos de 1912, 1914 y 1916, Sabina presenta ideas muy innovadoras que se anticipan estos trabajos muy posteriores⁸³².

En su tratado (1912), Sabina afirmaba cosas como: «Sientes al enemigo dentro de ti ... Es el propio ardor amoroso, que con una necesidad apremiante te fuerza a hacer lo que no desees; sientes el fin, lo efímero, pero no desees escaparte y huir lejos». «¿Es el clímax y nada más que eso? ¿Qué sucede al ser humano cuando se entrega a lo sensual? ... Al procrear, se unen la célula femenina y la masculina. Cada célula es aniquilada como unidad propia, y de esa aniquilación surge una nueva vida». «La flor de un día también da su vida al sembrar la semilla de la próxima generación». Y recuerda a Anaxágoras: «El dolor surge porque nos hemos liberado del comienzo y del origen, y porque anhelamos con tanta fuerza volver a él que nos duele el alma». Según recaba Alnaes, “familiares de Sabina han contado que ésta sufrió mucho y que ella y sus hijas fueron extremadamente pobres durante los últimos años”⁸³³. En vistas de ello, parece natural que el autor se pregunte (con sus lectores) «cómo Sabina, que era tan clarividente,

⁸²⁸ *Op. cit.*, 287.

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ *Op. cit.*, 288; subrayado nuestro.

⁸³¹ *Op. cit.*, 423.

⁸³² *Op. cit.*, 424.

⁸³³ *Ibid.*

pudo volver a la Unión Soviética en 1923. Basta contestar que hizo lo mismo que muchos otros intelectuales que, después de la Revolución de Octubre, consideraron la Unión Soviética como la tierra prometida. Gente del teatro, del cine, ingenieros, pintores, escritores y científicos volvieron para crear una nueva realidad. Muchos también pensaron que el psicoanálisis viviría una nueva primavera en un clima intelectual que, visto desde Occidente, se imaginaba sin prejuicios»⁸³⁴.

Pronto, todos aquellos pioneros amantes de la aventura del conocimiento tuvieron ocasión de descubrir la trampa en la que se habían metido. Así ocurrió a los diversos compañeros que nuestra investigadora perdió en la Unión Soviética: Tatiana Rosenthal se suicidó⁸³⁵ cuando Sabina estaba embarazada. Fiódor Ivánovich fue ejecutado en la cárcel⁸³⁶. Tras ello siguieron varios arrestos de médicos del hospital⁸³⁷. A partir de 1936 se prohibió la práctica del psicoanálisis en la Unión Soviética⁸³⁸, considerada una disciplina burguesa y, por tanto, enemiga del régimen.

Freud mostró una actitud negativa ante la teoría de Spielrein cuando ella la presentó en la reunión de los miércoles, el 29 de noviembre de 1911. Pero lo que ahora es reconocido por todos es que su tesis de 1912 “Die Destruktion als Ursache des Werdens”, es un trabajo psicoanalítico pionero. Según Kerr, «Tiene toda la elegancia que suele tener un nuevo teorema en la matemática o la física»⁸³⁹. También opina que esta tesis no estudia el instinto de muerte en un sentido freudiano, sino que señala la estrecha relación entre la sexualidad y la muerte, “de una manera única y asombrosa”. En *El carácter del sufrimiento en la nueva psiquiatría*, Svein Haugsgjerd lo llama el descubrimiento del “componente agresivo del amor”. En un contexto más amplio puede decirse que Sabina Spielrein desarrolló en esta obra la teoría que sostiene que en la naturaleza humana hay una tendencia a la autodestrucción, que está vinculada al propio instinto de conservación, de manera que ambos componentes dependen el uno del otro.

⁸³⁴ *Op. cit.*, 425.

⁸³⁵ *Op. cit.*, 323.

⁸³⁶ *Op. cit.*, 372.

⁸³⁷ *Op. cit.*, 375.

⁸³⁸ *Op. cit.*, 378.

⁸³⁹ KERR (1993); cit ALNAES (1994: 414).

Lo que hoy en día llama la atención del lector es que Sabina Spielrein muestra ante todo cómo los mitos, leyendas y textos sagrados de distintas culturas relacionan la muerte y el nacimiento. “Hay cierta conexión lógica, dice, entre el volver a la materia de origen y el volver a nacer”⁸⁴⁰. Aunque en primera instancia desconfiara de ellas, parece plausible afirmar que Freud se acogió a la necesidad de proseguir algunas de las líneas principales del artículo de Sabina:

En lo relativo a Nietzsche, Freud confiesa en distintos textos haber eludido el estudio de un autor del que da varias muestras de conocer mínimamente. La novela de Alnaes, auténtica reflexión narrada, relaciona el rechazo freudiano con la amenaza de secesión que ya se había corporeizado en la figura de Adler, de tendencia ideológica nietzscheana, a la que la señorita Spielrein parecía adherirse en algunos de sus posicionamientos. Pero el texto de Sabina no es exactamente “nietzscheano”, no se adscribe a un posicionamiento filosófico: muy al contrario, analiza la figura del autor de *Así habló Zaratustra* como si de un neurótico “vulgar” se tratara, e investiga en sus posicionamientos filosóficos las distintas fases de la vida psíquica que Freud había sancionado. Más adelante, será el propio Freud el que encontrará paralelismos explícitos con la obra de Nietzsche (v. g. en lo relativo al concepto de superhombre, que identifica con el padre de la orda primitiva) o implícitos (como en el título de *Más allá [Jenseits] del principio del placer*).

La caracterización fundamental de la pulsión como pulsión *de muerte*, aunque en realidad se trata de una observación que ya definía de forma implícita a la pulsión desde un origen, expresa la idea de la satisfacción en un retorno que, por absoluto, coincide con la muerte. Pero Freud acepta la apertura a la dualidad y, sobre todo, a la ilustración que el nuevo esquema aporta a los fenómenos relacionados con la presencia de elementos agresivos en el psiquismo y en las sociedades humanas. Justamente será esta la idea que más adelante reconocerá haber tomado de Sabina en la “escasa” nota al pie de página de *Más allá del principio del placer*.

⁸⁴⁰ ALNAES (1994: 402)

7.1.4. La escisión de Freud y Jung

Se sabe que Freud no disimuló su descontento ante la conferencia de Spielrein; y no le faltaban motivos: su autora había realizado un juego “ligero” respecto a la mitología, que merecía su escepticismo⁸⁴¹. No se le podía ocultar que la conferencia estaba fuertemente influenciada por las ideas de Jung, lo que ya en ese año suponía un elemento de crítica *per se*, y que los casos se orientaban, en este sentido, al objetivo único de demostrar las teorías de la discordia.

Porque cuando Sabina se presentó ante Freud, ya había estallado la guerra entre este y Carl Gustav Jung, aquel que había estado destinado a sucederle. Las causas son varias y, ciertamente, la historia de Sabina no hace sino aportar elementos de controversia a una “novela” ya de por sí llena de circunstancias que tienen poco que ver con lo teórico y más con una sucesión ambivalente de rivalidad y amor mutuos, destinada desde el principio a culminar en una inevitable repulsa recíproca. La propia correspondencia muestra ya una mutua desconfianza que tenía una base científica, cierto, pero también y sobre todo de temperamento. El hecho de que ambos autores se tuvieran desde un principio como los referentes respectivos sin duda condujo a un deterioro de sus relaciones tan repentino como lo había sido el enamoramiento previo.

Entre las diferencias más estrictamente teóricas, Freud se mostraba fundamentalmente escéptico con las tendencias “misticistas” de su discípulo, su creencia en fenómenos parapsicológicos y la posesión de un discurso moralista que entendía contrario con la vocación revolucionaria y crítica del psicoanálisis. Por su parte, el propio Jung correspondía con el desagrado hacia las tesis sobre el carácter central de la sexualidad en la terapia psicoanalítica. En sentido estricto, fue esta la razón teórica más razonable de la ruptura de ambos autores, y es la tesis más reconocida, desde que fue recogida en la ya clásica biografía escrita por Ernest Jones⁸⁴².

Sin embargo, Jung había defendido públicamente a Freud en el Congreso de Holanda, ante las críticas de un colega a las tesis freudianas de la sexualidad. Más tarde, fue precisamente la renuncia pública de Jung a seguir defendiendo esa postura ejemplificó la ruptura definitiva con el maestro. Jung pronunció una conferencia en Nueva York, tres

⁸⁴¹ *Op. cit.*, 229.

⁸⁴² JONES (1961: I, 133 ss.). También el film *Un método peligroso* (1912) del director canadiense David Cronenberg abunda en las razones teóricas de la mutua desconfianza de estos autores.

meses antes de la presentación “en sociedad” de Sabina ante el pequeño Sanedrín de Viena. En ella expresó abiertamente su distanciamiento de Freud al afirmar que «el verdadero valor del concepto de la libido no se encuentra en la definición sexual, sino en la comprensión de la energía que hay en él»⁸⁴³; y «El término libido sólo debe usarse para denominar la energía que se manifiesta en el proceso de la vida»⁸⁴⁴. El tratado de Spielrein mereció una crítica muy positiva por parte de Paul Federn en el *Zeitschrift*, donde le concedía una actitud “inteligente y provocadora”, que superaba las objeciones (de peso) que también oponía⁸⁴⁵.

Sabina Spielrein había nacido en Rostov del Don, en el seno de una familia de comerciantes judíos. A los 18 años debió ingresar en la clínica psiquiátrica del *Burghölzli* de Zúrich, donde permaneció del 17 de agosto de 1904 hasta el 1 de junio de 1905, aquejada de crisis depresivas que le llegaron a causar un profundo episodio psicótico; también presentaba diversos síntomas como risas y llantos compulsivos. Allí fue tratada por diversos médicos, de los que el más exitosos fue sin duda un entonces desconocido Carl Gustav Jung.

Ya Bleuler le había aplicado la hipnosis. Pero Jung acababa de releer *La interpretación de los sueños* y, muy influido por el método asociativo de Freud, fue un paso más allá y comenzó con Sabina en el otoño de 1904 una exitosa terapia de acuerdo con el método del psicoanálisis. Alnaes informa de una carta de reciente descubrimiento (1994), la más antigua conocida hasta ahora de la relación epistolar entre Jung y Freud⁸⁴⁶, que data del 25 de septiembre de 1905. Hasta ahora se había supuesto que la primera carta entre ambos databa del 23 de octubre de 1906. Lo interesante, a decir de Alnaes, es que “Jung opina ya en ese momento que Sabina se ha enamorado de él”⁸⁴⁷. Recuérdese que “es la primera vez que Jung intenta ponerse en contacto con Freud”. «Ella es la primera paciente con la que emplea el psicoanálisis. Sabina se convierte, por tanto, en el caso psiquiátrico que motiva que Freud y Jung se conozcan», sentencia Alnaes⁸⁴⁸.

⁸⁴³ ALNAES (1994: 253).

⁸⁴⁴ *Op. cit.*, 254.

⁸⁴⁵ *Op. cit.*, 260.

⁸⁴⁶ Y que, por lo tanto, no puede encontrarse en las ediciones tradicionales de la *Correspondencia*, que siguen la edición inglesa de *The Freud/Jung Letters* de 1974.

⁸⁴⁷ *Op. cit.*, 422.

⁸⁴⁸ *Op. cit.*, 420.

En cualquier caso, parece plausible dar por sentado que la relación Jung-Spielrein no solo trascendió los límites de la terapia sino que fue de tipo erótica; hasta el punto que Jung podría haberse visto obligado a abandonar el hospital de Burghölzli para evitar el escándalo y su previsible despido. En la correspondencia de Sabina con Jung se muestra una entrega y un gran padecimiento por el menosprecio de Jung. Alnaes cita unas líneas enviadas en el año de publicación de su tratado: «Mi queridísimo, en la más profunda depresión, desesperadamente entregada a ti». Los diarios de Sabina también reflejan un sincero interés por mantener unidos a Freud y a Jung: «Sé que son más las cosas que los unen que las que los separan»⁸⁴⁹. Tras su recuperación, estudió medicina, y se especializó en psiquiatría. En el mismo año en que defendió su tesis de graduado (*Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie*, que envió a Freud), fue elegida miembro de la *Wiener Psychoanalytische Vereinigung* (la referida “Sociedad de los miércoles”), convirtiéndose en la primera mujer miembro de una asociación de psicoanálisis. Pero el pensamiento de Sabina parece haberse mantenido más cercano al de Jung que al de Freud, al menos en lo que a la concepción del inconsciente se refiere. Alnaes se refiere a una carta de esta a su ex amante en la que le aconseja a que mantenga su uso del término “represión” (*Verdrängung*), distinto al freudiano.

Parece que Sabina fue algo más que paciente y problemática amante de Jung. Fue el “caso” que efectivamente le abrió las puertas del psicoanálisis, y parece que, mucho más allá de una mera coincidencia, la presencia y la discusión (primero oral, y luego aún durante algunos años solo escrita) con la que había sido su paciente determinó importantes contenidos del pensamiento junguiano. Alnaes nos describe en su novela la melancolía de una mujer que, hacia el otoño de 1917, sospecha que aquel que fue su liberador y amante ahora le roba sus ideas, probablemente sin tan siquiera darse cuenta de que, originariamente, eran de ella⁸⁵⁰. La última carta encontrada de Sabina a Jung data de 1918, y parece que fue Jung el que mantuvo todavía un tiempo la relación epistolar, pese a que él había roto la relación personal. Sabina fue durante todo ese tiempo su ayudante, su inspiración y su confesora, papeles que luego heredaría otro conocido (y mucho más reconocido) “doble” femenino de Jung: la doctora Toni Wolff. Sin embargo, la vocación de Sabina como terapeuta infantil condiciona la evolución de sus estudios, que poco a

⁸⁴⁹ *Op. cit.*, 261.

⁸⁵⁰ *Op. cit.*, 278.

poco dejarán de preocuparse por estos aspectos de psicología profunda. Alnaes también aduce como razón, justamente, la controvertida situación sociopolítica de esos años (hablamos de finales del 18 en adelante): «¿Cómo va a concentrarse en sus visiones interiores cuando el mundo está en llamas y ella no es capaz de entender las nuevas imágenes que se perfilan?»⁸⁵¹.

7.1.5. *Hechos biológicos y consideraciones de psicología individual*

El primer epígrafe, segundo corte introductorio del texto de Spielrein, lleva por título “Hechos biológicos”, y es, por lo que sabemos, una de las dos principales causas que motivaron el inicial rechazo de Freud (la otra descansaba en la notoria dependencia del marco teórico junguiano).

Sabina toma como modelo dos ejemplos heredados del espacio teórico de la biología, con una fuerte carga especulativa; a saber:

- el cigoto, o sea la unión de las células masculina y femenina en la concepción.
- los “animales inferiores”, véanse las cachipollas, cuyo destino reproductivo se confunde con su destino individual, pues su muerte está lógica o cronológicamente vinculada con el fenómeno de la procreación. De estos dice Sabina que “la creación es también una destrucción” y se maravilla ante “lo más temible”, que es, a su parecer, que “el individuo la desea”.

De esta conjunción deduce Sabina una tesis que debió sonar desafiante, pues pone en entredicho el alcance absoluto que había concedido Freud al principio del placer y a su correlato hermenéutico-constitucional, la realización de deseos: «Así como las sensaciones placenteras correspondientes al transformarse están presentes en el mismo instinto procreador, las sensaciones defensivas como el temor y el disgusto no son el efecto de una falsa relación con los excrementos que coexisten espacialmente, ni son el elemento negativo que significa una renuncia a la actividad sexual, sino que son sensaciones que responden al componente destructivo del instinto sexual». El temor a la sexualidad es, pues, primario, no meramente moral, social ni derivado, y está íntimamente vinculado con la propia componente destructiva que atañe a todo placer.

⁸⁵¹ *Op. cit.*, 281.

Con las cartas sobre la mesa, Sabina se dispone a desgranar las consecuencias psicoanalíticas de sus planteamientos, que rigen el destino de todas sus observaciones. Comienza con una afirmación de resonancias indudablemente freudianas: «desde un punto de vista psíquico –dice–, no experimentamos nada en el presente»; cuya presentación suena sin embargo paradójica, por cuanto que Freud ha definido el inconsciente como espacio sin temporalidad, lo que es tanto como decir “eternamente presente”: lo que el sujeto conscientemente recuerda es, para el inconsciente, lo mismo que los deseos, perfectamente real, indistinguible de lo que entendemos por realidad como tal, y por ello solo concebible como indefinido presente. Pero Sabina habla aquí de otra cosa: se trata precisamente de observar que el inconsciente está situado en una suerte de “más allá”, con respecto a lo que habitualmente entendemos por presente.

Dicho de otra manera, y siguiendo perfectamente las formulaciones de Freud, todo lo que tiene una resonancia en el inconsciente, alcanza este estatus porque, de un modo u otro, consigue establecer una conexión con acontecimientos de nuestra infancia: «Un acontecimiento tiene para nosotros una connotación afectiva sólo si logra suscitar en nosotros contenidos de connotación afectiva experimentados precedentemente y que están ocultos en el inconsciente». Sin embargo, la forma de presentarlo (la negación del presente) tiene un regusto junguiano, que debió de (o al menos pudo) ser interpretado como una provocación: «por lo tanto –prosigue– no podemos experimentar nada en el presente, por cuanto proyectamos la afectividad sobre la imagen presente ... Todo contenido consciente de pensamiento o representación está acompañado del mismo contenido inconsciente que traduce los resultados del pensamiento consciente en el lenguaje específico del inconsciente»⁸⁵².

⁸⁵² «Ein Ereignis ist für uns nur insofern gefühlsbetont, als es früher erlebte gefühlsbetonte Inhalte (Erleben) anregen kann, welche im Unbewußten verborgen liegen ... in diesem Sinn erleben wir nichts in der Gegenwart, obgleich wir den Gefühlston auf die gegenwärtige Vorstellung projizieren ... Jeder bewußte Gedanken- oder Vorstellungsinhalt wird vom gleichen unbewußten begleitet, welcher die Ergebnisse des bewußten Denkens in die dem Unbewußten eigentümliche Sprache umsetzt, und dieser parallele Gedankengang läßt sich am besten in dem von Silber er beschriebenen Ermüdungszustande nachweisen» (SPIELREIN 1912: 467-8). Sabina lo presenta como una *cuestión lingüística*, lo que constituye a nuestro parecer una verdadera novedad en su pensamiento, ya que no deja de ser una primera mención, ya explícita, de la concepción del inconsciente desarrollada posteriormente por Lacan en términos de *significante* del pensamiento, la palabra o la cosa. La cosa que nos afecta no se nos muestra en la faz que nos atiene; justamente aquello que es la razón de que nos ocupemos de su pensamiento nos queda oculto por un lenguaje ajeno, que lo vela, pero también lo incorpora a una temporalidad (presente) que no es la que le ocupa. Lo que nos permanece velado es su condición de presente-ausente, de faltante a su lugar, y esto es lo que Lacan incorpora a través del *significante* (cf. *supra*, capítulo 4). Además, la técnica hermenéutica que aplica en los sueños que sirve de ejemplo es de dudosa procedencia psicoanalítica: muy vinculada a la carga

Especialmente ajena al pensamiento de Freud, y cercano a la “herejía” junguiana, es la tesis que pretende deducir de uno de estos sueños: «Los ejemplos son bien claros: demuestran cómo, en el inconsciente, el curso de los pensamientos adaptado al presente se asimila a las “experiencias” acumuladas en varias generaciones»⁸⁵³. «Si por ejemplo la paciente que analizo dice: “La tierra fue horadada” en lugar de decir “yo fui fecundada”, la tierra es la madre originaria en la representación consciente o inconsciente de cualquier pueblo. La madre-paciente que ella diferencia se transforma en esta madre originaria»⁸⁵⁴.

Que el sueño traiga consigo una memoria que no es solo biológica sino a la par colectiva, es una tesis de difícil explicación desde un posicionamiento científico y materialista como el pretendido por el psicoanálisis. Será una tesis a la que, sin embargo, Freud se irá abriendo durante las últimas dos décadas de su producción, pero sin alcanzar nunca el sentido místico que se deduce de la idea de un inconsciente no biológico totalmente ajeno a la idea freudiana de la represión de la sexualidad y la realización de deseos. En nuestra opinión, no parece que las tesis spielreinianas pretendieran el sentido místico que sí se deduce de los posicionamientos de Jung. Más bien resultan de un acercamiento, la posibilidad de su comprensión dentro del marco conceptual “convencional” del psicoanálisis, del cual proceden su novedad y el avance de las tesis freudianas y lacanianas posteriores: particularmente por lo que tiene que ver con la presentación de un inconsciente cultural. Pero las voces elegidas, el sentido de sus afirmaciones, manifiestan su herencia indiscutiblemente junguiana, que Freud en aquellos años apenas hubiera podido tomar en serio. No podemos disculpar la arrogancia del profesor amenazado por la autonomía de sus discípulos, pero sí comprender el temor de aquel que se defiende contra aquellos, los mismos que se definen como sus azotadores y enemigos.

simbólica de las palabras y poco dada a indagar detrás de los supuestos “símbolos”, lo que de nuevo sitúa a Spielrein del otro lado de la frontera con los desertores del psicoanálisis (Jung, Adler y el próximo Stekel).

⁸⁵³ «Die Beispiele sind sehr lehrreich : man sieht, wie der der Gegenwart angepaßte Gedankengang im Unbewußten den in vielen Generationen stattgehabten „Erlebnissen“ assimiliert wird» (*Op. cit.*, 469).

⁸⁵⁴ «Wenn die von mir analysierte Kranke 3) z. B. sagt „Die Erde wurde durchbohrt“ statt zu sagen „ich wurde befruchtet“, so ist die Erde die Urmutter in der bewußten oder unbewußten Vorstellung eines jeden Volkes. In diese Urmutter verwandelt sich die aus ihr differenzierte Mutter = Patientin» (*Ibid.*).

7.1.6. *La fantasía del retorno*

Spielrein comenta extensamente sus impresiones acerca de la “fantasía de retorno al origen”, y, recordando a los mismísimos presocráticos, pronuncia finalmente la que debemos reconocer como su tesis central: «No es casual que algunos filósofos griegos, como por ejemplo Anaxágoras, hayan buscado el origen del sufrimiento universal en la diferenciación del ser de sus elementos originarios. Este sufrimiento consiste justamente en el hecho de que toda partícula de nuestro ser aspira a retransformarse en el propio origen, del cual luego nace el nuevo devenir».

Efectivamente, palabras parecidas habían servido a Freud para describir su noción de “pulsión” (*Trieb*), aunque Spielrein parece ignorarlo en su artículo (lo mismo que muchos autores, demasiado dispuestos a acusar de plagio al autor de la *Traumdeutung*); más abajo le dedicaremos a este asunto la atención debida. Sí menciona en cambio la teoría freudiana de la sexualidad infantil, según la cual, en sus palabras, “en las fuentes de placer de la infancia hallamos los orígenes del placer sexual del adulto”, para tomar inmediatamente la idea de “un psicólogo francés” que funda sus teorías, no en la sexualidad, sino en el “instinto de alimentación”. Para Spielrein, ciertamente, la diferencia no es notable: en cambio, se sigue tratando de satisfacción del placer, de desarrollo de zonas de placer (erógenas), y por lo mismo se mantiene en los márgenes de la idea freudiana de sexualidad, mucho más extensa que lo que se muestra en la caricatura que acostumbran a dibujar sus críticos.

De hecho, Sabina no lo sabe (no podía saberlo), pero la misma idea había servido a Freud para explicar su concepción del deseo, en su inacabado y póstumo *Proyecto de psicología* (1895); aunque en Sabina el instinto de alimentación se convierte en otra cosa, reviste la “aprobación” junguiana y deja de ser algo específico del individuo para devenir un aspecto primordial de la especie: «Es como cuando recibimos con placer la mano benefactora de la enfermera que satisface nuestra necesidad de alimentación. Sin duda la relación entre el instinto de alimentación y, respectivamente, el instinto de auto-conservación y el instinto de conservación de la especie (y por lo tanto también el instinto sexual), es muy estrecha. La experiencia dice que en la excitación sexual a veces la

comida puede sustituir al coito»⁸⁵⁵. El instinto de alimentación es instinto de conservación, y desde este punto de vista, la confrontación spielreiniana entre dos fuerzas de procedencia diversa (inconsciente individual e inconsciente social, cultural o arcaico) debe ser leída como el enfrentamiento de dos posiciones de entre las que la joven psicoanalista ha hecho una clara apuesta: por la fuerza cultural por encima de la sexual, el inconsciente junguiano antes y en detrimento del de Freud. Estas palabras aparentemente conciliadores esconden, pues, todo el dramatismo de la confrontación.

En general, la terminología spielreiniana suena ajena a Freud, como “herejía”. La naturaleza de esta se pone de manifiesto cuando Spielrein se pregunta acerca de la posibilidad de la existencia de una “vida psíquica” que esté “más allá” de los límites impuestos por Freud, a saber, el principio del placer. Este es el punto álgido en la discusión y paradójico por antonomasia:

Freud tiene razón cuando plantea que la tendencia a alcanzar el placer y eliminar el dolor es la base de todas las producciones psíquicas. El placer se relaciona con sus orígenes infantiles. Pero ahora se presenta el problema de si toda nuestra vida psíquica consiste o no en esta vida del Yo. ¿Acaso no hay en nosotros fuerzas instintivas que, indiferentes al bienestar o al malestar del Yo, ponen en movimiento nuestra vida psíquica? Los famosos instintos básicos, es decir el de auto-conservación y el de conservación de la especie, ¿tienen para la vida psíquica entera el mismo significado que para la vida del Yo?, es decir, ¿son la fuente del placer y del dolor? Estoy decididamente convencida de que la psiquis del Yo, incluso la inconsciente, está guiada por impulsos que se encuentran en un nivel aún más profundo y no se preocupan en absoluto de nuestras reacciones sentimentales a las exigencias que plantean. El placer es simplemente una reacción de aceptación del Yo a estas exigencias que brotan de lo profundo, y podemos experimentar directamente placer en el dolor que, tomado en sí mismo, tiene una fuerte connotación desagradable porque responde a un daño que sufre el individuo, al cual se opone en nosotros el instinto de auto-conservación. Por lo tanto, en lo profundo de nosotros existe algo que, si bien parece paradójico, desea esta auto-lesión, ya que el Yo reacciona instantáneamente a él con placer. Sin embargo el deseo de

⁸⁵⁵ «Es ist genau so, wie wenn man die wohltuende Hand der Krankenschwester liebgewinnt, die das Nahrungsbedürfnis in uns befriedigt. Die Beziehung des Nahrungs- respektive Selbsterhaltungstriebes zum Arterhaltungstriebe (also auch zum Sexualinstinkte) ist zweifellos eine sehr innige. Es sind Erfahrungstatsachen, daß bei sexueller Erregung das Essen manchmal den Koitus ersetzen kann» (*Op. cit.*, 470).

auto-lesión, el placer de experimentar dolor, es absolutamente incomprensible si consideramos exclusivamente la vida del Yo que solo desea sentir placer.⁸⁵⁶

Recuérdese que *Más allá del principio del placer* será el nombre bajo el que se presentará por vez primera (1920) la noción freudiana de “pulsión de muerte”. Anteriormente, Freud había definido las tendencias autodestructivas (sádicas) del neurótico, efectivamente, en relación al principio rector del funcionamiento y conformación de lo psíquico, que recibe el nombre de principio del placer. La reinterpretación de Spielrein pone de manifiesto la necesidad de que la investigación prosiga por la cuestión de la naturaleza de las propias pulsiones. De lo que se trata es de la ruptura con la pretensión exclusivamente psíquica de esta noción, y su prolongación en una especulación que se sirve de modelos biológicos para alcanzar la comprensión de lo que es socialmente compartido.

En cualquier caso, la consecuencia para la praxis no es distinta de la teoría anterior (psíquica): “podemos experimentar placer en el dolor”; lo que se percibe como doloroso resulta, a otro nivel, placentero; prácticamente nos reencontramos con la definición fundamental de inconsciente. Y sin embargo, Spielrein aprovecha este encuentro para sacar de nuevo a la palestra el nombre de Jung, que a partir de este momento condiciona su marco teórico de manera determinante. Lo hace con respecto a la definición del yo como instancia plural formada de forma imprecisa por diversos “conjuntos” que luchan por su supremacía. En el momento álgido del encuentro con Freud, nos hemos salido de forma brusca de su espacio teórico. No insistiremos más en este punto, que implicaría

⁸⁵⁶ «Insofern als wir nach der Causa movens unseres bewußten und unbewußten Ich forschen, glaube ich, daß Freud Recht hat, wenn er das Streben nach Erlangung der Lust und Unterdrückung der Unlust als die Grundlage aller psychischen Produktionen annimmt. Die Lust geht auf infantile Quellen zurück. Nun ist aber die Frage, ob unser ganzes psychisches Leben aus diesem Ichleben besteht; gibt es nicht Triebkräfte in uns, welche unseren psychischen Inhalt in ewegung setzen unbekümmert um das Wohl und Wehe des Ich ? Bedeuten die bekannten Grundtriebe, der Selbst- und Arterhaltungstrieb auch für das gesamte psychische Leben das, was sie für das Ichleben bedeuten, nämlich die Quelle der Lust oder Unlust? Ich muß entschieden die Anschauung vertreten, daß die Ichpsyche, auch die unbewußte, von Regungen geleitet wird, welche noch tiefer liegen und sich um unsere Gefühlsreaktionen auf die von ihnen gestellten Forderungen gar nicht kümmern. Die Lust ist bloß die Bejahungsreaktion des Ich auf diese aus der Tiefe quellenden Forderungen und wir können direkt Lust an der Unlust haben und Lust am Schmerze, der, an sich genommen, schwer unlustbetont ist, denn der Schmerz entspricht ja einer Schädigung des Individuums, wogegen sich der Selbsterhaltungsinstinkt in uns sträubt. Also ist in unserer Tiefe etwas da, was, so paradox es a priori klingen mag, diese Selbstschädigung will, denn das Ich reagiert ja darauf mit Lust. Der Wunsch der Selbstschädigung, die Freude am Schmerze ist aber durchaus unverstänlich, wenn wir nur das Ichleben berücksichtigen, welches nur Lust haben will» (*Op. cit.*, 471).

adentrarnos en el para nosotros ignoto universo junguiano. Simplemente remarcar que las pretensiones del texto de Spielrein son difusas, que Freud pudo leerlo entre líneas con cierto desagrado, particularmente por la desazón de oír el nombre de su rival tras cada momento de inspiración prometedor. A los ojos del patriarca, lo que llegaba a sus oídos no tenía el talante de un texto propiamente psicoanalítico, sino más bien de psicología junguiana. Véase como ejemplo:

Freud piensa que en la demencia precoz se produce una ausencia de la libido y luego un retorno de la libido, y que se da sucesivamente una lucha entre sustracción y recuperación de la libido. Según mi opinión se trata de una lucha entre las dos corrientes de la psiquis, la del Yo y la de la especie.⁸⁵⁷

Sin embargo, lo que aquí se define como enfrentamiento entre “el yo y la especie” en cierto modo será recuperado por la idea freudiana del enfrentamiento entre el yo y el ello; como puede ya preverse en la secuencia argumental elaborada por Spielrein: «Los pensamientos se despersonalizan, llegan “hechos” al enfermo porque justamente provienen de las profundidades que están fuera del yo, de profundidades que ya han hecho del yo un “nosotros”, o más bien un “ellos”»⁸⁵⁸. Pero Spielrein insiste en darle a su argumentación el toque junguiano al distinguir entre psique del yo y de la especie (aunque también Freud distinguirá entre *Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921), que redundará en la conocida incidencia que tuvo este texto para el inicio de la lectura freudiana de Schopenhauer:

La psiquis del yo puede desear sólo sensaciones de placer, pero la psiquis de la especie nos indica qué deseamos y qué tiene connotación positiva o negativa, y entonces vemos que los deseos específicos que viven en nosotros no se corresponden en absoluto con los deseos del yo, y que la psiquis de la especie quiere asimilar a la reciente psiquis del yo, mientras que el yo –es más, cualquier partícula del yo– tiene tendencia a la auto-conservación en la forma presente (fuerza de inercia). Entonces la psiquis de la especie,

⁸⁵⁷ «Freud meint, es handle sich bei Dementia praecox um Libidoentziehung, Wiederkehr der Libido und dann um den Kampf zwischen Libidoentziehung und Libidobesetzung» (*op. cit.*, 473).

⁸⁵⁸ «Die Gedanken werden depersonalisiert, sie werden den Kranken „gemacht“, weil sie eben aus den Tiefen außerhalb des Ich kommen, aus Tiefen, die bereits „wir“ oder vielmehr „sie“ aus dem „ich“ machten» (*op. cit.*, 474).

al negar al yo actual, casi lo recrea, porque la partícula del yo que estaba sumergida resurge más rica que nunca bajo la forma de nuevas representaciones. Esto se puede observar con claridad en las producciones artísticas. La regresión al interior del yo consiste en el hecho de que se desearía revivir experiencias infantiles placenteras, pero ¿por qué las experiencias infantiles tienen para nosotros una connotación tan placentera? ¿Por qué nos da placer reconocer lo que hemos conocido antes? ¿Por qué existe una censura rígida que trata de modificar las experiencias vividas, incluso mucho después de que dejamos de sentir sobre nosotros el poder de los padres? ¿Por qué más bien no experimentamos siempre el mismo sentimiento y no reproducimos lo mismo? Por lo tanto, junto al deseo de inercia existe en nosotros un deseo de transformación, y eso significa que un contenido individual de representación debe disolverse en un material análogo que deriva de tiempos pasados, y así, a expensas de lo individual, debe convertirse en un deseo típico, es decir perteneciente a la especie, que se proyecta al exterior desde el individuo entendido como obra de arte. Buscamos lo que se parece a nosotros (los padres, los antepasados), aquello en lo cual la misma partícula del yo puede disolverse, porque la disolución en lo similar no se produce de un modo violentamente destructivo sino casi inadvertidamente. Y sin embargo, ¿qué significa esta disolución para la partícula del yo sino la muerte?⁸⁵⁹

Destaca la aceptación de los “tipos” como “modelos de pensamiento arcaico” que se recuperan a través del “lenguaje” de los sueños: aunque la astucia spielreiniana sobrevuela con mucho la simbología de Jung: en su caso, se trata más bien de una

⁸⁵⁹ «Die Ichpsyche kann nur Lustgefühle wünschen, aber die Artpsyche belehrt uns darüber, was wir dabei wünschen, was uns positiv oder negativ gefühlsbetont ist, und da sehen wir, daß die in uns lebenden Artwünsche den Ichwünschen durchaus nicht entsprechen, daß die Artpsyche sich die rezente Ichpsyche assimilieren will, während das Ich, ja, jedes Teilchen des Ich das Bestreben nach Selbsterhaltung in der gegenwärtigen Form besitzt (Beharrungsvermögen). Die Artpsyche, welche das gegenwärtige Ich demnach verneint, schafft es aber geradezu durch diese Verneinung von neuem, denn das versunkene Ichteilchen taucht in neue Vorstellungen gekleidet reicher als je wieder empor. Dies sehen wir am schönsten an künstlerischen Produktionen. Freilich besteht die Regression innerhalb des Ich darin, daß man lustbetonte infantile Erlebnisse wiedererleben möchte, aber warum sind uns die infantilen Erlebnisse so lustbetont? Warum haben wir die „Freude am Wiedererkennen des Bekannten?“ Warum besteht die strenge Zensur, welche uns die Erlebnisse zu modifizieren sucht, noch lange, nachdem wir die elterliche Macht über uns nicht mehr spüren? Warum erleben wir nicht eher immer dasselbe und reproduzieren dasselbe? Es besteht also neben dem Beharrungswunsche ein Transformationswunsch in uns, welcher letzterer bedeutet, daß ein individueller Vorstellungsinhalt in einem ihm ähnlichen, aus vergangenen Zeiten stammenden Material aufgelöst und so auf Kosten des Individuellen ein typischer, also Artwunsch werden soll, der vom Individuum als Kunstwerk nach außen projiziert wird. Man sucht das einem selber Ähnliche (die Eltern, Ahnen), in dem das eigene Ichpartikel sich auflösen kann, weil die Auflösung im Ähnlichen nicht brüsk zerstörend, sondern unbemerkt vor sich geht. Und doch, was bedeutet diese Auflösung für die Ichpartikel, wenn nicht den Tod?» (*op. cit.*, 475-6).

explicación de por qué los “tipos” son posibles como modo de pensamiento a la vez mitológico y onírico; todo ello significa para Freud “arcaico”, es decir, inconsciente. Recordemos que Spielrein se interesa antes que nadie en las relaciones del lenguaje con el inconsciente, de una manera que solo tendrá símil en el marco del estructuralismo posterior. Aquí se muestran la conexión de sus ideas audaces al servicio de la teoría junguiana de los “tipos”, es decir, la “atadura” a través de un símbolo de diversos aspectos plurales, que atestiguan la polisemia del símbolo ulterior⁸⁶⁰. A su vez, sirve también de soporte para la concepción junguiana del yo, que no será más que un “tipo” del mismo estilo⁸⁶¹.

7.1.7. *Eros y Tánatos*

«Así como el sueño no conoce las negaciones en general, tampoco conoce la negación de la vida. En el sueño morir significa lo mismo que vivir, y justamente la mayor alegría de vivir se expresa a menudo en un deseo de muerte. Por otra parte, análogos puntos de vista psicológicos son válidos también para el suicidio, e incluso la elección del modo en que el suicida desea morir está influenciada por ciertas fantasías eróticas. Muchos poetas han expresado estos conceptos, y hasta algunos filósofos han

⁸⁶⁰ «Im Unbewußten finden wir vielleicht den Frühlingstag in seine Bestandteile, der Sonne, des Himmels, der Pflanzen,

zerlegt, und letztere zu den uns aus der Völkerpsychologie bekannten mythologischen Gebilden umgestaltet oder vielleicht richtiger „rückgestaltet“. Schon bei jedem Aussprechen eines Gedankens respektive Schilderung einer Vorstellung begehen wir eine Verallgemeinerung, denn Worte sind ja Symbole, welche geradezu dazu dienen, um das Persönliche allgemein menschlich und verständlich zu gestalten, i. e. es des persönlichen Gepräges zu berauben. Das rein Persönliche kann von anderen nie verstanden werden und es wundert uns nicht, wenn Nietzsche, ein Mensch mit einem mächtigen Ichbewußtsein, zu dem Schluß kommt: Die Sprache sei dazu da, um sich und andere zu verwirren. Und doch empfinden wir eine Erleichterung beim Aussprechen, wenn wir auf Kosten unserer Ichvorstellung eine Art Vorstellung bilden, und auch der Künstler hat Freude an seinen „Sublimationsprodukten“, wenn er statt des Individuellen das Typische schafft. Jede Vorstellung sucht gleichsam ein nicht identisches, sondern ähnliches Material, darin sie aufgelöst und transformiert werden kann» (*op. cit.*, 476-7).

⁸⁶¹ «Der Zufall spielt nur insofern eine Rolle im Leben, als das in der Psyche bereits prädestinierte sexuelle Erlebnis aktiviert wird oder als Erlebnismöglichkeit in der Psyche fortbesteht. Im ersten Falle ist der Komplex befriedigt, im andern Falle dagegen ist das spannungserregende Element nicht beseitigt und muß sich beständig durch Abfließenlassen der immer von neuem ergänzten analogen Vorstellungsinhalte befreien. Für das psychische Leben hat demnach die Aktivierung des Erlebnisses nur eine negative, den Vorstellungsinhalt samt der zugehörigen Spannung beseitigende Bedeutung. Nehmen wir z. B. an, man hätte die ersehnte Vereinigung mit dem Liebesobjekt erreicht; sobald die Wirklichkeit in ihre Rechte tritt, sobald das Wort zur Tat wird, löst sich die entsprechende Vorstellungsgruppe, beglückendes Entspannungsgefühl erzeugend, auf; in diesem Momente ist man psychisch gänzlich unproduktiv. / »Jede Vorstellung erreicht ihr Lebensmaximum, wenn sie am intensivsten auf ihre Umgestaltung zur Wirklichkeit wartet; mit der Realisierung wird sie zugleich vernichtet» (*op. cit.*, 477-8).

aclarado repetidamente los nexos entre Eros y Tánatos. También el sueño de matar es, como tan a menudo sucede en la vida, sólo un homicidio con trasfondo sexual y con frecuencia no representa otra cosa que un acto sexual con tendencias fuertemente sádicas». Spielrein se sirve de Stekel para pasar de la concepción freudiana, que le permite mantener el conflicto eros-tánatos en los márgenes de lo psicológico, a la plenamente mitológica (más tarde Freud llamará a la teoría de las pulsiones “nuestra mitología”), donde ya no se trata del deseo del individuo, sino del destino que le depara la especie, con lo que el análisis adquiere un rasgo casi religioso: «Freud enseña que estar en un ataúd es un símbolo de estar dentro del vientre materno (ataúd = vientre materno). Stekel completa bastante correctamente esta teoría observando que la tumba tiene el mismo significado que el ataúd, mientras que “cavar” (cavar y sepultar) tiene el inconfundible significado de florecer y nacer. Así la tumba se convierte en el cielo, como también la representación humana llega hasta el punto de que, desde la tumba (con la muerte), “se va al cielo”»⁸⁶².

Spielrein considera su tesis ya perfectamente asentada y se dispone a buscar para ella modelos en el universo mitológico: la serpiente, símbolo de la ponzoña inherente a la unidad sexual, por ejemplo. En general, concluye que «Tanto en el sueño como en la mitología, cada símbolo sexual significa el dios que da la vida y la muerte: un ejemplo frecuente es el caballo, uno de los animales sexuales más conocidos, el animal que lleva la vida, el dios del sol, pero también el animal de los muertos, más aún, el símbolo de la muerte»⁸⁶³.

Una última mención al *Zarathustra* nietzscheano pondrá un colofón en el que se muestra muy bien la inmixión de las imágenes de erotismo y de destrucción: «En Nietzsche, que permaneció solo toda su vida, toda la libido estaba volcada hacia su persona. ¿Cómo concebía el amor o, más exactamente, de qué modo experimentó Nietzsche el amor? La soledad afligía al poeta a tal punto que se creó un amigo ideal,

⁸⁶² «Freud lehrt, das Verweilen im Sarge sei ein Symbol des Verweilens im Mutterleibe (Sarg = Mutterleib). Stekel ergänzt die Lehre ganz richtig dahin, daß auch das Grab die gleiche Bedeutung wie Sarg hat, „wobei ‚graben‘ eine unverkennbare Bedeutung hat, ähnlich wie bohren und geboren sein (graben und begraben). So wird das Grab zum Himmel, wie ja die Vorstellung der Menschen dahin geht, daß man aus dem Grabe (durch den Tod) in den Himmel komme“» (*op. cit.*, 479; las comillas citan a su propia paciente).

⁸⁶³ «Jedes sexuelle Symbol hat im Traume wie in der Mythologie die Bedeutung des leben- und todbringenden Gottes: ein Beispiel für alle: das Pferd, eines der bekannten Sexualtiere, ist das lebenbringende Tier des Sonnengottes, das Pferd ist aber auch das Totentier, ja, Symbol des Todes» (*op. cit.*, 481).

Zaratustra, con el cual identificarse. La nostalgia de un objeto de amor hizo que en su interior Nietzsche se convirtiese en hombre y mujer al mismo tiempo, y que ambos se uniesen en la figura de Zaratustra»⁸⁶⁴. Efectivamente, la propia filosofía nietzscheana reivindica el carácter femenino de su planteamiento, en la medida en que ofrece una simbología mitológica para el espacio de la creación. Spielrein, siguiendo el habitual patrón de la interpretación psicoanalítica, busca en el contenido de un pensamiento el “prejuicio”, la “enfermedad” o simplemente el patrón psicológico que a su través se expresa; y allí donde el filósofo jugaba con conceptos, la psicoanalista descubre agresión y sexualidad.

Pero también el anhelo junguiano de liberar al psicoanálisis del peso teórico de la sexualidad está patente en la comprensión de Spielrein, que consigue del mismo modo transformar las imágenes más sexualizadas del mito en su significado abstracto. Así, por ejemplo, cita un fragmento en el que Zaratustra explica que el mar “chupa” al sol, para mostrar las posibilidades, también epistémicas, del saber junguiano (el saber que descubre significados elevados, no solo sexuales, en los sueños y en los mitos): «Como el amor, para Nietzsche también el conocimiento consiste en succionar en sí, como hace el sol, el profundo mar. Por eso para Nietzsche el conocimiento no es otra cosa que un ansia de amor, de creación. El sol resplandeciente succiona al mar como un amante, y el mar salvajemente agitado se levanta con mil senos contra el sol, ávido de besos como una mujer estremecida de amor. La fantasía de succionar el seno indica que el sol, frente al mar, se comporta como si fuese un niño. Recuerdo que también Silberer, en su segundo ejemplo del fenómeno hipnagógico, representa a la tierra de las madres como un mar. Así como el sol succiona dentro de sí al mar, así el Zaratustra concedor succiona en sí la profundidad (el profundo mar). Por lo tanto, para el poeta el continuo deseo de conocimiento no es otra cosa que la nostalgia de la madre que vive en sus profundidades. Si la madre es su profundidad, la conjunción con la madre debe entenderse también en

⁸⁶⁴ «Bei Nietzsche, welcher sein ganzes Leben lang einsam blieb, wandte sich die ganze Libido seiner eigenen Person zu. Wie faßte Nietzsche die Liebe auf oder richtiger,

wie hat er die Liebe empfunden? Die Einsamkeit quälte den Dichter so sehr, daß er sich einen ideellen Freund, Zarathustra, schuf, mit dem er sich identifizierte. Die Sehnsucht nach einem Liebesobjekt machte es, daß Nietzsche in sich selbst Mann und Frau wurde und dieses beides in der Gestalt von Zarathustra» (*ibid.*).

sentido auto-erótico, es decir como unión con uno mismo»⁸⁶⁵.

El movimiento de Spielrein, pese a la aproximación a las preocupaciones epistemológicas de Jung, se mantiene en los límites de la búsqueda de la historia individual del sujeto: límites freudianos por excelencia. Volvamos al párrafo anterior: la imagen (onírica o mitológica) muestra un pensamiento abstracto, pero a la vez esta abstracción tiene su origen en el deseo oculto de identificarse con uno de los progenitores: «Con esta conjunción amorosa con la madre, el mismo Nietzsche se convierte en una madre fecunda, creadora, en continua transformación»⁸⁶⁶. Lo que está diciendo aquí Sabina es que el poeta identifica la creación con su deseo de convertirse en su propia madre, lo que en la época no habría sido un planteamiento novedoso de haber sido aplicado a una mujer. El hombre se destruye a sí mismo por amor y en el amor, cuya forma de expresión estriba justamente en el acto de creación que sucede a la autoaniquilación.

Unos años después (1917, *Duelo y melancolía*), el propio Freud describirá los “riesgos” de la relación amorosa en los términos de “pérdida y proyección” de la libido narcisista. Parece plausible pensar que uno de los objetivos que Spielrein había confiado al texto que la presentaba en sociedad era el de abrir la revolucionaria puerta a través de la que podían volver a reunirse el pensamiento freudiano y el junguiano. Quizás ni siquiera los propios contendientes eran todavía conscientes de las posibilidades que en efecto podían desarrollar sus respectivos planteamientos, toda vez que se prolongaran en la dirección apuntada por la joven psicoanalista. Parece razonable suponer que Freud, en el momento en que escuchó las palabras de Spielrein, no vio más allá de lo que consideró las posibilidades del pensamiento de su enemigo; lo que justificaba, a nuestro parecer, su inicial repulsa.

⁸⁶⁵ «Wie die Liebe für Nietzsche darin besteht, daß er, gleich der Sonne, das tiefe Meer in sich hineinsaugt, so auch die Erkenntnis. Demnach ist für Nietzsche die Erkenntnis nichts anderes als eine Begierde nach Liebe, nach Schöpfung. Die glühende Sonne saugt am Meere wie ein Liebender, und das wild bewegte Meer hebt sich mit tausend Brüsten der Sonne entgegen, nach Küssen lechzend, wie ein Hebeberauschtes Weib. Die Phantasie des Brustsaugens deutet darauf hin, daß die Sonne sich zugleich als Kind dem Meere gegenüber verhält. Ich erinnere daran, wie auch Silberer in seinem zweiten Beispiele des hypnagogischen Phänomens das Land der Mütter als ein Meer darstellt. Wie die Sonne das Meer in sich hineinsaugt, so saugt der erkeimende Zarathustra die Tiefe in sich hinein (das tiefe Meer). Die Sehnsucht nach der Erkenntnis ist demnach für den Dichter nichts anderes als die Sehnsucht nach der in seiner Tiefe lebenden Mutter. Wenn die Mutter seine eigene Tiefe ist, so ist die Vereinigung mit der Mutter zugleich autoerotisch aufzufassen, also eine Vereinigung mit sich selber» (*op. cit.*, 482).

⁸⁶⁶ «Durch die Liebesvereinigung mit der Mutter wird Nietzsche selbst zur zeugenden, schaffenden, werdenden Mutter» (*ibid.*).

7.2. La “pulsión de muerte” en Freud

7.2.1. *Tánatos y muerte*

La tanatología es a día de hoy una disciplina integral que estudia el fenómeno de la muerte en los seres humanos (aunque también puede estudiarse en otros animales, como en la tanatología forense veterinaria) aplicando el método científico o técnicas forenses, tratando de resolver y enfrentar las situaciones conflictivas que suceden en torno a ella, desde distintos ámbitos del saber, como son la medicina, la psicología, la antropología física, la religión y el derecho. Pero “tánatos” (del griego Θάνατος; latín *Thanatos*) es un término de origen mitológico, que debe su uso contemporáneo al éxito que ha obtenido en las teorías psicológicas y filosóficas que indagan en una supuesta doble tendencia del hombre y de la naturaleza: la de crear y la de destruir; o por decirlo mejor: la de crear en tanto que se destruye; pues el núcleo filosófico de estas corrientes de pensamiento está en el remarcamiento de la necesidad de la destrucción para la vida, en el carácter imprescindible de una muerte que ya no es entendida solamente como límite, sino fundamentalmente en su potencial intrínsecamente generador.

Aunque pudiera ser moneda corriente en sus conversaciones, Sigmund Freud no utilizó nunca por escrito la voz “Tánatos”. Se atribuye al psicoanalista vienés Paul Federn (1871-1950) haber introducido este término en la literatura psicoanalítica⁸⁶⁷, aunque la misma voz había sido ya usada con este sentido en el temprano y pionero trabajo de Sabina Spielrein. Otros intentos de ofrecer un término correlativo al Eros, que no llegó a existir en Freud, fueron el “destrudo” que Weissmann introdujo en 1935. Pero no es, estrictamente, hasta la mención que hizo el filósofo Erich Fromm de este término, que el mismo adquiere la relevancia que tiene actualmente, no como mero símbolo o metáfora, sino como una de las principales herramientas filosóficas en el acercamiento al

⁸⁶⁷ LAPLANCHE & PONTALIS (1967), voz «Tánatos».

psicoanálisis: el nombre de una fuerza activa en la naturaleza que destaca que todo poder creador se dirige de forma más o menos mediada hacia su único y definitivo destino, el de la muerte.

Es sobre todo la sustitución que llevó a cabo Fromm del término “pulsión de muerte” por el de Tánatos la que permite generar conceptos adecuados a una “tanatología”, aunque, por otra parte, el concepto frommiano, pese a su éxito, reduce las posibilidades de interpretación y desdibuja algunas de las implicaciones más relevantes del concepto original. La muerte como Tánatos se define ahora en función de su antagonismo con la vida, que a su vez queda limitada a los márgenes del Eros mitológico. La muerte se convierte así en un concepto abstracto, vaciado de las representaciones que arrastraba la indagación freudiana y que resultaban paradigmáticas en los modelos de Spielrein: la lucha, la autodestrucción, la agresividad o el mero dolor que lleva consigo el propio goce erótico (Spielrein hacía hincapié en su artículo de que el orgasmo se llamaba en francés “la pequeña muerte”) desaparecen bajo un esquema platonizado donde la muerte se define únicamente como límite de la vida, su negativo y contrario, con lo que se hace factible una lectura moral del fenómeno en la que la agresividad pueda ser denostada y reusada; lectura moralista que desdibuja por completo la suerte de “pesimismo” que lo aproxima a Schopenhauer y que en realidad no es sino la consecuencia coherente de la concepción de esa “pulsión de muerte” cuyos límites perfila Spielrein a la perfección: la muerte como momento, reverso o parte intrínseca del propio placer.

Para estos autores, también para Fromm, negar la muerte es tanto como negar la vida. Hasta aquí el recuerdo mitológico parece suficiente. Pero la lectura freudo-spielreiniana (vamos a sostener una comprensión profunda en las posturas de estos autores) gana en intensidad y se torna “peligrosa”: ya que negar la propia lucha contra la vida en que, en último término, la vida no deja de consistir, conlleva igualmente a negar una vida que queda vacía de contenido (“sin tragedia”, según la expresión de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*) y conduce hacia el descalabro contra el que el psicoanálisis previene: la negación del fenómeno no querido (reprimido) no acaba con el fenómeno, sino que produce la ceguera ante él. La agresividad se reviste entonces de conceptos morales, científicos, heroicos... Las mayores atrocidades se pueden llevar a la práctica contra grupos que al fin y al cabo han perdido su derecho a inscribirse en la humanidad.

La muerte como agresividad supone la concepción de la muerte en su inmixción con la vida misma: no puede entenderse a una sin la otra. La muerte y la vida han necesitado, en efecto, sus espacios de convivencia en muchas culturas. También en el mundo occidental. El cementerio se convierte en lugar de convivencia con la muerte, sin la que la vida no pierde menos sentido que el que su aniquilación inevitable le arrebatara. En esta contextura aparecen con todo el sentido las reflexiones y el estudio de la historia del cementerio como lugar de culto de la muerte y los muertos individuales. No es hasta los siglos XVI-XVII que se produce entre nosotros la intolerancia a mezclar en estos espacios la muerte y la vida⁸⁶⁸. En la Antigüedad, las palabras que designaban lo mortuario no se referían solo al espacio, sino a algo más amplio, todo el fenómeno de la muerte⁸⁶⁹. La ocupación napoleónica extendió por Europa su normativa higienista para los cementerios y los entierros. En general, la pérdida del significado religioso del cementerio, consecutivo a la Ilustración, hace imperar las normativas higienistas, de modo que proliferan prohibiciones de realizar entierros tanto en iglesias como en ciudades

⁸⁶⁸ Y esto ocurría, paradójicamente, en la época en que la muerte de verdad estaba teñida de unos rasgos violentos terroríficos, a los que el hombre actual tiene normalmente la posibilidad de escapar. Norbert FISCHER (2001) introduce el concepto de “cultura del duelo” para distinguir lo específico de las representaciones y rituales cristianas. El cementerio refleja su posición social y aspectos individuales como sus creencias religiosas (por ejemplo, en la medida en que se sitúan junto a las iglesias). Antes del siglo XIX es un espacio dispuesto para distintas funciones. Sobre todo destaca el esteticismo de los cementerios, lo que se refleja por ejemplo en hermosos paseos. La Iglesia juega un papel fundamental en la medida en que transforma la organización del cementerio. En los siglos XVII y XIX permanecen los rituales cristianos, pero el romanticismo trae consigo una mayor carga emocional, característica de la sentimentalidad burguesa. Como lugar, el cementerio es algo más que un “mero” cementerio, sino un espacio para el recuerdo del muerto y de la muerte como destino inevitable. El *memendo mori* multiplica la producción de obras en torno a esta temática, en arte y literatura, dentro y fuera del cementerio, pero siempre como un apunte simbólico hacia este.

⁸⁶⁹ ARIÈS (1976: 28). La clasificación espacial del cementerio es característica de la mentalidad medieval. Aun así, tampoco en el Medievo era visto el cementerio solo como lugar para los muertos, sino como espacio público que servía incluso de “asilo en torno a la iglesia”, hasta el punto de que en Francia se convierte con el tiempo en las “plazas mayores” (29). Ariès cuenta cómo a partir del culto a los mártires (y no como consecuencia del cristianismo primitivo) se produce la unión del cementerio y la Iglesia. Este hecho es especialmente característico de los monasterios europeos, ya que los monjes fueron desde bien pronto los encargados de cuidar los cementerios, adosados a las abadías (27). Para los medievales, la *église* comprende “la nave, la torre y el cementerio”, y se usaba todo ese espacio para rituales, procesiones, etc. El lenguaje coloquial de los medievales designaba como “atrio” todo el exterior de la iglesia, incluido el “cementerio”, palabra esta que solo era usada en el latín eclesiástico (28). La *Kirche* alemana viene de la francesa *churchyard*, que designaba justamente al patio de la iglesia (*ibid.*). Lo que ha significado la posterior separación entre los espacios (reales, simbólicos e imaginarios) destinados respectivamente a los vivos y a los muertos, y tiene mucho que ver con lo que Ariès ha denominado “muerte salvaje”, a saber, y por oposición a ello: una “domesticación” de la muerte que definía el trato cotidiano, normalizado entre la muerte y el hombre, una sucesiva represión del fenómeno de la muerte, que ha tenido como consecuencia su representación más violenta, más desconsoladora y más enigmática.

habitadas⁸⁷⁰.

También el romanticismo estético trae, en su reproche a la modernidad, la reivindicación de un concepto que debe ser adorado como una divinidad, en la medida en que permanece en el subsuelo, actúa por su cuenta, en nosotros y sobre nosotros, y se convierte así prácticamente en el nombre mismo de nuestro destino. Son los autores románticos los primeros en señalar la relación posible entre la muerte y el erotismo, que luego se hará famosa a través del psicoanálisis; y ello además, en ambos casos, en el seno de una concepción que se quiere liberadora por antonomasia. Y es que la liberación del culto a la muerte tiene para los románticos el mismo significado que la liberación de las pasiones, que quedan oprimidas por una Ilustración civilizatoria a la que se critica por vanidosa y ciega, justamente, ante todo aquello que ha quedado relegado a los oscuros subsuelos de la moral: recordemos que se trata de la época de Oscar Wilde, de Schopenhauer, de Nietzsche o de Dostoyevski.

Solo en una vida sin destrucción puede figurarse el concepto de una vida sin muerte, una vida “aséptica” respecto a la muerte. La racionalización de la muerte a lo largo del siglo XX y ya con anterioridad, ha conducido a una situación de efectiva represión de todo lo que tiene que ver con ella. Los elementos simbólicos, sociales, culturales, etc., quedan como restos de un fenómeno cuyo nombre y significaciones profundas le quedan vedados al hombre contemporáneo, muy por encima del tabú, clásico entre los occidentales, de la sexualidad.

El tratamiento científico ha podido superar sin embargo este particular tabú y, lo mismo que se propuso el psicoanálisis con respecto a la sexualidad, producir en torno a la muerte un discurso “neutro” y objetivizador, un discurso que, mediante la característica anulación del sujeto, se olvide de los deseos, temores, esperanzas del que investiga para recoger los deseos, temores y esperanzas del sujeto o la sociedad investigados. Es así

⁸⁷⁰ FISCHER & HERZOG (2005: 13). En el siglo XVIII se produjo una ola de traslados de cementerios en Alemania. A finales del XVIII se construyen los primeros depósitos de cadáveres en Alemania, concretamente en Weimar (14). Los nuevos cementerios sustituyen a los antiguos velatorios privados, que habían sido criticados por motivos higiénicos. En la primera mitad del XIX se desplazó los cementerios a jardines de situación histórica en el campo. Los primeros crematorios en Alemania a finales del XVIII tienen lugar por motivos tanto económicos como higiénicos: de hecho sus encargos serán cumplidos por empresas privadas. En el período de transición se disponen los cementerios en el extrarradio, junto con gasolineras o centros comerciales, que es una característica del urbanismo de los socialistas. Los cementerios más importantes se convierten en grandes parques (SCHLOEGEL, 256). Fischer y Herzog ahondan en el significado del cementerio como lugar unitario en el que se recogen creencias y tradiciones, que de otro modo muchas veces podríamos dar por perdidas (FISCHER & HERZOG 2005: 15).

como tiene sentido hablar de la “tanatología” como espacio de estudio vinculado a diversas ramas de las ciencias sociales. Ciertamente, hecha esta abstracción, para el científico resulta más fácil hablar de la muerte que de la vida, pues esta desaparece como destino en la manera en que extiende su manto sobre las imágenes conceptuales y abstractas, sobre la propia vida. La crítica del romántico al pensador ilustrado encuentra todavía cabida en la concepción contemporánea de la muerte, para el que lo que ha dejado de ser real es la propia vida⁸⁷¹.

La muerte es un fenómeno fundamentalmente simbólico, que como tal interesa al investigador en la medida en que *estructura y significa*: sabemos que los neandertales creían en la muerte, no porque nos lo hayan comunicado, sino porque hemos observado que construían tumbas, es decir: le dedicaban un espacio específico, y como tal podemos deducir en ellos la presencia de una comprensión y un concepto. Por ello otro espacio de investigación en torno a la muerte particularmente interesante se encuentran en la tematización del suicidio, definido como “sentimiento autodestructivo de terminar su existencia”⁸⁷², que de este modo concernería a antropología, sociología y de manera paradigmática a la psiquiatría (en la medida en que es “autodestructivo”, le corresponde un espacio en la clasificación de las patologías). La pregunta científica como tal no es, pues, *qué es la muerte*, sino *qué papel/estructura/significado se manifiesta en el concepto y tratamiento de la muerte*.

Por último, las creencias religiosas han llevado el concepto de la muerte con cierta autoridad al arte, donde se convierte en uno de los tópicos por antonomasia (quizás solo en competencia con el del amor). Parece que el descrédito moderno de las ideas religiosas, particularmente con aquellas que tienen que ver con la existencia de una vida ultraterrena, condiciona el rechazo contemporáneo ante la muerte. Si bien es verdad que

⁸⁷¹ Desde un punto de vista biológico, la muerte no es más que un “proceso terminal” que consiste en la extinción del proceso homeostático de un ser vivo. Es decir, que la muerte no es otra cosa que la extinción de la vida. Desde este discurso caben pocos interrogantes, y en su lugar se ocupan en la búsqueda de definiciones precisas que consigan delimitar el *momento* preciso de la muerte. Lo máximo que puede acercarse la comprensión biológica al fenómeno de la muerte da vueltas en torno a una definición operada por *contraste*: la muerte en tanto que fin de la vida, como fenómeno opuesto al del nacimiento. El evento de la muerte resulta consecuentemente en la culminación de la vida (se entiende que de un organismo vivo): «Dada la degradación del ácido desoxirribonucleico (ADN) contenido en los núcleos celulares, la réplica de las células se hace cada vez más costosa. Desde el punto de vista médico es el cese global de funciones sistémicas en especial de las funciones bioeléctricas cerebrales, y por ende de las neuronales» (CASTAÑO DE RESTREPO 2008: 323).

⁸⁷² *Op. cit.*, 325.

tampoco la concepción de otros pueblos es menos negativa (como la de los griegos), sí es cierto que se crece la inhibición ante la comprensión y convivencia con la muerte en la medida en que se vuelve imprescindible su figuración como desaparición absoluta: la idea de que la muerte no sea una suerte de vida alternativa, sino la negación absoluta de la vida, debe considerarse a la base del tabú mismo de la muerte.

En este sentido, el cementerio se convierte en lugar de destino de los individuos en una eternidad idealizada. El muerto (el vivo que un día morirá y se imagina y prepara su muerte) “descubre” en el cementerio su lugar de reposo eterno, encarnado en un cuerpo que no siempre existe y que de hecho dejará de existir irremediabilmente al paso de los años. Con acierto señala Schloegel que la desaparición de los cementerios suele ir acompañada por la desaparición de la cultura⁸⁷³. Pero también identifica un momento cumbre en el destino individual, y a tal respecto presenta significaciones varias: desde el encuentro del propio destino en el nombre y la posición idealizada, que hace del cementerio el centro cósmico para el muerto (para el vivo que va a morir). Hasta el propio deseo de los vivos de yacer junto a sus muertos, como reencuentro (si quiera simbólico) con aquel en “la otra vida” y para toda la eternidad, entroncan con esta idealización de la muerte⁸⁷⁴.

En el cementerio, los vivos tienen la muerte como horizonte, por un lado, social (familiar): el muerto se representa la muerte como un “retorno”, aquí es donde llama nuestra atención; se convierte en “encuentro” de la persona amada o del familiar añorado, y en este sentido incorporan normalmente las tumbas numerosas muestras simbólicas que remiten a recuerdos atávicos y nos hablan de las formas de afrontar la muerte ya desde el pasado lejano. En las antiguas tumbas ortodoxas se inscribía solamente el nombre de pila, sin apellidos ni más referencias cronológicas ni de pertenencia. Esta parece la costumbre

⁸⁷³ SCHLOEGEL (2005: 255-7.), lo que sitúa a la vez a la “cultura”, en sus aspectos sociales pero también formativos, en la “relación con los muertos”. De manera significativa era la muerte en épocas anteriores una parte de la vida cotidiana que sobre todo se hacía visible en los entierros de grandes personajes, acompañadas de procesiones multitudinarias y pomposas que mostraban toda la poma del *ancient régime*. El arte y la belleza de los cementerios más famosos demuestra la relación de la muerte con la estructura simbólica de un pueblo (FISCHER & HERZOG 2005: 15), pero para nosotros esta estructura simbólica es susceptible de estirarse hasta abarcar el sentido más general del archivo e incluso la biblioteca.

⁸⁷⁴ Véase la importancia que tiene para muchos emigrantes la posibilidad de recibir sepelio en sus patrias de origen, así como la existencia de cementerios oriundos para las colonias de inmigrantes importantes; costumbre fundamentalmente extendida en los EE. UU., que también tiene presencia en Alemania: familias rusas que traen consigo de su país la tierra en la que descansará el fallecido, o el deseo de muchos judíos de descansar en la “tierra” de Israel.

generalizada de la mayor parte de confesiones, más o menos parcias en simbología, que en todo caso solo dejan espacio a algunas imágenes religiosas más destinadas a velar el descanso del muerto que a representarlo. Poco a poco, el deseo de individuación traído de la mano de las costumbres del liberalismo se refleja en los cementerios, y las tumbas empiezan a ser el espejo de las peculiaridades sociales y los signos distintivos de las personas que allí descansan. La muerte adquiere así una nueva y polifacética imagen, y tiene quizá más que nunca el rango de destino individual. Lo que cada tumba muestra es el estado al que llegó el individuo en el momento de morir (idealizado, claro), y así esta imagen de sí mismo, este instante impreciso, recibe en el cementerio un significado temporal nuevo que lo proyecta a la eternidad.

Un *aspecto positivo de la represión de la muerte* descansa en los avances tecnológicos y también sociales⁸⁷⁵, que hacen de la muerte un fenómeno, si no infrecuente, si al menos “prescindible”: la muerte aparece en el siglo XX, más que nunca, como algo a evitar, si bien solo de manera ilusoria o provisional. Cabe distinguir a partir de este momento entre dos tipos de “muerte”, que se prodrán encontrar en cualquier caso entrelazados en todas las manifestaciones culturales que el fenómeno ha presentado en Occidente; a saber:

⁸⁷⁵ Klaus Feldmann va aún más lejos. En su *Physisches und soziales Sterben*, afirma la incompatibilidad entre los “intereses” de la muerte y del capitalismo (FELDMANN 1997: 11). Para él, ni la ciencia ni el derecho pueden definir el límite de la muerte. Por el contrario, Feldmann se posiciona del lado de las concepciones tardo románticas de la muerte, y la define como una cuestión social y fundamentalmente individual. En sentido estricto, no es directamente la muerte, sino el individuo, el que tiene escasa cabida para el engranaje socioeconómico capitalista; pero la reivindicación del autor convierte a la protesta contra el tabú noroccidental de la muerte en una cuestión decisoria de la libertad individual. Ello le lleva a insistir en la diferencia entre *Sterben* y *Tod*, que de manera un poco forzada podemos traducir como “morir” y “muerte”, respectivamente. Lo importante es que tanto para la medicina como para la jurisprudencia existen diferencias en estos dos aspectos simultáneos de la muerte. Por ejemplo, relacionado con el primero de ellos, el autor menciona el concepto de *Vorsterben*, o sea, los aspectos sociales relacionados con la precipitación de la muerte en una sociedad: así las enfermedades, o una situación generalizada de pobreza, resultan elementos a tener en cuenta en la reflexión social de la muerte. La negación de la muerte como *Sterben* implica, para el autor, también cierto tabú en torno a estos temas. En última instancia, lo que queda es el propio individuo aislado y censurado ante la sociedad. El análisis de Feldmann ve en los avances técnicos y sociales de las democracias occidentales una suerte de confrontación del “concepto antiguo y censurado del ‘matar’ (*Töten*)”, más cercano al concepto tanatológico freudiano. En el fondo, se trata de dos universos morales distintos: el antiguo, clásico o tradicional, para el que la muerte era una cuestión individual y de familia; y el contemporáneo, mediado por la sistematización capitalista, que conduce a un efectivo monopolio social-estatal e industrial de la administración de la muerte. La muerte es “cosa del estado”, es la administración la que primero debe decidir acerca de su significado y su lugar (*op. cit.*, 30). Y lo lamentable es que además, ante esta tesitura, se le ha arrinconado sencillamente, se le ha marginado y escondido. La negación de la muerte, en última instancia, deviene el secreto motor de cambio que está detrás de todos los logros sociales: en cierto modo, el miedo al suicidio ha conducido al fomento de medidas sociales que se leen como un acto a la vida; como “promoción” del deseo de vivir (32).

- la muerte violenta, evitable, por un lado, y
- la muerte inevitable; el aspecto plácido, de descanso, de la muerte.

La propia mitología griega distinguía entre estos dos aspectos, que de tal modo pueden tomarse como una clasificación fundante de las diversas concepciones occidentales sobre la muerte, tanto si se trata de su pensamiento como discurso racionalizado, cuanto si se refieren al tratamiento social que ha podido recibir ya sea a través de ritos, creencias religiosas, división urbanística de los espacios, festividades y un etcétera casi tan largo como se nos pueda antojar. Pero es a partir del siglo pasado que fundamentalmente el concepto de la muerte violenta se extiende de una manera que no tiene parangón previo a la revolución industrial: los fármacos, las medidas de higiene conllevan a una esperanza de vida que posibilitan al hombre la creencia en un periodo “natural” de vida, antes del cual toda muerte es tenida por violenta, precipitada, lamentable. Es un rasgo característico de la “civilización” descrita por el propio Freud⁸⁷⁶. El ser humano, que podría sentirse feliz por la adquisición de este logro cultural, se vuelve sin embargo débil, especialmente temeroso de una muerte que no alcanza a ver, que no se le manifiesta, como si fuera la deidad de una silenciosa religión iconoclasta. Véase el contraste tan variopinto con una Edad Media que tiene a la muerte presente en todo tipo de imágenes, una sociedad que, a través del arte, convive con sus propios dioses precisamente en razón del continuo sentimiento (más bien certeza) de la proximidad de la muerte.

⁸⁷⁶ 1930, *MC*.

7.2.2. Resortes de la “tanatología” spielreïniana

También Freud llegará, a su debido momento, a la conclusión de que hay un deseo de agresividad en los instintos primarios, de que tanto nuestro prójimo como nosotros mismos no estamos “ahí” ante nosotros solo como posible ayudante y objeto sexual, sino también como provocadores y destinatarios de nuestra agresión y nuestro provecho. «Nuestro instinto nos conduce a usar a nuestra hermana o hermano sexualmente sin su consentimiento para atormentarle y causarle daño»⁸⁷⁷.

Se trata del mismo “instinto” al que todavía se resiste a llamar, sencillamente, “muerte”. En lugar de ello, se mantiene en la órbita de los sentimientos, mediante lo que la referencia psicológica parecería permanecer a buen recaudo: «Como base de todo cariño y amor entre los seres humanos está el odio. El odio es más viejo que el amor. Y la necesidad de destrucción es de carácter instintivo. La animadversión existirá bajo cualquier condición, en la guerra, en el matrimonio, en la paz y en el amor», como lo expresará Alnaes⁸⁷⁸. El mismo autor se figura una misiva del hermano de Sabina en la que acusa a Freud de copiarle sus ideas. Esta carta no pudo existir, dada la difícil relación que hoy se sabe que mantenían los hermanos⁸⁷⁹, pero muestra a las claras la comprometida situación en que queda el pensamiento freudiano toda vez que descubrimos el parecido con las tesis spielreïnianas y no tenemos, tampoco, manera cierta de evaluar la influencia.

En su texto, Sabina había dejado sentir la influencia de Stekel en la oposición mitológica de las figuras de Eros y Tánatos. Para el mito griego, Tánatos era el símbolo de la muerte, en efecto, pero de la muerte “pacífica”, la muerte que se produce en el lecho, de vejez o enfermedad, rodeado por los seres queridos en el calor del hogar. Se opone radicalmente a la muerte violenta, la que implica agresividad, dominio exclusivo de sus hermanas las Keres, asiduas al campo de batalla. Su gemelo Hypnos, símbolo mitológico del sueño, es un reflejo y puede entenderse como vaticinio de la vinculación que posteriormente recibirá con el psicoanálisis.

⁸⁷⁷ ALNAES (1994: 286-7).

⁸⁷⁸ *Op. cit.*, 287.

⁸⁷⁹ *Op. cit.*, 365-7 y 412.

En realidad no habría sido de esperar que Sigmund Freud, apasionado de la arqueología y gran conocedor del mundo helénico, se hubiese dejado llevar por el éxito que se cobró este término, sobre todo a partir de la irrupción en el mundo psicoanalítico del pensamiento filosófico de Erich Fromm. Su pulsión de muerte nunca podría haber sido “tanatológica” en este sentido. Y eso es, a nuestro parecer, justamente lo que le mantiene más próximo al núcleo del pensamiento de Spielrein.

Al contrario de lo que uno se encuentra en las definiciones habituales, probablemente demasiado apegadas a las exitosas clasificaciones de Fromm, el concepto freudiano de la “pulsión de muerte” dista mucho de oponerse al impulso erótico que encontraríamos en la vida. Por el contrario, la pulsión de muerte expresa el movimiento de retorno en que consiste la propia vida, y en esto, se vuelve inseparable y en muchas ocasiones indistinguible de la misma: no es que se dé un enfrentamiento entre la vida y la muerte, es que ambas cosas aparecen entrelazadas como una maraña de tendencias imposibles de solucionar.

Pese a que la bibliografía especializada en la obra de Sabina Spielrein y Carl Gustav Jung suele mostrarse muy poco clemente a la hora de sentenciar el supuesto hurto conceptual que Freud les habría hecho (particularmente a la joven Spielrein), lo cierto es que, todavía en 1905, y como conclusión a sus *Tres ensayos...*, ya proponía al respecto un dualismo que sentaba las bases de la futura irrupción spielreiniana. Allí propone distinguir un grupo de pulsiones, distinto al de las sexuales en la medida en que encuentran su función propia en la conservación del individuo, y así están relacionadas con las actividades de la alimentación y la seguridad. Estas son las que más adelante se identifican como pulsiones del yo, es decir, desplazando con ello la atención desde su función hacia su objeto: el individuo⁸⁸⁰. Por su parte, en los *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, dirigida por el filósofo del psicoanálisis Pierre Kaufmann (1916-1995), se rescata una cita de Freud (1905), que quisiéramos reproducir en parte: «No se puede comprender lo que hay de sufrimiento en los síntomas mórbidos si no se tiene en cuenta la pulsión de crueldad. Ésta, casi siempre, determina una parte de la actitud social del enfermo. Es este elemento de crueldad en la libido lo que causa la transformación del amor en odio, de emociones tiernas en movimientos hostiles, que se encuentra en la sintomatología de muchas neurosis y forma,

⁸⁸⁰ CHEMAMA (1998), entrada “Pulsión”.

casi en su totalidad, la sintomatología de la paranoia»⁸⁸¹. Se trata de una concepción de la pulsión que, cuando menos, lleva ya el germen de la *spielreini*ana, donde el placer comienza a descubrir su elemento destructivo latente.

En general, la pulsión (*Trieb*) se define como un «proceso dinámico consistente en un *empuje* (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su *fin* es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su fin»⁸⁸². Y además: «Si bien la palabra *Trieb* no aparece en los textos freudianos hasta 1905, tiene su origen, como noción energética, en la distinción que Freud establece muy pronto entre dos tipos de excitación (*Reiz*) a los que se halla sometido el organismo y que debe descargar según el principio de constancia. *Junto a las excitaciones externas, de las que el sujeto puede huir o protegerse, existen fuentes internas que aportan constantemente un flujo de excitación al cual el organismo no puede escapar y que constituye el resorte del funcionamiento del aparato psíquico*»⁸⁸³.

Si en los *Tres ensayos sobre la teoría sexual* (1905) había introducido la palabra *Trieb* (así como las distinciones entre *fuerza*, *objeto*, *fin*, que en lo sucesivo seguirá siempre utilizando), entonces el concepto freudiano de la pulsión se establece en la descripción de la sexualidad humana. Freud, basándose especialmente en el estudio de las perversiones y de las modalidades de la sexualidad infantil, refuta la concepción popular que atribuye a la pulsión sexual un fin y un objeto específicos, y lo localiza en las excitaciones y el funcionamiento del aparato genital. Por el contrario, muestra que el objeto es variable y contingente y solo es elegido en su forma definitiva en función de las vicisitudes de la historia del sujeto.

De este modo, se señala la vía de interdependencia de los elementos físicos e innatos con otros que están “más allá” de la herencia biológica del individuo (atiéndase al título del ensayo con que Freud presentó estas ideas: *Más allá del principio del placer*), y que se podrán identificar con el espacio de lo social o lo simbólico. Así lo describen los autores del *Diccionario*: «¿Cómo situar esta fuerza que ataca al organismo desde el interior y lo empuja a realizar ciertos actos susceptibles de provocar una descarga de

⁸⁸¹ 1905, *TE*, cit. KAUFMANN (1993), entrada “Pulsión”.

⁸⁸² LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “Pulsión”.

⁸⁸³ *Ibid.*

excitación? ¿Se trata de una fuerza somática o de una energía psíquica? Esta pregunta, efectuada por Freud, recibe respuestas distintas en la medida en que la pulsión se define como “un concepto límite entre lo psíquico y lo somático”»⁸⁸⁴.

La teoría de las pulsiones en Freud fue siempre dualista; el primer dualismo invocado fue el de las pulsiones sexuales y pulsiones del yo o de autoconservación; por estos últimos Freud entiende las grandes necesidades o las grandes funciones indispensables para la conservación del individuo, siendo su modelo el hambre y la función de la alimentación. Este dualismo supone que *no solo la sexualidad* tiene cabida, en efecto, en los planteamientos de Freud. Muy al contrario, la propia concepción spielreïniana de una sexualidad destructiva, contra la que el “yo” del individuo se defiende, encuentra una formulación muy precisa en el tratado del propio Freud, seis años anterior a la famosa conferencia: «[Freud] intenta explicar el conflicto psíquico afirmando que el yo encuentra en la pulsión de autoconservación la mayor parte de la energía necesaria para la *defensa contra la sexualidad*».

La novedad que aporta el *dualismo pulsional* introducido en *Más allá del principio del placer* (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920) consiste en la oposición de las por fin denominadas pulsiones de vida y pulsiones de muerte, de un modo tal que no modifica el esquema general, pero sí la función y la situación de las pulsiones en el conflicto. Así se reconoce en el *Diccionario de psicoanálisis* dirigido por Roland Chemama: «La pluralidad pulsional supone la noción de oposición o de dualidad. Para el psicoanálisis, las diferentes pulsiones se reúnen al fin en dos grupos que fundamentalmente se enfrentan. De esta oposición nace la dinámica que soporta al sujeto, es decir, la dinámica responsable de su vida. Esta noción de dualidad fue considerada siempre por Freud como un punto esencial de su teoría y, en buena parte, está en el origen de la divergencia, y luego ruptura, con Jung, que, por su lado, se mostraba cada vez más partidario de una visión monista de las cosas»⁸⁸⁵.

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ CHEMAMA (1998), entrada “Pulsión”.

A partir de ese momento, este concepto pasa a ocupar enseguida una posición esencial en la teoría analítica, hasta llegar a ser verdaderamente su clave de bóveda, lugar que ocupará aun en los últimos textos de Freud. Pero este lugar no se debe solo al papel fundador de la metapsicología que tiene este concepto: está motivado también por la dificultad misma del concepto y por su resistencia intrínseca, en cierto modo, para entregarle a Freud lo que este espera de él, para desvelarle ciertos horizontes misteriosos: «La teoría de las pulsiones es la cuestión más importante pero también la menos acabada de la doctrina psicoanalítica»⁸⁸⁶.

En 1915 (*Pulsiones y destino de la pulsión*) la teoría freudiana de los instintos (pulsiones) toma su formulación definitiva, dejando sentir de forma incuestionable los ecos del “impulso” spielreiniano: «Se nos impone la idea de que estamos aquí sobre las huellas de una propiedad general de los instintos –afirma–, quizás incluso de la vida orgánica en su conjunto, una propiedad todavía poco conocida o que, por lo menos, no ha sido aún formulada explícitamente. Un instinto no sería más que la expresión de una tendencia inherente a todo organismo vivo, que lo empuja a reproducir, a restablecer un estado anterior al que se vio obligado a renunciar bajo la influencia de fuerzas perturbadoras exteriores; la expresión de una especie de elasticidad orgánica o, si se lo prefiere, de la inercia en la vida orgánica». Y asimismo: «De modo que no haremos más que llevar nuestra hipótesis al límite al postular que la meta (*Ziel*) de toda vida debe estar representada por un estado antiguo, un estado de partida que la vida abandonó otrora y hacia el cual tiende a volver por todos los rodeos de la evolución. Si admitimos, como hecho experimental sin excepciones, que todo lo que vive vuelve al estado inorgánico, muere, por razones internas, podemos decir que el fin hacia el que tiende toda vida es la muerte y, a la inversa, que lo inanimado es anterior a lo animado»⁸⁸⁷.

Vemos que Freud incide una y otra vez en que el rasgo más característico de “su” pulsión descansa en esa suerte de “operación de retorno” en que ella misma consiste en función de la conjugación de la dupla creación-destrucción, lo cual es una noción estrictamente freudiana, que de hecho se remonta a las primeras definiciones del psiquismo. Cómo este fundado movimiento de “retorno” llega a expresarse a través de la

⁸⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁸⁷ 1915, *PDP*, cit. por KAUFMANN (1993).

agresividad y los deseos de autodestrucción humanas, es una pregunta que, pensamos, quedaría en el aire de no ser por las aportaciones inteligentes de Sabina Spielrein. Freud lo confiesa en una nota al pie de página: «En un trabajo muy rico en ideas, aunque para mí no del todo transparente, emprende Sabina Spielrein una parte de esta investigación y califica de ‘destructores’ a los componentes sádicos del instinto sexual ... De un modo distinto intentó A. Stärke ... identificar el concepto de la libido con el que teóricamente hay que suponer de un impulso hacia la muerte»⁸⁸⁸. Su “confesión” se ha quedado demasiado escueta para muchos detractores, pero, si nos atenemos a la evolución del pensamiento de Freud, expresa con precisión lo que debió de significar para él el texto de Spielrein: el encuentro con una propuesta “*para él* confusa”, que sin embargo señalaba con acierto premonitorio los puntos, quizás últimamente descuidados por el autor, que en adelante recuperarían la posición determinante que siempre habían tenido en la teoría psicoanalítica.

7.2.3. *El por qué de la guerra*

Freud fundó la relación, señalada por Spielrein, entre el concepto de pulsión de muerte y los fenómenos belicistas que ya desde entonces y a lo largo de todo el siglo recorrerían el orbe planetario. Lo hizo en “El por qué de la guerra” (1933), texto que contestaba las preguntas que le planteaba el físico teórico alemán Albert Einstein, titulado *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*,

En este ensayo, comienza Freud sustituyendo el término “poder”, de resonancias políticas, por el de “fuerza”, de connotaciones dinámicas que lo aproximan a los posicionamientos fisicistas de finales del XIX y principios del XX. El objetivo es fundar el origen del “derecho”, que debe evitar las grandes guerras entre las naciones, en esa fuerza, de contenido incierto pero fundante. La relación encuentra sin embargo en principio una formulación trivial: las relaciones entre los hombres se modulan “por la

⁸⁸⁸ 1920, *MPP*, BN 2536, n. 1510. « In einer inhalts- und gedankenreichen, für mich leider nicht ganz durchsichtigen Arbeit hat Sabina SPIELREIN ein ganzes Stück dieser Spekulation vorweggenommen. Sie bezeichnet die sadistische Komponente des Sexualtriebs als die „destruktive“. (Die Destruktion als Ursache des Werdens. Jahrbuch für Psychoanalyse, IV, 1912.) In noch anderer Weise suchte A. Stärke (Inleiding by de vertaling von S. Freud, *De sexuele beschavingsmoral etc.*, 1914) den Libidobegriff selbst mit dem theoretisch zu supponierenden biologischen Begriff eines *Antriebes zum Tode* zu identifizieren. (Vgl. Auch Rank, *Der Künstler*.) Alle diese Bemühungen zeigen, wie die im Texte, von dem Drang nach emer noch nicht erreichten Klärung in der Trieblehre» (GW 59, Fußnote 2).

fuerza”, en lo que se hacen equivalentes las sociedades humanas y las agrupaciones de otras especies animales. En este contexto, evolutivamente refinado, aparece el derecho como la “fuerza de muchos” frente a la fuerza tiránica de un solo individuo, forma primitiva de las sociedades humanas, que en la literatura freudiana y antropológica de la época recibe el nombre de “horda”. El derecho surge como la necesidad de establecer preceptos y regulaciones que prevengan a la sociedad de las nuevas tentativas de dominio por un nuevo individuo aislado. En la concepción freudiana del derecho, este aparece como el verdadero garante de las libertades, del que los personalismos totalitarios serían su más preciso contrario. Desde este primer momento, el derecho presenta dos enemigos:

- El *enemigo originario*: el padre de la horda o el aspirante a padre, es decir, a liberarse de las restricciones del derecho.

- El *enemigo del estado de cosas* amparado por un derecho que “todavía” no lo reconoce: las clases menos favorecidas lucharán por su equiparación en poder (Freud utiliza por primera vez el término “relaciones de poder”, del que después hará gran fama Foucault), llegando a revoluciones y guerras civiles. También se vale de la expresión “conflicto de intereses”, de resonancias marxistas.

La guerra parece una “solución”, pero la historia demuestra que no lo es: «No es lícito juzgar con el mismo criterio todas las guerras de conquista. Algunas, como las de los mogoles y de los turcos, sólo llevaron a calamidades; otras, en cambio, a la conversión de la violencia en el derecho, al establecimiento de entes mayores, en cuyo seno quedó eliminada la posibilidad del despliegue de fuerzas, solucionándose los conflictos mediante un nuevo orden legal. Así, las conquistas de los romanos legaron la preciosa *pax romana* a los pueblos mediterráneos. Las tendencias expansivas de los reyes franceses crearon una Francia pacíficamente unida y próspera. Aunque parezca paradójico, es preciso reconocer que la guerra bien podría ser un recurso apropiado para establecer la anhelada paz “eterna”, ya que es capaz de crear unidades tan grandes que una fuerte potencia alojada en su seno haría imposibles nuevas guerras. Pero en realidad la guerra no sirve para este fin, pues los éxitos de la conquista no suelen ser duraderos; las nuevas unidades generalmente vuelven a desmembrarse a causa de la escasa coherencia entre las partes unidas por la fuerza. Además, hasta ahora la conquista sólo pudo crear uniones incompletas, aunque amplias, cuyos conflictos interiores favorecieron aún más las decisiones violentas. Así, todos los esfuerzos bélicos sólo llevaron a que la Humanidad

trocara numerosas y aun continuadas guerras pequeñas por conflagraciones menos frecuentes, pero tanto más devastadoras»⁸⁸⁹.

Solo una fuerza unitaria y unificadora, un poder centralizado que conservase los lazos identitarios (filias) entre los diversos miembros de la población, podría conseguir una paz duradera. Pero Freud se mantiene escéptico en este punto, pensando explícitamente en el caso ruso: «Tampoco en nuestra época existe una idea a la cual pudiera atribuirse semejante autoridad unificadora. El hecho de que actualmente los ideales nacionales que dominan a los pueblos conducen a un efecto contrario, es demasiado evidente. Ciertas personas predicen que sólo la aplicación general de la ideología bolchevique podría poner fin a la guerra, pero seguramente aún nos encontramos hoy muy alejados de este objetivo, y quizá sólo podríamos alcanzarlo a través de una terrible guerra civil. Por consiguiente, parece que la tentativa de sustituir el poderío real por el poderío de las ideas está condenada por el momento al fracaso. Se hace un cálculo errado si no se tiene en cuenta que el derecho fue originalmente fuerza bruta y que aún no puede renunciar al apoyo de la fuerza»⁸⁹⁰.

Seguidamente, expone su teoría de los instintos, para responder a la sospecha (plantada en este caso por Einstein) de la existencia de un “secreto impulso” del hombre que esté detrás de su facilidad para inmiscuirse en guerras y demás actos de tipo violento.

⁸⁸⁹ 1932, *PG*, BN 3210. «Man kann die Eroberungskriege nicht einheitlich beurteilen. Manche, wie die der Mongolen und Türken, haben nur Unheil gebracht, andere im Gegenteil zur Umwandlung von Gewalt in Recht beigetragen, indem sie größere Einheiten herstellten, innerhalb deren nun die Möglichkeit der Gewaltanwendung aufgehört hatte und eine neue Rechtsordnung die Konflikte schlichtete. So haben die Eroberungen der Römer den Mittelmeerländern die kostbare pax romana gegeben. Die Vergrößerungslust der französischen Könige hat ein friedlich geeinigtes, blühendes Frankreich geschaffen. So paradox es klingt, man muß doch zugestehen, der Krieg wäre kein ungeeignetes Mittel zur Herstellung des ersehnten „ewigen“ Friedens, weil er imstande ist, jene großen Einheiten zu schaffen, innerhalb deren eine starke Zentralgewalt weitere Kriege unmöglich macht. Aber er taugt doch nicht dazu, denn die Erfolge der Eroberung sind in der Regel nicht dauerhaft; die neu geschaffenen Einheiten zerfallen wieder, meist infolge des mangelnden Zusammenhalts der gewaltsam geeinigten Teile. Und außerdem konnte die Eroberung bisher nur partielle Einigungen, wenn auch von größerem Umfang, schaffen, deren Konflikte die gewaltsame Entscheidung erst recht herausforderten. So ergab sich als die Folge all dieser kriegerischen Anstrengungen nur, daß die Menschheit zahlreiche, ja unaufhörliche Kleinkriege gegen seltene, aber umso mehr verheerende Großkriege eintauschte» (GW 17-8).

⁸⁹⁰ *Op. cit.*, 3201. «Auch in unserer Zeit gibt es keine Idee, der man eine solche einigende Autorität zumuten könnte. Daß die heute die Völker beherrschenden nationalen Ideale zu einer gegenteiligen Wirkung drängen, ist ja allzu deutlich. Es gibt Personen, die vorhersagen, erst das allgemeine Durchdringen der bolschewistischen Derikungsart werde den Kriegen ein Ende machen können, aber von solchem Ziel sind wir heute jedenfalls weit entfernt, und vielleicht wäre es nur nach schrecklichen Bürgerkriegen erreichbar. So scheint es also, daß der Versuch, reale Macht durch die Macht der Ideen zu ersetzen, heute noch zum Fehlschlagen verurteilt ist. Es ist ein Fehler in der Rechnung, wenn man nicht berücksichtigt, daß Recht ursprünglich lieh rohe Gewalt war und noch heute der Stützung durch die Gewalt nicht entbehren kann» (GW 19-20).

Según esto, dos tipos fundamentales de instintos estarían a la base de todos los comportamientos humanos, que Freud identifica con el eros platónico y con la necesidad de destrucción. Estos dos, sin embargo, se necesitan para satisfacer sus respectivas demandas, lo que da lugar a la pluralidad de reacciones psicológicas aislables por el psicoanálisis y la ceguera que la teoría había tenido a su respecto durante mucho tiempo: «Llegados aquí, no nos apresuremos a introducir los conceptos estimativos de “bueno” y “malo”. Uno cualquiera de estos instintos es tan imprescindible como el otro, y de su acción conjunta y antagónica surgen las manifestaciones de la vida»⁸⁹¹. Esta dificultad se ve multiplicada en el caso de los actos humanos: «Es sumamente raro que un acto sea obra de una única tendencia instintiva, que por otra parte ya debe estar constituida en sí misma por Eros y destrucción. Por el contrario, generalmente es preciso que coincidan varios motivos de estructura análoga para que la acción sea posible»⁸⁹².

Dos mecanismos fundamentales: las tendencias inconscientes y los argumentos ideales: «cuando los hombres son incitados a la guerra habrá en ellos gran número de motivos –nobles o bajos, de aquellos que se suele ocultar y de aquellos que no hay reparo en expresar– que responderán afirmativamente; pero no nos proponemos revelarlos todos aquí. Seguramente se encuentra entre ellos el placer de la agresión y de la destrucción ... La fusión de estas tendencias destructivas con otras eróticas e ideales facilita, naturalmente, su satisfacción»⁸⁹³. El instinto de muerte introduce una dualidad que no había sido contemplada hasta el momento: «mediante cierto despliegue de especulación hemos llegado a concebir que este instinto obra en todo ser viviente, ocasionando la tendencia de llevarlo a su desintegración, de reducir la vida al estado de la materia inanimada. Merece, pues, en todo sentido la designación de instinto de muerte, mientras que los instintos eróticos representan las tendencias hacia la vida. El instinto de muerte se

⁸⁹¹ *Op. cit.*, 3212. «Nun lassen Sie uns nicht zu rasch mit den Wertungen von Gut und Böse einsetzen. Der eine dieser Triebe ist ebenso unerläßlich wie der andere, aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken der Beiden gehen die Erscheinungen des Lebens hervor» (GW 20).

⁸⁹² *Ibid.* «Ganz selten ist die Handlung das Werk einer einzigen Triebregung, die an und für sich bereits aus Eros und Destruktion zusammengesetzt sein muß. In der Regel müssen mehrere in der gleichen Weise aufgebaute Motive zusammentreffen, um die Handlung zu ermöglichen» (GW 21).

⁸⁹³ *Ibid.* «Wenn also die Menschen zum Krieg aufgefordert werden, so mögen eine ganze Anzahl von Motiven in ihnen zustimmend antworten, edle und gemeine, solche, von denen man laut spricht, und andere, die man beschweigt. Wir haben keinen Anlaß sie alle bloßzulegen. Die Lust an der Aggression und Destruktion ist gewiß darunter ... Die Verquickung dieser destruktiven Strebungen mit anderen, erotischen und ideellen, erleichtert natürlich deren Befriedigung» (*Ibid.*).

torna instinto de destrucción cuando, con la ayuda de órganos especiales, es dirigido hacia afuera, hacia los objetos. El ser viviente protege en cierta manera su propia vida destruyendo la vida ajena. Pero una parte del instinto de muerte se mantiene activa en el interior del ser; hemos tratado de explicar gran número de fenómenos normales y patológicos mediante esta interiorización del instinto de destrucción»⁸⁹⁴.

Donde antes solo había realización del principio del placer (esta reducción era la gran aportación hermenéutica del psicoanálisis) ahora se parte de una dualidad que se presenta siempre en su significación “especulativa”: lejos quedan aquellas constataciones de lo que la praxis había llegado a comprender; el instinto de muerte es de una naturaleza totalmente distinta. Por eso no sería justo oponerlo como tal al anterior principio del placer. Más bien convendría que recordáramos que el principio del placer se llamó en sus orígenes como principio del “placer/displacer” (*Proyecto*, 1895). En la nueva concepción freudiana, el principio del placer recupera esta dualidad esencial como placer-displacer, tan difícil de reconocer que le había pasado por alto. Pero más bien, lo que resultaría sería una situación en la que el “placer” es el resultado de la inmixión de lo moribundo y lo erótico. Es ya una tesis plenamente metafísica, que excede el espacio ontológico fundado por la clínica: los organismos vivos consisten al mismo tiempo en su reproducción y su destrucción. Se trata, pues, no ya de una teoría del deseo, o del placer, sino ante todo de una teoría de la “vida”. Aquí las raíces nietzscheanas que recupera el planteamiento freudiano a través del contacto con Sabina Spielrein.

La vida es proliferación y muerte. Estos son los prerequisites, sin ir más lejos, del artista. La muerte no es algo ontológico, a lo que estamos *de facto* abocados; la muerte, en su contenido metafísico, es por nosotros *querido*. Y nos es querida porque constituye una condición inherente, la posibilidad misma de que exista la vida. Sin destrucción no hay creación. El deseo, el placer, es algo que juega “en otra liga”, distinta a la de las valoraciones “normales” (lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, la vida y la muerte): los

⁸⁹⁴ *Op. cit.*, 3212-3. «Mit etwas Aufwand von Spekulation sind wir nämlich zu der Auffassung gelangt, daß dieser Trieb innerhalb jedes lebenden Wesens arbeitet und dann das Bestreben hat, es zum Zerfall zu bringen, das Leben zum Zustand der unbelebten Materie zurückzuführen. Er verdient in allem Ernst den Namen eines Todestriebes, während die erotischen Triebe die Bestrebungen zum Leben repräsentieren. Der Todetrieb wird zum Destruktionstrieb, indem er mit Hilfe besonderer Organe nach außen, gegen die Objekte, gewendet wird. Das Lebewesen bewahrt sozusagen sein eigenes Leben dadurch, daß es fremdes zerstört. Ein Anteil des Todestriebes verbleibt aber im Innern des Lebewesens tätig und wir haben versucht, eine ganze Anzahl von normalen und pathologischen Phänomenen von dieser Verinnerlichung des Destruktionstriebes abzuleiten» (GW 22).

extremos, por el contrario, se reclaman, se conjugan, se descubren de continuo mutuamente. Y de este modo el nuevo dualismo recupera, más bien, la unidad intrínseca de las dos “maneras de ver”, de existir, de este ser en las cosas en que resplandece. No hay dualismo como tal, sino una unidad diferenciada. Todo dualismo no parece sino una “vulgarización” (por servimos de las palabras de Nietzsche) de esta diferenciación, y nos pone por lo mismo en la órbita de los códigos morales, filosóficos, estéticos: «el hecho de que este proceso adquiera excesiva magnitud es motivo para preocuparnos; sería directamente nocivo para la salud, mientras que la orientación de dichas energías instintivas hacia la destrucción en el mundo exterior alivia al ser viviente, debe producirle un beneficio. Sirva esto como excusa biológica de todas las tendencias malignas y peligrosas contra las cuales luchamos. No dejemos de reconocer que son más afines a la Naturaleza que nuestra resistencia contra ellas, la cual por otra parte también es preciso explicar»⁸⁹⁵. El primero en quien se da semejante paso es en el propio sujeto: de su tendencia (metafísica) a la autodestrucción surge (o más bien se representa, se realiza en) su tendencia inconsciente al castigo, que el nuevo “dualismo” no puede dejar de entender como placentero, querido, sádico. Este es el punto en el que la dualidad de principios comprende mejor la reducción original freudiana: el principio del placer subyace al sufrimiento porque no hay sufrimiento que no sea al mismo tiempo placer, y viceversa; en lo que se encuentra directamente con la concepción del *Lust* nietzscheano.

De lo que se deduce la casi imposibilidad de luchar contra el instinto de muerte. Tal es en sí mismo natural, está al servicio de la vida y es indistinguible de esta salvo por delimitaciones abstractivas que deben renunciar al hallazgo de correlato empírico real. Por eso Freud deriva la cuestión en este texto, no hacia la destrucción de las tendencias agresivas del hombre, sino a su desplazamiento: «no se trata de eliminar del todo las tendencias agresivas humanas; se puede intentar desviarlas, al punto que no necesiten buscar su expresión en la guerra»⁸⁹⁶. La sublimación (aunque Freud no emplea aquí esta

⁸⁹⁵ *Op. cit.*, 3213. «es ist gar nicht so unbedenklich, wenn sich dieser Vorgang in allzu großem Ausmaß vollzieht, es ist direkt ungesund, während die Wendung dieser Triebkräfte zur Destruktion in der Außenwelt das Lebewesen entlastet, wohltuend wirken muß. Das diene zur biologischen Entschuldigung all der häßlichen und gefährlichen Strebungen, gegen die wir ankämpfen. Man muß zugeben, sie sind der Natur näher als unser Widerstand dagegen, für den wir auch noch eine Erklärung finden müssen» (*ibid.*).

⁸⁹⁶ *Op. cit.*, BN 3214. «Übrigens handelt es sich, wie Sie selbst bemerken, nicht darum, die menschliche Aggressionsneigung völlig zu beseitigen; man kann versuchen, sie so weit abzulenken, daß sie nicht ihren Ausdruck im Kriege finden muß» (GW 23).

palabra) descubre el carácter político que, por otra parte, ya había venido presintiendo (antes más eminentemente moral: señalaba la franja que separaba al insensato del artista).

Freud llama a esta teoría “nuestra mitológica teoría de los instintos”⁸⁹⁷. Mito quiere decir lo mismo que podría haber dicho metafísica: algo que está “más allá” y cuya contrastación empírica carecería de todo propósito. En el mismo párrafo, Freud esboza lo que podría considerarse una aproximación a un proyecto psicoanalítico para acabar con la guerra: si hemos entendido esta como una manifestación del instinto de muerte, entonces lo que cabe hacer es reforzar el instinto contrario: las pulsiones eróticas, que refuerzan los lazos entre los hombres. Para semejante tarea, Freud vislumbra dos estrategias: i) la del amor entre los individuos, así como parece quererse cumplir en el mandato cristiano del amor al prójimo; ii) en la identificación, o sea, en este caso, en el establecimientos de elementos culturales asimiladores, en la creación de patrones ideales compartidos y compartibles por toda la humanidad: se trataría de elevar al rango de universal lo que *a priori* tenía un sentido eminentemente particular y distintivo.

Seguidamente postula una “desigualdad innata e irremediable” de los hombres, que estaría a la base de la diferencia de clases entre subordinados y dirigentes. Resuena aquí un eco lejano de los planteamientos nietzscheanos acerca de una moral de esclavos, mayoritaria, y otra de señores, minoritaria. Todo ello se conforma en una suerte de utopía kantiana: «una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida instintiva a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa podría llevar a una unidad tan completa y resistente de los hombres, aunque se renunciara a los lazos afectivos entre ellos. Pero con toda probabilidad esto es una esperanza utópica»⁸⁹⁸; lo que quiere decir tanto como irrealizable, a su entender. Los dirigentes ocuparían un papel similar a lo que se les reservaba en la *República* platónica: la fuerza del ejemplo, como modelos de racionalidad y sobriedad, serviría de lazo de unión entre ellos y el resto de la ciudadanía que lo admiraría.

⁸⁹⁷ *Ibid.*

⁸⁹⁸ *Ibid.* «eine Gemeinschaft von Menschen, die ihr Triebleben der Diktatur der Vernunft unterworfen haben. Nichts anderes könnte eine so vollkommene und widerstandsfähige Einigung der Menschen hervorrufen, selbst unter Verzicht auf die Gefühlsbindungen zwischen ihnen. Aber das ist höchst wahrscheinlich eine utopische Hoffnung» (GW 24).

Pero aún ve Freud una pregunta latente: la del motivo por el que nos indignamos ante la guerra. A fin de cuentas, hay razones “naturalmente” fundadas, biológicas (entendemos que en el sentido mitológico anteriormente aludido) para comprender su necesidad. Un argumento racional arguye el derecho individual, en concreto el derecho a la vida y a negarse a deshacerse de la vida de otros, lo que se ve agravado por el auge de las tecnologías bélicas, que amenaza con acabar con los contendientes; ante esto, la respuesta freudiana es clara: el argumento debe ser entendido, como habitualmente en psicoanálisis, como una racionalización, que sustenta prejuicios cuyo origen es muy distinto: “Somos pacifistas porque por razones orgánicas debemos serlo. Entonces nos resulta fácil fundar nuestra posición sobre argumentos intelectuales”. Esta “razón orgánica” conecta con los presupuestos darwinianos, sobre los que nuestro autor cree razonable fundar una concepción evolucionista de la sociedad. Según esto, el desagrado ante la guerra sería equiparable con la limitación ante los impulsos sexuales y su desplazamiento en nuevos fines, característico de este proceso de desarrollo al que denomina “el proceso de la evolución cultural. (Yo sé que otros prefieren denominarlo: «civilización»)”⁸⁹⁹: es ante nuestros ojos ilustrados y refinados que las atrocidades de la guerra se nos revelan como insoportables y denigrantes crueldades, que alejan al hombre de su propia imagen idealizada, y nos invita a recabar en él su condición animal. En este sentido, la solución parecería una cuestión evolutiva, y Freud se pregunta: “¿Cuánto deberemos esperar hasta que también los demás se tornen pacifistas?”⁹⁰⁰.

⁸⁹⁹ *Ibid*

⁹⁰⁰ El problema tiene entonces que ver con aquella diferenciación entre dos tipos de humanos, que antes se mencionó rápidamente y que podría pasar desapercibida. Pero ahora no se trata tanto de dominadores y dominados, cuanto de las clases refinadas y las embrutecidas. A este respecto, ha dicho poco más arriba: “ya hoy las razas incultas y las capas atrasadas de la población se reproducen más rápidamente que las de cultura elevada” (*ibid.*), lo que tiene que ver con las mencionadas inhibiciones de la función sexual que Freud supone en su teoría (repetimos: aquí no mencionada) de la sublimación: no hay ninguna razón para esperar que los “mejores” se impongan a la “plebe”, por decirlo con palabras poco agradables pero representativas del fondo aristocrático del planteamiento freudiano. Sin embargo, en todo caso, busca una conclusión abierta a la esperanza: “todo lo que impulse la evolución cultural obra contra la guerra”. La lucha contra la guerra no es, a los ojos de Freud, otra cosa que la lucha contra los instintos más bajos que identificamos comúnmente con la “naturaleza” del hombre; y esa lucha no es otra cosa que el proceso mismo de evolución cultural que ya los ilustraron idealizaron y elevaron a la categoría de propósito: la educación de la entera humanidad; un propósito que hoy en día no está de menos reivindicar.

7.2.4. Configuración subjetiva de la muerte

«Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles»⁹⁰¹. Freud extrae de Schopenhauer la idea de que toda filosofía realmente profunda hace girar su objeto en torno al tema de la muerte. Para Freud, nos encontramos ante la reflexión realmente filosófica, influida por la lectura de Schopenhauer y que se busca a sí misma en el reflejo de los antiguos griegos.

De este modo, la confrontación de la muerte impone una consideración sobre la vida. El capítulo II del *Malestar...* se va a topar con ella en el seno de la búsqueda de los fundamentos de la religión. Viene de poner en duda la funcionalidad a tal efecto del “sentimiento oceánico” descrito por Romain Rolland. Un sentimiento, como el descrito por este, “solo puede ser una fuente de energía si a su vez es expresión de una necesidad imperiosa”⁹⁰². Es decir, que la cosa queda como está. Al sentimiento oceánico se lo puede llegar a comprender, pero no aporta la necesidad de un pensamiento religioso, sino, si acaso, en un segundo término, que afirmaría la preeminencia de la religión, aun como institución, con antelación al sentimiento que se pretende lo funda.

Este movimiento de introversión a que conducen los análisis de Rolland desvirtúa la naturaleza de la cosa, tal como Freud quiere que le sea dada a conocer: «Otro de mis amigos, llevado por su insaciable curiosidad científica a las experiencias más extraordinarias y convertido por fin en omnisapiente, me aseguró que mediante las prácticas del yoga, es decir, apartándose del mundo exterior, fijando la atención en las funciones corporales, respirando de manera particular, se llega efectivamente a despertar en sí mismo nuevas sensaciones y sentimientos difusos, que pretendía concebir como regresiones a estados primordiales de la vida psíquica, profundamente soterrados. Consideraba dichos fenómenos como pruebas, en cierta manera fisiológicas, de gran parte de la sabiduría de la mística. Se nos ofrecerían aquí relaciones con muchos estados enigmáticos de la vida anímica, como los del trance y del éxtasis. Mas yo siento el

⁹⁰¹ 1930, *MC*, BN 3024. «Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt uns zuviel Schmerzen, Enttäuschungen, unlösbare Aufgaben» (GW 432).

⁹⁰² *Op. cit.*, 3022. «Ein Gefühl kann doch nur dann eine Energiequelle sein, wenn es selbst der Ausdruck eines starken Bedürfnisses ist» (GW 430).

impulso de repetir las palabras del buzo de Schiller: *¡Alégrese quien respira a la rosada luz del día!*»⁹⁰³. A la cosa freudiana, justamente en lo que se distingue de los tiempos del hipnotismo, se la debe dejar emerger para que respire y se la pueda observar en su plena y desarrollada actividad, pues no se trata de un mero apuntar a lo originario, sino de contemplarlo en acción. Para Freud, solo se alcanza la profundidad del inconsciente cuando se deja hablar al síntoma que resplandece a flor de piel.

La *necesidad* que explica y funda la verdad religiosa la encuentra Freud en el carácter insoportable de la vida, que hace que el individuo no pueda pasar por ella sin recurrir a todo tipo de lenitivos. La religión no es exclusiva en el cómputo de modos que tiene el hombre para procurarse semejante defensa ante los embates de la realidad: la ciencia, la filosofía, la poesía cuentan ahora entre los esfuerzos que el hombre ha llevado a cabo por superar, o meramente hacer frente, a la contrariedad del dolor, a partir de los cuales se ha podido incluso escribir la historia del progreso humano. Lo específico de la religión, con respecto a las otras, tiene que ver con la naturaleza eminentemente infantil, definida en *El porvenir de una ilusión*, y que condiciona la pervivencia del apego a la religión aun en el propio hombre de ciencia, a saber «que la idea de adjudicar un objeto a la vida humana no puede existir sino en función de un sistema religioso»⁹⁰⁴. La religión reproduce aquel mecanismo de lo infantil que, con Luisa Muraro, llamamos “fijación” (*supra*, cap. 6), y que no tenía otra función más que la de dotar a la vida humana (“vanidad antropocéntrica”, dice Freud) de un *sentido*.

¿Y cuál es el sentido al que apunta la religión; aquel que comprende a todos los hombres por igual? Aquí Freud se desliza en los márgenes del pensamiento filosófico e invierte la fórmula aristotélica: «Es difícil equivocarse la respuesta: [los hombres] aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo»⁹⁰⁵. De donde emerge

⁹⁰³ *Op. cit.*, 3023. «Ein anderer meiner Freunde, den ein unstillbarer Wissensdrang zu den ungewöhnlichsten Experimenten getrieben und endlich zum Allwissender gemacht hat, versicherte mir, daß man in den Yogapraktiken durch Abwendung von der Außenwelt, durch Bindung der Aufmerksamkeit an körperliche Funktionen, durch besondere Weisen der Atmung tatsächlich neue Empfindungen und Allgemeingefühle in sich erwecken kann, die er als Regressionen zu uralten, längst überlagerten Zuständen des Seelenlebens auffassen will. Er sieht in ihnen eine sozusagen physiologische Begründung vieler Weisheiten der Mystik. Beziehungen zu manchen dunklen Modifikationen des Seelenlebens, wie Trance und Ekstase, lägen hier nahe. Allein mich drängt es, auch einmal mit den Worten des Schiller sehen Tauchers auszurufen: „Es freue sich, wer da atmet im rosigen Licht“» (GW 430-1).

⁹⁰⁴ *Op. cit.*, 3024. «daß die Idee eines Lebenszweckes mit dem religiösen System steht und fällt» (GW 433).

⁹⁰⁵ *Ibid.* «Die Antwort darauf ist kaum zu verfehlen; sie streben nach dem Glück, sie wollen glücklich werden und so bleiben» (*ibid.*).

insuportable una segunda pregunta: ¿dónde queda ahora el principio del placer? El poeta, el científico y el filósofo, lo mismo que el hombre de religión, operan *a la contra* de una necesidad imperiosa: «Esta aspiración tiene dos faces: un fin positivo y otro negativo; por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. En sentido estricto, el término “felicidad” sólo se aplica al segundo fin»⁹⁰⁶.

La verdad religiosa es, en este sentido, mucho más placentera que la verdad científica o aun la poética, que incluso engaña⁹⁰⁷. Pero esta concepción de la felicidad ha trastocado por completo todo lo que tenía que ver con el principio del placer freudiano, y se asienta con pleno derecho en la pregunta por el principio de realidad. Por un instante, la realidad emerge de manera autónoma y fundante respecto al propio principio del placer. En *Más allá del principio del placer* Freud había allanado el camino para comprender el “carácter demoníaco” de esta contrariedad: «Rara vez comenzará el adulto la relectura de un libro que le ha gustado mucho inmediatamente después de concluido. La novedad será siempre la condición del goce. En cambio, el niño no se cansa nunca de demandar la repetición de un juego al adulto que se lo ha enseñado o que en él ha tomado parte, y cuando se le cuenta una historia, quiere oír siempre la misma, se muestra implacable en lo que respecta a la identidad de la repetición y corrige toda variante introducida por el cuentista, aunque éste crea con ella mejorar su cuento. Nada de esto se opone al principio del placer, es indudable que la repetición, el reencuentro de la identidad constituye una fuente de placer»⁹⁰⁸.

Para el niño el cuento es *real*, y el juego también; no así para el adulto. La realidad se encuentra en la identidad y, en consecuencia, se produce repitiendo, de donde su carácter adictivo. Ella, así desnuda, previa a su configuración pero reproducida con la ayuda del

⁹⁰⁶ *Ibid.* «Dies Streben hat zwei Seiten, ein positives und ein negatives Ziel, es will einerseits die Abwesenheit von Schmerz und Unlust, andererseits das Erleben starker Lustgefühle. Im engeren Wortsinne wird „Glück“ nur auf das letztere bezogen» (GW 434).

⁹⁰⁷ *Op. cit.*, 3025, nota. «Goethe mahnt sogar: „Nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von schönen Tagen“. Das mag immerhin eine Übertreibung sein» (GW 424, Fußnote).

⁹⁰⁸ 1920, *MPP*, BN 2524. «der Erwachsene wird schwer zu bewegen sein, ein Buch, das ihm sehr gefallen hat, sobald nochmals durchzulesen. Immer wird die Neuheit die Bedingung des Genusses sein. Das Kind aber wird nicht müde werden, vom Erwachsenen die Wiederholung eines ihm gezeigten oder mit ihm angestellten Spieles zu verlangen, bis dieser erschöpft es verweigert, und wenn man ihm eine schöne Geschichte erzählt hat, will es immer wieder die nämliche Geschichte, anstatt einer neuen hören, besteht unerbittlich auf der Identität der Wiederholung und verbessert jede Abänderung, die sich der Erzähler zuschulden kommen läßt, mit der er sich vielleicht sogar ein neues Verdienst erwerben wollte. Dem Lustprinzip wird dabei nicht widersprochen; es ist sinnfälliger, daß die Wiederholung, das Wiederfinden der Identität, selbst eine Lustquelle bedeutet» (GW 37).

principio del placer (observemos: “al que nada de esto se opone”) deviene, en última instancia, el más potente de nuestros lenitivos; o mejor: es la que le presta al lenitivo su fundamento “tóxico”. Porque lo que el ejemplo infantil le revela a Freud es una suerte de “obsesión orgánica de repetición”, “obsesión demoníaca” que, como tal, debe tocar sus fuentes en la historia de la pulsión, y lo que “todas las pulsiones quieren” es “reconstruir algo anterior”⁹⁰⁹:

El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente, estaría en contradicción con la naturaleza, conservadora de las pulsiones. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte*. Y con igual fundamento: *Lo inanimado era antes que lo animado*.⁹¹⁰

Lo sexual, lo erótico y, en última instancia, el principio del placer, quedan relegados a la función de *rodeo* que descubrimos núcleo de la concepción freudiana del aparato psíquico. Coherente con ella deviene la consideración de que el “placer instantáneo” es el que se vincula más estrechamente con la muerte; es el que elimina, por decirlo así, el camino “erótico” en el que se prolonga la vida.

Ahora podemos comprender mejor el giro radical que plantea el nuevo dualismo, donde el acceso a la felicidad a través del placer inmediato e intenso arrincona al homólogo epicúreo que condicionaba la comprensión del principio del placer en la prolongación del proceso iniciado por la urgencia de evitar el displacer. Ahora los momentos positivo y negativo del deseo se tocan en esa urgencia originaria. Para la nueva concepción freudiana de que la felicidad no es sino consumación del retorno, el principio del placer freudiano vuelve a merecer más que nunca su nombre original, como principio del *displacer*.

⁹⁰⁹ *Op. cit.*, BN 2525, GW 38.

⁹¹⁰ *MAPP*, BN 2526; lig. modificada. «Der konservativen Natur der Triebe widerspräche es, wenn das Ziel des Lebens ein noch nie zuvor erreichter Zustand wäre. Es muß vielmehr ein alter, ein Ausgangszustand sein, den das Lebende einmal verlassen hat, und zü dem es über alle Umwege der Entwicklung zurückstrebt. Wenn wir es als ausnahmslose Erfahrung annehmen dürfen, daß alles Lebende aus *inneren* Gründen stirbt, ins Anorganische zurückkehrt, so können wir nur sagen: *Das Ziel alles Lebens ist der Tod*, und zurückgreifend: *Das Leblose war früher da als das Lebende*» (GW 40).

Por su parte, la dualidad exige también la relectura del aparato psíquico. Por la preeminencia del principio de realidad, es decir, “bajo la presión de tales posibilidades de sufrimiento, el hombre suele rebajar sus pretensiones de felicidad”: «Así, nuestras facultades de felicidad están ya limitadas en principio por nuestra propia constitución. En cambio, nos es mucho menos difícil experimentar la desgracia»⁹¹¹. En tales condiciones, al hombre no le cabe otra salida que la de proveerse un “atajo”. Si el rodeo había servido a Freud para comprender la función mítica del eros y la libido, el atajo debe elevarse como el modelo por excelencia de lo tanatológico. De este modo, la función tóxica del lenitivo consiste en que hace al individuo abrazar la muerte. Y en ello a su vez descansa el carácter compensatorio de la religión: que nos trae la muerte a la vida, o nos permite acceder a la muerte sin abandonar la vida. Un muerto en vida es para Freud el hombre; tal es el trasunto mundano de todo “más allá”, es decir, de todo trasmundo religioso.

Pero a la existencia y necesidad de los tóxicos todavía le corresponde una última consideración: «No sólo se les debe el placer inmediato, sino también una muy anhelada medida de independencia frente al mundo exterior. Los hombres saben que con ese “quitapenas” siempre podrán escapar al peso de la realidad, refugiándose en un mundo propio que ofrezca mejores condiciones para su sensibilidad»⁹¹². La intoxicación deviene el espacio en el que se abre la distancia entre la subjetividad y la realidad misma, o mejor, en el que la subjetividad se descubre en su oposición, “*ante*” la realidad insoportable. Todo conocimiento se funda en esta experiencia extática en la que el hombre se genera una realidad “paralela”, capaz de dominar, pero a la vez reflejo especular de la realidad “exterior”. La magia es el modelo de cómo el hombre, no solo interviene en el mundo, sino que interviene *conociéndolo*. De esta afirmación del sujeto en la experiencia lenitiva tóxica nace la posibilidad de la transformación del mundo en la senda que le marca la fantasía. Conocimiento y técnica están íntimamente vinculados a través de esta suerte de “toxicología”, en la que emerge un sujeto cuya razón de ser se encuentra en el rechazo de esta realidad calamitosa, de otro modo, de la calamidad de la muerte.

⁹¹¹ MC, BN 3025. «Somit sind unsere Glücksmöglichkeiten schon durch unsere Konstitution beschränkt. Weit weniger Schwierigkeiten hat es, Unglück zu erfahren» (GW 434).

⁹¹² *Op. cit.*, BN 3026. «Man dankt ihnen nicht nur den unmittelbaren Lustgewinn, sondern auch ein heiß ersehntes Stück Unabhängigkeit von der Außenwelt. Man weiß doch, daß man mit Hilfe des „Sorgenbrechers“ sich jederzeit dem Druck der Realität entziehen und in einer eigenen Welt mit besseren Empfindungsbedingungen Zuflucht finden kann» (GW 436).

Por ello debemos anunciar, aunque quizá redundamos en ello, las dos características inherentes a la concepción freudiana del sujeto:

- i) que el sujeto es el trasunto psicológico que corresponde a la emergencia siempre actuante del principio de realidad.
- ii) que este sujeto se comporta de una manera muy precisa: es conocedor y es productor de aquello que conoce. Su modelo no será otro que el artista⁹¹³.

En base a tales, por “sujeto” se debe entender siempre a un *sujeto de conocimiento* muy específico. Sujeto que se pone a la base del conocimiento científico y de la ordenación científico-técnica de su proceder. Pero como sujeto que “se despliega”, extrae su verdad de sí en las producciones de su delirio subjetivador, también conocidas como “formaciones del inconsciente”. La posición del psicoanálisis y del psicoanalista consistirán a partir de ahora en conocer y dar a conocer a este sujeto de la ciencia inherente a la condición del enfermo como sujeto deseante. Lacan se va a referir a ello como el “*cogito*” de la ciencia o el “*cogito*” del psicoanálisis.

7.2.5. *La muerte en la comprensión freudiana de la cultura (Ricoeur)*

Y, si la muerte encuentra en el cementerio su inmixión intrínseca con la cultura (*supra*), la muerte como destino del individuo en lo social, la muerte como concepto filosófico sirve para la entrada en el psicoanálisis, no precisamente desde la justificación, sino más bien de la crítica de la cultura. Aun sin necesidad de haber profundizado en la escisión inculpatoria interna al psiquismo del individuo, la existencia misma de lo social presupone para Freud la muerte como pulsión destructiva y agresiva. La muerte, como “lo otro” diferenciador del individuo, es también la cultura en la que este se desarrolla a condición de sufrir su propio dominio. Es la existencia social y cultural del individuo la que hace de la angustia, institución yoica, un elemento indispensable en el engranaje de su economía pulsional.

⁹¹³ 1930, *MC*, BN 3028. «Obenan unter diesen Phantasiefriedigungen steht der Genuß an Werken der Kunst, der auch dem nicht selbst Schöpferischen durch die Vermittlung des Künstlers zugänglich gemacht wird» (GW 439).

Recordemos que el principio del placer había sido definido por su vinculación con lo que Freud denominaba procesos “primarios”, y que la realización alucinatoria ponía al yo en una situación de peligro que exigía el ejercicio del principio de realidad, “aplazamiento de la satisfacción” que se identifica con un proceso educativo⁹¹⁴. Desde el principio, la pulsión de muerte introduce cambios en la teoría de la libido que se materializan en su propia reformulación como “Eros”. Este, como representante del principio del placer, no se opone, pues, a la pulsión de muerte, sino que esta sirve para preguntarse por sus “límites de validez” de aquella (de ahí el uso de “más allá...”, “*jenseits...*”).

Este proceso permite a Paul Ricoeur la distinción de dos *excepciones*: primero, ya lo hemos visto, porque el displacer no es realmente sino un *rodeo* motivado finalmente por el auspicio del placer. Y segundo, y más importante, porque desde el principio el yo se constituye en la necesidad de rechazar una parte de sus propios deseos; el yo como “instrumento” de supervivencia del ello; los deseos inconscientes deben tomar vías alternativas de satisfacción que se experimentan conscientemente como displaceres. No podía ser de otro modo, pues el acceso a la conciencia solo se logra al precio de la angustia yoica. Ricoeur afirma que el principio del placer lleva en su seno el germen de su contradicción, siendo el placer no otra cosa que lo que da sentido al displacer: «lo que confirma el principio del placer es también lo que lo quebranta, ya que sólo puede ser concedido en oposición a lo que lo contraría»⁹¹⁵. La tarea del psicoanálisis se reconoce ahora como la de reconocer el placer oculto en el displacer.

La pulsión de muerte acabará por servir a la explicación de los aspectos agresivos de la personalidad y su función en el desarrollo de la cultura, pero no se introdujo con tal fin, sino con el de dar cabida a los fenómenos relacionados con la “compulsión repetitiva”. Ese es el papel que desarrolla en *Más allá del principio del placer* (1920), cumpliendo un interrogante abierto, al menos, desde 1914 (*Recuerdo, repetición y elaboración*). La “compulsión de repetición” fue descubierta con ocasión de las *neurosis traumáticas*, en las que el recuerdo del paciente aparece fijado a la escena dolorosa. El famoso juego del *Fort-Da* (“largo-ahí” –Ricoeur: “¡fuera! ¡ahí!”) interviene para aclarar el sentido placentero de una repetición dolorosa, en este caso de una renuncia: «es una repetición de la renuncia, pero ya no sufrida, ni pasiva; el niño escenifica el desaparecer-aparecer de su

⁹¹⁴ RICOEUR (1965: 144).

⁹¹⁵ *Op. cit.*, 245.

madre en la forma simbólica de un objeto a su alcance. Así es como domina el displacer mismo mediante la repetición lúdica»⁹¹⁶. Hallazgo que Freud habría minimizado, según Ricoeur, acompañándolo de sus tesis acerca del sentido de los roles en la segunda tópica, que era el de las relaciones de dominio del yo: en efecto, el niño disfruta de la repetición porque la domina. Lo que se produce es una suerte de reconciliación con la (imprescindible) pérdida; tesis que no habrían impulsado a Freud a continuar por la vía de la búsqueda de principios anteriores al del placer, bajo la égida del impulso a repetir una experiencia desagradable⁹¹⁷.

Precisamente la razón que nos lleva a indagar un *más allá* estaba en la tendencia a *repetir* en oposición a *recordar*, lo que nos inserta en la tarea misma del psicoanálisis: «si la resistencia del yo a la reminiscencia va de acuerdo con el principio del placer (en virtud del displacer que sentiría al liberar lo reprimido), y si la disposición a tolerar el displacer de la evocación concuerda con el principio de realidad, la compulsión de repetición en cambio parece inscribirse fuera de ambos principios»⁹¹⁸. La repetición se inscribe en otro sitio que la oposición recuerdo-represión, regida por el principio del placer. De ahí es de dónde Freud deduce un *más allá* que Ricoeur sitúa en base a una dualidad antigua, tomada de Breuer y que solo hasta ahora había sido retomada: la oposición entre “energía libre” y “energía ligada”⁹¹⁹. A tal respecto, el psiquismo freudiano tendría que ver siempre con esta segunda acepción en su cualidad de “escudo protector”, tanto de las amenazas externas como internas.

Así es como la compulsión repetidora puede situarse en un principio anterior al que funda propiamente y da su funcionalidad al psiquismo: el principio del placer: «Se confirma así la idea de que la compulsión repetitiva representa una excepción al principio del placer, en la medida en que la labor de ligar las impresiones traumáticas resulta ser a

⁹¹⁶ *Op. cit.*, 245-6.

⁹¹⁷ «Quizá con estos casos y situaciones –las del *Fort-Da*–, que tienden a una final consecución del placer, pueda construirse una estética económicamente orientada; más para nuestras intenciones no son nada útiles, ya que presuponen la existencia y el régimen del principio del placer y nada testimonian a favor de la actuación de tendencias situadas más allá del mismo, esto es, de tendencias más primitivas que él e independientes de él en absoluto» (1920, *MPP*, BN 2513; cit. parcialmente por RICOEUR 1965: 246, n. 5). «Mag sich mit diesen, in endlichen Lustgewinn auslaufenden Fällen und Situationen eine ökonomisch gerichtete Ästhetik befassen 5 für unsere Absichten leisten sie nichts, denn sie setzen Existenz und Herrschaft des Lustprinzips voraus und zeugen nicht für die Wirksamkeit von Tendenzen jenseits des Lustprinzips, das heißt solcher, die ursprünglicher als dies und von ihm unabhängig wären» (GW 15).

⁹¹⁸ *Op. cit.*, 247.

⁹¹⁹ *Ibid.*

su vez anterior a la labor de procurarse placer y evitar el displacer»⁹²⁰. Desde aquí se llega a su punto más extremo: «Y lo extremo es esto –dice Ricoeur–: el viviente es muerto no por fuerzas exteriores que lo sobrepasan ... muere, va hacia la muerte por un impulso interior»⁹²¹. Más allá de la distinción con Spinoza⁹²², la reformulación quebranta la antigua vinculación con la oposición entre impulsos eróticos e impulsos de conservación, a no ser que entendamos esta última como la defensa del organismo para tener “su propia manera de morir”, es decir, su individualidad: «Por eso resulta cada vez más difícil morir: cuanto más se prolonga y se complica el camino hacia la muerte, más se individualiza y singulariza»⁹²³.

Cuando se habla de la “índole conservadora” de la vida, ejemplificada en la pulsión de muerte, se entiende entonces su tendencia de *retorno*: retorno de lo biológico a su estado previo, no biológico, o sea muerto; esa es la tesis fundamental de *Más allá...*, donde esa “ley inexorable” aparece representada como la “sublime Ananké”. Solo la sexualidad sirve de excepción ante esta marcha imparable: ya que en ella lo individual se multiplica, y la vida, en lugar de marchar hacia su fin, prolifera. Para Ricoeur es esta la razón de que Freud sustituya la libido, principio económico individual, por Eros, figura mítica y, por ende, cultural y social:

si el viviente camina hacia la muerte a impulso de un proceso interior, eso que lucha contra la muerte no puede ser algo interior a la vida sino la conjugación de un mortal con otro mortal. Y a esa conjugación Freud la denomina Eros: el deseo del otro está implicado inmediatamente en la posición de Eros; es siempre en compañía de otro como el viviente lucha contra la muerte, contra su muerte ... en el viviente *solitario* él sólo encuentra su muerte⁹²⁴.

⁹²⁰ *Op. cit.*, 249.

⁹²¹ *Op. cit.*, 249-50.

⁹²² Ricoeur cita la *Ethica* III, proposición IV: “Nada puede ser destruido sino por una causa exterior”; y la prueba de la proposición VI: “Cada cosa, conforme a su potencial entitativo (*quantum in se est*), se esfuerza en perseverar en su ser” (*Op. cit.*, 250, n. 13). Hagamos notar aquí la aproximación a Nietzsche, y en concreto a esa crítica famosa a la “voluntad de existir” de Schopenhauer (en *Así habló Zaratustra*).

⁹²³ *Op. cit.*, 250.

⁹²⁴ *Op. cit.*, 251.

“Tal es la intuición que Freud extrapola a las grandes unidades y a las pequeñas”. En este sentido, la muerte y la vida se superponen⁹²⁵, y en el fondo es esta la razón de que ambas nociones se erijan como los pilares de un dualismo que, heredado, sin embargo se revisa a cada paso, ya que no se contenta con ofrecer nuevos sustitutos, sino que lo enriquece cada vez con polaridades nuevas. La dualidad narcisismo - amor objetal no se identifica con la de pulsión de muerte - pulsión erótica, a pesar de la especie de filiación que parece sugerida por la génesis de esta última, pues Freud dice en *El malestar...* que, en la libido misma, podemos encontrar a un mismo tiempo aspectos agresivos (los originarios de la pulsión de muerte) y aspectos eróticos⁹²⁶.

Freud insiste en presentar la pulsión de muerte como una energía “muda”, opuesta al “clamor de la vida”; problema para la interpretación, que tiene que habérselas solo con los recursos parciales que le ofrecen sus representantes. De ahí en gran medida el carácter marcadamente especulativo de esta última evolución: «Por eso se limita Freud, en sus últimas obras, a yuxtaponer una especulación aventurada a un desciframiento parcial. Sólo “partes” de la pulsión se manifiestan en tal o cual “representante”. Pero nunca habrá equivalencia entre lo descifrado y lo conjeturado»⁹²⁷. Los textos posteriores a *Más allá...* son partícipes de un “doble desplazamiento”: por una parte, se despreocupa del carácter repetitivo de la pulsión, centrando la importancia en los componentes destructivos; por otra, se sustituyen las anteriores expresiones biológicas (Freud había fundado sus análisis

⁹²⁵ «En cierto sentido todo es muerte, ya que la autoconservación no es sino el camino de rodeo que casa ser viviente sigue hacia su propia muerte; en otro todo es vida, puesto que también el narcisismo es una figura de Eros: puesto que Eros es lo que conserva todas las cosas, y la conservación del individuo deriva de la mutua adhesión de las células somáticas. El nuevo dualismo expresa más bien la mutua invasión de dos reinos que se superponen exactamente» (*Op. cit.*, 252).

⁹²⁶ En el excelente análisis ricoeuriano de esta evolución: «Cuando distinguía entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo, no le guiaba un antagonismo pulsional sino la distinción popular entre el amor y el hambre, así como la polaridad objeto-yo. Al introducir el narcisismo en su teoría, la distinción vino a ser tópico-económica para designar un conflicto de inversiones. El nuevo dualismo, en lugar de sustituir al precedente, más bien lo confirma: si la libido narcisista es, en efecto, una forma de Eros, quiere decirse que está del lado de la vida. Y, sin embargo, dijimos que las pulsiones del yo se oponían a las pulsiones sexuales como las pulsiones de muerte se oponen a las de vida. No es que se anule esta asimilación. Hay que llevar el nuevo dualismo no ya al nivel de las direcciones, de los fines y de los objeto, sino al nivel de las *fuerzas* mismas; según esto, no hay necesidad de hacer coincidir la dualidad: pulsiones del yo – pulsiones sexuales, con la dualidad: pulsiones de vida – pulsiones de muerte. Ésta afecta a *cada una* de las formas de la libido ... El amor objetal es pulsión de vida y *también* de muerte, como el amor narcisista es Eros que se ignora y cultivo clandestino de la muerte. La sexualidad está operando allí donde también lo está la muerte. Pero es entonces cuando el dualismo pulsional se convierte de verdad en antagonismo; justamente porque no se trata de diferencias cualitativas ... el dualismo se convertirá de verdad en lo que *El malestar en la cultura* denominará “una lucha de gigantes”» (Ricoeur 1965: 252-3).

⁹²⁷ *Op. cit.*, 254.

en la analogía con organizaciones biológicas inferiores) por un nuevo acento en los aspectos *culturales* que abre la nueva temática. Respecto al primer punto, hay que señalar que del análisis del sadismo (*Una teoría sexual*) y del masoquismo (*Una teoría sexual, Los instintos y sus destinos*) no se deduce en ningún caso la reducción de la pulsión de muerte a la agresividad: “La agresividad sólo es *una* de las pulsiones de muerte”⁹²⁸. Además, los avatares de la metapsicología freudiana exigen que confrontemos el dualismo pulsional con la tríada tópica yo-ello-superyó, teniendo claro que, en sentido estricto, la dualidad, por pulsional, es algo que solo acontece al ello. La forma como asciende a las zonas “superiores” del psiquismo es por sublimación (según Ricoeur, *ibid.*), lo que nos conduce al terreno de la indagación cultural.

Aquí dos conceptos paralelos se convierten en clave: “intricación” (*Vermischung*) y “desintricación” (*Entmischung*), que describen las formas como las pulsiones de muerte y la sexualidad se mezclan y se intensifican para elaborar esos “representantes” superiores: «Intricación y desintricación son, sencillamente, el correlato, en lenguaje energético, de lo que aparece en un trabajo de interpretación aplicado al plano de los “representantes” pulsionales»⁹²⁹. El objetivo es partir desde el masoquismo, “el placer de sufrir (*Schmerzlust*)”, hasta elaborar una teoría sobre el superyó y sus tendencias auto agresivas contra el yo. El masoquismo nos ofrece “la más primitiva ‘aleación’ (*Legierung*, coalescencia) del amor y la muerte”.

En el masoquismo se muestra las tendencias agresivas de la pulsión de muerte, y la posibilidad de remitirlas no solo hacia la exterioridad (sadismo), sino de forma específica hacia la interioridad. Esta referencia se hace imprescindible para explicar un rasgo fundamental del superyó, el de la *crueledad* que Freud le supone, pese a que, hasta ahora, solo nos lo había presentado como un derivado como una instancia derivada del complejo paterno⁹³⁰. La “rabia destructora” que caracteriza al superyó da cuenta de su procedencia

⁹²⁸ *Op. cit.*, 255.

⁹²⁹ *Op. cit.*, 256.

⁹³⁰ Sin embargo, el propio Ricoeur nos da inadvertidamente la clave para explicar el origen de esta crueldad sin acudir a la hipótesis de la pulsión de muerte: «Pero considerando que tal resistencia [la resistencia del neurótico a la curación] tiene un aspecto “moral”, que es un modo de castigarse mediante el sufrimiento y, en consecuencia, que implica un sentimiento inconsciente de culpabilidad que se satisface en la enfermedad, se va perfilando una red coherente que incluye, por un lado, la neurosis obsesiva y la melancolía, por otro lado, la severidad de la conciencia ética normal, pasando por la resistencia a la curación» (*op. cit.*, p. 257). La crueldad sería así una consecuencia de la tensión debida a la *resistencia* a la que se enfrenta.

pulsional y, así, de su proximidad al ello. Ante tal perspectiva, el yo (que se ha de defender de los embates del ello y del superyó) se ve en la disyuntiva entre dos agresiones: la proyectiva o la introyectiva: «El superyó se revela en la melancolía como puro cultivo de la pulsión de muerte, hasta el extremo del suicidio. En la neurosis obsesiva, por el contrario, el yo se protege contra su propia muerte transformando sus objetos de amor en objetos de odio ... de ahí los tormentos sin fin del yo que sostiene su lucha en dos frentes»⁹³¹.

Solo falta reconocer el vínculo con la sexualidad, para cerrar el carácter parcial según el cual se nos presenta la pulsión de muerte; y este lo encuentra Ricoeur en el sentimiento inconsciente de culpabilidad (que él prefiere llamar “necesidad de castigo”), que revela el lazo profundo con el masoquismo, y que encuentra su razón, de nuevo, en que “el superyó es el ‘representante del ello’ (*Vertreter des Es*). Lo cual nos obliga a –o nos permite– abrir un matiz entre el *sadismo* que el superyó inflige al yo, y el *masoquismo* del que el yo se hace víctima a través del superyó. Como se ve, la diferencia es mínima, aunque real, y en cualquier caso ambas confluyen para la conformación del sentimiento de culpabilidad⁹³². Finalmente, “para redondear” esta presentación de la sublimación de la pulsión de muerte, Ricoeur apunta que el origen pulsional lo teníamos ya presente en el “miedo a la castración”, siguiendo unas líneas de *El yo y el ello*, que situaban la castración en el origen de la “angustia de conciencia” (*Gewissenangst*).

Ahora hay que atender a cómo esta destructividad del superyó interviene en toda la reinterpretación de la cultura que supone. Los textos referentes aquí serán *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*. En este último, señala Ricoeur que la interpretación de la cultura sigue «dos tiempos: primero tenemos todo lo que puede decirse sin recurrir a la pulsión de muerte, y luego, lo que no puede decirse sin que entre en juego esta pulsión»⁹³³. El primer momento presenta a la cultura en el marco de una “erótica general”, con el objetivo de dar respuesta a la pregunta de por qué la cultura. Eros y Ananké, el amor y la utilidad, unen sus fuerzas en la forma de las primeras agrupaciones de trabajo. Ello posibilita el desarrollo característico de la cultura, aquel que le permite a Freud comparar al hombre con un “dios con muletas”. Pero todo esto no

⁹³¹ *Op. cit.*, 259-60.

⁹³² *Op. cit.*, 259.

⁹³³ *Op. cit.*, 261.

proporciona suficientes elementos para dar sentido al título: *El malestar...* Aún dentro de la perspectiva erótica, se señala una primera fuente de “desencanto” en la renuncia de las pulsiones sexuales exigidas por el interés general de la comunidad: la ley del incesto, los diferentes tabúes, la “latencia” de la sexualidad infantil... Además se imponen cortapisas al deseo sexual, en la medida en que la sociedad prioriza en todo momento la formación de núcleos libidinales más amplios, pero también menos intensos.

“Pero todo ello resulta tan escasamente ‘trágico’”, señala Ricoeur, que se impone la aparición de esa segunda fuerza, omnipresente y muda, de la pulsión de muerte. Y lo hace desde el principio vinculada al papel de la moral, concretándose en la crítica de la “regla de oro” agustiniana: la del amor al prójimo, y aún más, del amor a los enemigos. Esa “sinrazón”, siguiendo a Ricoeur, expresa otra “sinrazón” de orden profundo que es la que convierte al hombre en un *homini lupus*: «La pulsión que así perturba la relación del hombre con el hombre y obliga a la sociedad a convertirse en implacable justiciera ya vemos que es la pulsión de muerte, identificada aquí con la hostilidad primordial del hombre frente al hombre»⁹³⁴. La hostilidad que pone en juego la pulsión de muerte es el acicate auténtico para la aparición de la moral. En adelante la pulsión de muerte recibe el sesgo de “anticultural”, de modo tal que “no podrá ya ser tenido por una mera extensión de la libido individual”, y se convierte en el auténtico extremo de un dualismo pulsional que llega a confirmarse a sí mismo en la interpretación de la cultura.

Recordemos que, desde el plano biológico, pasando por el psicológico, la pulsión de muerte era nombrada como una pulsión *muda*, observable solo en sus representantes. Pues bien, es la cultura misma ese mejor representante donde la pulsión se nos hace manifiesta: «la pulsión “muda” habla en su “derivado” y “representante” principal. No se nos descubre la muerte antes de llegar a la cultura, que es el espacio de su manifestación. Por eso una teoría puramente biológica de la pulsión de muerte no debe pasar de especulación»⁹³⁵. La pulsión de muerte se pone a disposición de su derivado en la protección de la cultura, y así, asimismo, a disposición de la vida, en la presencia de un superyó severo que vuelve hacia sí, mediante el sentimiento de culpabilidad, la inicial hostilidad con el prójimo. Por eso, aunque la tarea del psicoanálisis siga siendo el de la reducción de esta crueldad del superyó, la misma parece sin embargo “insustituible”

⁹³⁴ *Op. cit.*, 263.

⁹³⁵ *Op. cit.*, 263-4.

desde el punto de vista de los intereses de la cultura y de la humanidad. La principal renuncia individual que exige la cultura no es, pues, la erótica, sino la agresividad. El sentido cultural de la culpa solo se completa en su referencia a la economía de las instancias psíquicas para explicar la génesis del superyó:

«Y ya tenemos a la cultura como la gran empresa de hacer que la vida prevalezca contra la muerte, teniendo como arma suprema el usar de la violencia interiorizada contra la violencia exteriorizada; suprema astucia ésta de hacer que la muerte trabaje contra la muerte»⁹³⁶.

7.2.6. Muerte y “más allá” de la representación

Perfilados los límites del influjo de la teoría pulsional en el marco de un conflicto mítico que se deja ver en el enfrentamiento entre individuo y sociedad, no podemos olvidar que precisamente el origen mítico de este enfrentamiento nos fuerza a remitirlo al espacio de la concepción freudiana del psiquismo, emblema de su “mitología científicista”, por pronunciarnos con palabras de Henry. Ya hemos visto anteriormente cómo la muerte, o su desplazamiento, entra en el seno mismo de la metapsicología freudiana en conexión con el problema de la temporalidad, que Freud entiende debe ser más bien definida como ausencia de tiempo. La muerte es, en este sentido, una detención irrepresentable, pues exige la capacidad ordenadora de tipo cronológico característica de un proceso “ya” secundarizado. La muerte deviene, de forma trivial, paradigma de lo irrepresentable.

La propia existencia del individuo no se puede comprender más que como una excentricidad secundarizada, el yo como subrogado del principio del placer, se comprende la distinción freudiana de la muerte como “más allá” de los límites definidos por el psiquismo como aparato. El mecanismo que sirve al yo para inaugurar su condición instancial se encuentra en la represión, de este modo revela su servicio al principio de realidad.

⁹³⁶ *Op. cit.*, 266.

Existe una conexión íntima entre el yo, la represión y el principio de realidad; pero la problemática freudiana estriba en explicar qué relaciones guardan estas instancias con la muerte, ya sea entendida como principio pulsional o mítico. La muerte como “más allá” permite hacerla equiparar con la “realidad” extrapsíquica, en un sentido distinto a lo definido anteriormente por la fantasía⁹³⁷: la fantasía es “todavía” aparato psíquico, su realidad es “querida” y, sobre todo, comprensible, representable. El aparato psíquico se define por una función: la realización del deseo. El medio que encuentra para la consecución de tal fin es doble, pues se concreta en la confluencia de las dos identidades: la de percepción y la de pensamiento. De este modo, el aparato psíquico se materializa en esta constitución de sí mismo como “centro pensante”, con el yo como ilusorio guía. La fantasía es “psíquica”. Pero Freud mismo ha distinguido otro tipo de realidad respecto a la realidad psíquica, en función de la cual la fantasía “miente”.

La muerte como “más allá” de lo psíquico debe ser equiparado con lo que sucumbe a la primera represión. Pero esta revelación revoluciona a su vez toda la teoría, porque ahora la represión en su sentido no “estricto”, es decir, la represión como “mecanismo psíquico”, trae consigo, actualiza esta operación de dominio sobre la muerte en la que se eleva la voz del sujeto. Por eso la constitución del sujeto es rechazo de la muerte y reproducción de la muerte ajena. La estructura de los celos revela que todo yo es un “otro”, si se quiere parafrasear a Rimbaud, o que el tú es más antiguo que el yo, por acordarnos de Nietzsche. De esta manera permanece, se repite, se actualiza; verbos todos que inciden en una evidencia común: la de la falta de evidencia en su proceder. La muerte es “muda”, y tampoco se la ve. Solo se ve lo erótico, porque erótico acaba por ser, para Freud, un sinónimo de lo psíquico; y, recordémoslo, la muerte está para él, de forma definitoria, “más allá”.

Esto trae como consecuencia que todo lo que está “más allá” del principio del placer es para el individuo “irrepresentable”; supone un antes de la individualidad que comienza a construirse en la “primera” identidad, que es la de percepción. El yo es una instancia paradójica, porque “hace” comprender la muerte que, sin embargo, no se puede representar.

⁹³⁷ Cf. *supra*, epígrafe 6.1.5 (pp. 343-7).

Decir que la muerte “oprime” al yo equivale a caer en tautología, porque la muerte está de hecho en el origen de su constitución como individuo y, de este modo, solo puede devenir retorno de su situación original: es la ley de la pulsión, y antes que ella (en el inventario freudiano), la ley de la realización del deseo reprimido. Esto quiere decir que la vida, como pervivencia del yo, solo se puede entender como el tránsito entre “dos muertes”, algo que evidencia el sueño freudiano sobre las parcas.

Sin embargo, si hay una tercera parca, es porque la vida misma está enhebrada de muerte: no podría ser de otro modo, la vida es una continua excusa para la angustia, la culpa y, en general, la represión. El yo se encuentra saltando continuamente sobre su propia muerte para soslayarse y seguirse afirmando. No hay yo más allá de esta lucha con la muerte, y de manera paradigmática tiene que definir este en la muerte a “su” más allá. Este es el sentido profundo por el que Freud puede afirmar que la muerte “individualiza”.

Sin embargo, ¿existe la posibilidad de darle la vuelta a este esquema? ¿Y si dejamos de entender la temporalidad en su sentido “vulgar”, cronológico? ¿Qué ocurriría si entendiéramos más bien la temporalidad como la condición misma, redundantemente, de esta otra “temporalidad” del pasado-presente-futuro? No tendría sentido que se afirmase entonces un fuera del tiempo, y mucho menos distinguirlo como propiedad del inconsciente. Pero es más: si esta otra “temporalidad” solo puede definirse, como ya apunta Freud, *desde* el aparato psíquico, ¿podemos seguir distinguiendo entre procesos, secundario y primario, pensamiento y percepción? ¿No convendría concebir cabalmente el psiquismo, entonces, sino como una “operación” única, un “acto” de puesta en escena, justamente, de la temporalización?

Evidentemente, unos análisis tales tendrían que concluir en una concepción de la muerte totalmente distinta a la que hemos formulado hasta el momento; una concepción en la que podríamos decir que prevalece el interés de lo fenomenológico sobre el de lo ontológico. Más que un “más allá”, la muerte, como límite del yo, sería la condición misma de posibilidad de la representación.

Esta es la tesis principal de Derrida. Veamos cómo lo argumenta.

7.3. La temporalidad y la muerte en el aparato psíquico (Derrida)

El análisis de Derrida nos va a presentar una interpretación completamente distinta del sentido de la muerte a la de Freud, bien que basándose en sus mismos modelos. La muerte es la representación como tal, o mejor, la posibilidad de la repetición que representa, y, de este modo, encuentra en el aparato psíquico su lugar. La vida es vida para la muerte porque la muerte se pone “en marcha” *desde* el aparato psíquico.

Los análisis de Derrida se contradicen así con los nuestros en dos puntos fundamentales: por un lado, la muerte no es para él un nombre mitológico de lo irrepresentable, del que nos hemos servido en la vecindad con Ricoeur y con Henry (aunque este lo expone de manera crítica), sino que expresa lo muerto de la representación misma; no hay muerte, pues, *antes* de la representación, como no hay “reprimido” antes de la represión⁹³⁸. Por otra parte, la muerte se identifica con la representación porque en el inconsciente hay una temporalidad que funda; una temporalidad distinta a la del pasado-presente-futuro pero que, por decirlo así, se “actualiza” a través de ella. Lo más destacable de la lectura de Derrida está así en que consigue poner en juego los elementos adecuados a una fenomenología en el seno mismo del aparato psíquico, concreción mitológica de las abstracciones dibujadas por Derrida, donde la “metafísica de la representación” misma sea la que ponga los elementos que permitan superar o soslayar sus límites.

⁹³⁸ Bien que este sentido del “antes” tiene que ser perfilado por una fenomenología que lo funde (*cf. infra*, epígrafe siguiente).

7.3.1. Represión, diferancia y origen

La represión que funda la relación del yo con la muerte no es olvido ni exclusión, “sino que contiene una representación interna”⁹³⁹. Como tal la represión no es “lograda”, pues contiene un “afuera de la palabra” esencial a la propia palabra. Funda en torno a esta estructura el concepto de “represión logocéntrica”, que no debe ser confundido con el concepto freudiano de represión: «por el contrario, permite comprender cómo una represión individual y original se hace posible en el horizonte de una cultura y un ámbito de dependencia histórica»⁹⁴⁰. Con ello, Derrida sitúa al logocentrismo (o su represión) en la base del concepto freudiano. Revela así la estructura temporal específica de la represión “como tal”, y esta se halla en el retorno *de lo reprimido*, tal y como se atestigua en el síntoma: «La represión de la escritura como lo que amenaza la presencia y el dominio de la ausencia»⁹⁴¹.

La “presencia” ha sido pensada en la oposición inconsciente-consciencia “desde Descartes a Hegel”, pero Derrida lo va a llevar a un nuevo “comienzo”, la diferancia o “pre-abertura de la diferencia óntico-ontológica”⁹⁴². Esta diferancia se deja ver en el “rodeo” freudiano que distingue la función del principio del placer en el aparato psíquico, que lo encamina hacia la realidad: “Diferancia e identidad. La diferancia en la economía de lo mismo”. Desde aquí va a reclamar su espacio en la economía de la muerte.

La operación freudiana está mediada por una “inversión metafórica”: «Freud no maneja metáforas si manejar metáforas es hacer alusión con lo conocido a lo desconocido. Mediante la insistencia de su inversión metafórica, vuelve enigmático, por el contrario, aquello que se cree conocer bajo el nombre de escritura»⁹⁴³. Derrida rechaza de entrada la metáfora hermenéutica que hace de lo psíquico un texto, y desplaza la cuestión entonces a la comprensión del “ser texto” que posibilita la metáfora. Esto le lleva

⁹³⁹ DERRIDA (1967: 271).

⁹⁴⁰ *Op. cit.*, 272-3.

⁹⁴¹ *Op. cit.*, 272.

⁹⁴² DERRIDA (1967 b: 129).

⁹⁴³ DERRIDA (1967 a: 274-5).

a encontrar en el aparato psíquico una “metafórica de la huella escrita”⁹⁴⁴ que marca los inicios de la metapsicología freudiana, en concreto al hilo de sus investigaciones sobre la memoria. Derrida las va a tomar “como un modelo metafórico y no como una descripción neurológica”⁹⁴⁵. Y aquí se encuentra ante la presencia de dos tipos de neuronas: las permeables y las que no, o las que retienen la información y por tanto sirven a la función mnemónica y las que no. La circunstancia que a decir de Derrida distingue a unas de las otras es la capacidad de ofrecer *resistencia*: “resistencia y por eso mismo abertura a la huella que rompe”⁹⁴⁶.

El autor configura en base a ella el concepto de “abrirse-paso” (*frayage*), que se apoya en la expresión *Bahnung* de origen freudiano, empleada para describir el movimiento de las fuerzas psíquicas en el encadenamiento asociativo descrito en su modelo neuronal. La neurona entendida así como “paso abierto” opone una resistencia en base a la que se produce la inscripción de la huella que produce la memoria, es decir, la energía produce huella, pero a cierto punto pues, una vez producida la huella, se abre paso a través de ella en busca de la neurona siguiente. Lo mismo se reproduce cada vez que se activa un recuerdo, permitiendo la diversidad de catexis que configuran el proceso asociativo. En este juego de fuerzas entre resistencia y abrirse paso se descubre la importancia nuclear del concepto de “diferencia”: «Se sabe ya, pues, que la vida psíquica no es ni la transparencia del sentido ni la opacidad de la fuerza, sino la diferencia en el trabajo de las fuerzas. Nietzsche lo decía bien»⁹⁴⁷.

El siguiente paso es interpretar estas diferencias constitutivas de lo psíquico como “momentos de la diferencia”. Pero la cosa debe justificar la influencia de la paronimia y encontrar una *configuración de la temporalidad específica de lo psíquico*, y con ello de lo inconsciente, que como tal desdice el presupuesto freudiano de la atemporalidad; y así muestra la resistencia neuronal como un «esfuerzo de la vida que se protege a sí misma *difiriendo* la inversión peligrosa, es decir, constituyendo una *reserva (Vorrat)*»⁹⁴⁸. El (principio del) recuerdo, la inscripción de la huella mnémica, se hace equivaler con un

⁹⁴⁴ *Op. cit.*, 275.

⁹⁴⁵ *Op. cit.*, 276-7.

⁹⁴⁶ *Op. cit.*, 277.

⁹⁴⁷ *Ibid.*

⁹⁴⁸ *Op. cit.*, 278.

depósito; en efecto, esa energía podrá ser utilizada en otra ocasión, se la guarda como algo valioso. Por eso Derrida se pregunta si no se da ya en este “rodeo” “la relación del placer con la realidad” a que alude *Más allá...*: «¿No es ya esto la muerte en el principio de una vida que no puede defenderse contra la muerte más que por la *economía* de la muerte, la diferencia, la repetición, la reserva?»⁹⁴⁹.

El argumento de Derrida tiende a hacer equivaler lo mecánico del aparato psíquico con la muerte en sentido pulsional. A tal fin, hace del depósito mnémico la condición de posibilidad de la repetición: «Pues la repetición no *sobreviene* a la impresión primera, su posibilidad está ya ahí, en la resistencia que ofrecen las neuronas psíquicas *la primera vez*»⁹⁵⁰; de modo que es en este “primera vez” donde acaba por recaer todo el peso del enigma de la diferencia: pues en la supuesta “primera vez” se constata que “la repetición ha comenzado”; es más, Derrida lee en el planteamiento mismo de la memoria que la vida, como anterioridad fundante, se encuentra “amenazada”. De lo que trata el abrimiento freudiano (*Bahnen*) es de “diferir”: diferir el dolor, por el principio del placer, y aún con anterioridad, diferir la muerte. Así, Derrida encuentra en la diferencia de la resistencia mnemotécnica la repetición en la que la vida se protege a sí misma⁹⁵¹.

La pregunta consiguiente no es de qué se protege la vida. Derrida no lo aclara pero parece que más bien se trata de desentrañar esa estructura de la vida que se encumbra en la fórmula del protegerse que le lleva a diferir: «no hay vida *primero* presente, que a *continuación* llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la diferencia. Ésta constituye la esencia de la vida»⁹⁵². Esta presentación pone a la vida en el origen, hasta el punto que permite identificar a la vida con la muerte, en tanto que norma de la repetición expuesta en *Más allá...* Se trata de que no hay anterioridad a la diferencia, porque la diferencia estructura, sirviendo así a los conceptos de “vida” y “muerte” el nudo común en el que alcanzamos a comprender la correlativa originalidad. Recordando una mención freudiana a la intervención del proceso secundario en términos de *Verspätung* (retraso), concluye que “es el retardo lo originario”: «Diferir no puede significar, pues, retardar un presente posible, suspender un acto, aplazar una percepción posible ya y ahora. Ese

⁹⁴⁹ *Op. cit.*, 279.

⁹⁵⁰ *Ibid.*

⁹⁵¹ *Op. cit.*, 280.

⁹⁵² *Ibid.*

posible no es posible sino por la diferencia»⁹⁵³. Lo único “originario” es el “no-origen”: «los conceptos de *Nachträglichkeit* [posterioridad] y de *Verspätung* [retardo] ... están ya presentes, e invocados por su nombre, en el *Proyecto*. La irreductibilidad del “retardamiento”: éste es, sin duda, el descubrimiento de Freud»⁹⁵⁴.

El concepto de no-origen recuerda a la oposición ser-nada en el origen de la fenomenología, analizado por Hegel.

7.3.2. *La escritura del inconsciente*

La temporalidad del inconsciente define su estructura a partir de ellos: ninguna cantidad, insiste Derrida, delimita el abrirse paso de la fuerza; la cuestión tiene que ver con una *periodicidad* en la que el autor cree leer una auténtica formulación del “tiempo puro”⁹⁵⁵. Para ello presenta un modelo de “escritura” fundado en la fórmula “la huella se hará grama”, que parece aproximar la concepción freudiana de la memoria a su fundamento spinozista. Pensemos para ello en la constitución del individuo en “cuerpos”: «Como consecuencia de los diversos movimientos, los cuerpos chocan unos con otros, siendo reflejados unos y uniéndose otros de tal manera que forman juntos una sola cosa singular compuesta de otras cosas singulares que se mueven al unísono»⁹⁵⁶. Esta concepción atomista del individuo le sirve, entre otras cosas, para fundar su idea de la mente: «cuando algún cuerpo exterior choca con una parte blanda del nuestro, altera su superficie e imprime en ella una especie de huella o vestigio»⁹⁵⁷. Sin embargo, la mente no es pasiva, pues la constitución de la idea depende de la disposición del cuerpo.

Esta concepción está muy cercana a la formulación del origen del deseo inconsciente. La proposición 33 de la segunda parte de la *Ética* dice que “en las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas”⁹⁵⁸. Ello exige una explicación del “error” que conduce a la consideración de las ideas como falsas: «las ideas así producidas no implican error alguno de la mente: el error consistirá sólo en dejarse llevar por las dinámicas de la

⁹⁵³ *Ibid.*

⁹⁵⁴ *Op. cit.*, 281.

⁹⁵⁵ *Op. cit.*, 282.

⁹⁵⁶ GARCÍA DEL CAMPO (2008: 124).

⁹⁵⁷ *Op. cit.*, 124.

⁹⁵⁸ SPINOZA (1667: 103 [72]).

imaginación ... y afirmar que el orden del universo es ese en el que se nos presentan las cosas exteriores que nos afectan. En la imaginación no hay error. El error está en tomar el orden [de] la imaginación por el orden de lo real»⁹⁵⁹. Una vez así formadas, se ve el modo cómo las ideas nos afectan, erigiéndose en la determinación de la mente, como “idea del cuerpo” que implica una “potencia natural de conocer”⁹⁶⁰. La mente no es mera pasividad, condiciona el encuentro con otros cuerpos en la constitución de ideas, concebidas como “impresiones” determinadas por su eficacia interna.

Similar a esta concepción es el esquema que Derrida va a descubrir en su lectura del *Bloc maravilloso* de Freud. En este texto es particularmente donde “la escritura entrará a escena”. Para ello reproduce el siguiente fragmento de una misiva de Freud a Fliess: «Lo esencialmente nuevo en mi teoría –dice Freud– es la afirmación de que la memoria no está presente una sola y única vez sino que se repite, se consigna (*niederlegt*) en diferentes clases de signos... No sabría decir cuál es el número de estas inscripciones (*Niederschriften*) ... las inscripciones individuales están separadas (no necesariamente de manera tópica) en cuanto a las neuronas que son sus portadoras...»⁹⁶¹. La referencia a tales “signos” comporta que Freud está pensando en un “modelos de escritura” muy específico «irreductible al habla y que comporta, como los jeroglíficos, elementos pictográficos, ideogramáticos y fonéticos»⁹⁶². Este modelo arraiga con tal fuerza a la escritura con la idea de origen, que Derrida llega a entender que la “escritura” en su sentido habitual “no sería más que una metáfora de aquella”⁹⁶³.

La reivindicación de Derrida esconde una crítica a la comprensión lingüística del inconsciente, a la que antepone su originalidad: “El soñador inventa su propia gramática”. Es necesario reconocer, contra Lacan, la “ausencia de todo código” y la imposibilidad de establecer una “diferencia radical” entre significante y significado, en la medida en que se atribuye al “acto” de fijación del signo la pauta de la originalidad de la escritura del inconsciente. Debemos repetir, como un mantra, las palabras de Freud: lo “esencialmente nuevo en mi teoría” descansa en que la memoria “se repite”. Este acto de repetición

⁹⁵⁹ GARCÍA DEL CAMPO (2008: 126).

⁹⁶⁰ *Op. cit.*, 129.

⁹⁶¹ Carta Freud a Fliess del 20 de noviembre de 1895, contemporánea de la redacción del *Proyecto*..., cit. DERRIDA (1967 a: 284).

⁹⁶² DERRIDA (1967 a: 288).

⁹⁶³ *Ibid.*

produce la “significancia” de los significantes, es decir de las inscripciones. La repetición marca el *tempo* de la producción a partir (o en la repetición) de los significantes “originales”, lo que conduce a una conclusión inesperada: «Desde este momento – concluye Derrida– no son ya propiamente hablando, significantes»⁹⁶⁴.

La crítica encubierta a Lacan descubre por su parte el espacio específico del psicoanálisis en el campo hermenéutico. Fundamentalmente, Derrida rechaza, con Freud⁹⁶⁵, que la relación del psicoanalista con su “texto” pueda volver a ser comprendida bajo el modelo de la traducción, que “resulta, por principio y definitivamente, limitada”. Se diluye así la interpretación más extendida, también entre los propios psicoanalistas, desde la que se ha fundamentado la imagen “hermenéutica” de Freud, fundada especialmente en las obras de Ricoeur y Habermas⁹⁶⁶. No se trata de verter un texto en otro, de verter su significado a través de dos significantes opuestos. La cuestión hermenéutica del psicoanálisis entiende el texto en el momento originario que funda la imposibilidad de distinguir significado de significante, en la medida en que el significante se encuentra en su función significadora por medio de esa repetición que Derrida va a identificar con la diferencia. Por ello: «No cambia nada el hecho de que, de acuerdo con Saussure, no se distinga el significado del significante más que como las dos caras de una misma hoja. La escritura originaria, si es que hay una, tiene que producir el espacio y el cuerpo de la hoja misma»⁹⁶⁷.

Aunque es cierto que “la actividad esencial de la interpretación psicoanalítica” responde a la sustitución de los significantes, Freud pone limitaciones. Así por ejemplo respecto a la importancia de la sonoridad de algunas palabras en los sueños, dice Derrida: «su sonoridad, el cuerpo de su expresión, no se borra nunca ante el significado»⁹⁶⁸. De donde la *intraducibilidad del sueño*, que lo convierte en una suerte de construcción poética del inconsciente: «un cuerpo verbal no se deja traducir o transportar a otra lengua. Es eso justamente lo que la traducción deja caer. Deja caer el cuerpo: esa es, incluso, la

⁹⁶⁴ *Op. cit.*, 289.

⁹⁶⁵ 1937, *CP*: BN 3367, GW 47.

⁹⁶⁶ RICOEUR (1967) y (2004); HABERMAS (1970).

⁹⁶⁷ DERRIDA (1967 a: 289).

⁹⁶⁸ *Ibid.*

energía esencial de la traducción. Cuando reinstituye un cuerpo, es poesía»⁹⁶⁹, o sea creación, momento originario que instauro la repetición. La insuficiencia del significante para abarcar el modelo del sueño proviene de esta convicción en que la significación onírica no solo (re)produce significante, sino que, en todo caso, lo “crea”. Desde este punto de vista, la gramática de cada sueño es enteramente novedosa, la acción originaria que crea la función significativa en la repetición de lo que siempre ha sido repetido: el signo o ideograma que, en su estructura “diferida”, “da paso” a la significación.

El error de la traducción consiste entonces en haber supuesto la anterioridad del texto. Si el texto solo existe en su diferencia, según esta suerte de revisión fenomenológica impuesta a la “repetición” freudiana (quizá a costa de pasar por alto su “retorno” –según lo expondremos a continuación⁹⁷⁰), entonces «No hay, en general, texto presente, y ni siquiera texto presente-pasado, texto pasado como habiendo sido presente. El texto no se puede pensar en la forma, originaria o modificada, de la presencia»⁹⁷¹. Por el contrario, lo que se prioriza es su estructura constitutiva de reproducción: “son *ya desde siempre* transcripciones”, de donde se comprende el sentido profundo del *nachträglich* freudiano: el texto es (re)constituido “con retardo”, dice Derrida, “a destiempo”⁹⁷². Es el presente, que funda la presentación, el que “no es originario sino reconstituido”⁹⁷³, o en todo caso encuentra su fundamento en el reconstituirse de la diferencia, donde se reproduciría la auténtica originalidad. Entiéndase bien: todo presente *es* solo en razón de esta suerte de “retardo de ser”. “Es” y no “era” o “será-sido”, pero “es” como retardo⁹⁷⁴.

⁹⁶⁹ *Op. cit.*, 290.

⁹⁷⁰ *Cf. infra*, epígrafe 7.3.5 (pp. 462-7).

⁹⁷¹ DERRIDA (*ibid.*).

⁹⁷² *Op. cit.*, 291.

⁹⁷³ *Op. cit.*, 292.

⁹⁷⁴ «El texto que se llama presente sólo se descifra a pie de página, en la nota o el post-scriptum. Antes de esta recurrencia, el presente no es más que una indicación de nota» (*op. cit.*, 291-2).

7.3.3. El tiempo de la escritura

Volvemos a lo originario e irreductible de la experiencia freudiana, es decir la “presentación”-concienciación de esa escritura inconsciente que Freud instituye con el nombre de la *transferencia*. Derrida determina que no hay aquí ningún tipo de “secundariedad”, en un sentido que anulase su originalidad derivada del “momento” de la escritura: «Puesto que el paso a la consciencia no es una escritura derivada y repetitiva, una transcripción que doble la escritura inconsciente, dicho paso se produce de forma original y, en su misma secundariedad, es originario e irreductible»⁹⁷⁵. Por lo tanto, según la revisión de Derrida, la escisión entre proceso primario y secundario solo puede ser aparente.

Si se piensa desde este punto de vista, esta era la única consecuencia posible del rechazo derridiano-freudiano a la traducción como modelo hermenéutico. En la medida en que la escritura psíquica determina el *modus operandi* de un “único sistema energético”, la repetición en que esta se constituye debe ser interpretada como el mecanismo por el que la fuerza se convierte en sentido. Se adivina la razón por la que yerra la idea de un proceso primario y uno secundario que “escriben” con distinta norma, pues en lo psíquico como “sistema”, todo acto de “escritura” no consiste sino en una transgresión en la que se “transforma el idioma absoluto en límite”⁹⁷⁶. Según esto, la *transferencia* freudiana, y más en concreto la *transferencia de las representaciones reprimidas*, debería ser llamada simplemente “el lenguaje”, pues se revela como el auténtico fundamento y modelo para todo ser lingüístico: «un idioma puro no es un lenguaje, sólo llega a serlo repitiéndose: la repetición desdobra ya desde siempre la punta de la primera vez»⁹⁷⁷.

Por su parte, la idea de sistema incluye una cierta “espacialidad” que no debe coincidir a pies juntillas con la espacialidad psicológica. Freud plantea la tesis de la localidad psíquica desde el comienzo como clave de su perspectiva tópica, fundada en la creencia de que «los pensamientos y los productos psíquicos en general no deben ser

⁹⁷⁵ *Op. cit.*, 292.

⁹⁷⁶ *Op. cit.*, 293.

⁹⁷⁷ *Op. cit.*, 293-4.

localizados en elementos orgánicos del sistema nervioso, sino, por decir así, *entre ellos*»⁹⁷⁸. No es desde el punto de vista temporal, sino del espacial, que se distinguen aquellas percepciones remotas que Freud traía a colación como “huella mnémica” (*Erinnerungsspur*), y que, como bien apunta Derrida, parecen cobrar la forma de “modificaciones permanentes” en el sistema. Esto nos abre la hipótesis de un sistema doblado, o por decirlo con el filósofo francés, “dos sistemas en una sola máquina”. Sin embargo, el tratamiento freudiano de la palabra le devuelve su “cosicidad”, aparentemente perdida en el tránsito por el proceso secundario; por ello es tan adecuado el símil del pictograma. Freud mismo compara su tratamiento en los sueños con “la leyenda en las historietas de dibujos”⁹⁷⁹. Derrida se refiere a ello como una “escritura figurada” (*Bilderschrift*) que descubre el auténtico fundamento de la transferencia como “economía de la palabra”. Las palabras son “primariamente” cosas, de modo que la escisión palabra-cosa, fundamento de la correlativa proceso primario-proceso secundario, no puede ser entendida sino como una “ficción teórica”. Para Derrida, la “naturaleza del lenguaje” no entiende de la distinción entre sueño y vigilia⁹⁸⁰. Su “diferencia”, lo hemos visto ya, es de otro tipo.

«Todo signo –verbal o no– puede utilizarse en niveles, funciones y configuraciones que no están prescritas en su “esencia” sino que nacen del juego de la diferencia»⁹⁸¹. Diferencia que sabemos incurre en la disposición temporal a través de la diferencia que la atraviesa. Que el sueño utilice la coherencia lógica para expresar simultaneidad, ejemplo freudiano para explicar la ausencia del tiempo en el inconsciente, debe ser leído en cambio, para Derrida, como una “estratificación del tiempo”: «No se trata ahí de una negación del tiempo, de una detención del tiempo en un presente o una simultaneidad, sino de otra estructura»⁹⁸².

⁹⁷⁸ 1900, *IS*, BN 714; cit. DERRIDA (1967 *a*: 296). «daß Vorstellungen, Gedanken, psychische Gebilde im allgemeinen überhaupt nicht in organischen Elementen des Nervensystems lokalisiert werden dürfen, sondern sozusagen *zwischen ihnen*» (GW, 615-6).

⁹⁷⁹ *Op. cit.*, BN 536; según lo cita DERRIDA (1967 *a*: 299). Literalmente: «In einer ähnlichen Beschränkung befinden sich ja die darstellenden Künste, Malerei und Plastik im Vergleich zur Poesie, die sich der Rede bedienen kann, und auch hier liegt der Grund des Unvermögens in dem Material, durch dessen Bearbeitung die beiden Künste etwas zum Ausdruck zu bringen streben» (GW 317).

⁹⁸⁰ DERRIDA (1967 *a*: 300-1).

⁹⁸¹ *Op. cit.*, 302.

⁹⁸² *Op. cit.*, 301.

Para entenderlo debidamente, es necesario que acudamos de una vez a los análisis del aparato psíquico que presenta Freud en la *Nota sobre el bloc maravilloso*; es en este texto donde acabará por consumarse el fundamento spinoziano. Volveremos más adelante para especificar la lectura freudiana sobre el tiempo del inconsciente que, efectivamente, se plantea en este texto⁹⁸³. El artículo de Freud compara el “aparato psíquico” con un juguete infantil: una pizarra compuesta por varias capas de celuloide, superpuestas sobre una base de cera. El mecanismo permite que cada capa proyecte lo que se ha escrito en ella hasta que se la levanta y separa así de la base de cera.

El mismo juguete le sirve a Derrida para ilustrar su tesis de la temporalidad del inconsciente, comprendida bajo el modelo de la estratificación: «la *profundidad* del bloc mágico es a la vez una profundidad sin fondo, un infinito remitir, y una exterioridad completamente superficial: estratificación de superficies»⁹⁸⁴. Para mostrarlo, hace hincapié en el carácter *protector*, ya indicado por Freud, de la hoja de celuloide respecto a la primera superficie de cera, de donde volvemos a la consideración freudiana de la huella mnémica como efecto de una resistencia que a su vez funda el retardo, núcleo diferencial de la diferencia, que podríamos decir. La huella que, volviendo al juguete, es “temporal” en la hoja de celuloide, permanece en la pizarra de cera: este es el modelo freudiano de la memoria, que deja de lado el carácter necesario de la hoja de celuloide y su función protectora en la fijación de la huella. A esta última le delega la función de la percepción, pero será justamente a esta a la que Derrida devuelva el acento. Pues del juguete se deduce que “lo percibido no se deja leer más que en pasado”⁹⁸⁵, es decir, a la luz del retorno de la imagen proyectada por la cera en la pantalla de celuloide. Es este el sentido en el que “la escritura suple a la percepción”, pero esta escritura no es sin más la fijación de la palabra sobre la superficie, es ante todo el retorno de la superficie inicial, antigua. La memoria es escritura porque ejerce este acto de dejarse ver en la superposición que “pospone”: se escribe para que quede fijado aquello de lo que se percibe, ya en primer momento, el recuerdo, el *resto* de lo que fue escrito en la superficie intermedia, aquello que pudo soslayar la barrera de *protección*. Para Derrida, es este el auténtico modelo y núcleo temporal de toda *escritura*; también, y por excelencia, la del inconsciente.

⁹⁸³ Cf. *infra*, epígrafe 9.1.1 (p. 513 ss.).

⁹⁸⁴ *Op. cit.*, 307.

⁹⁸⁵ *Op. cit.*, 308.

Por lo tanto, no ha de ser cierto, en opinión de Derrida, que no haya temporalidad en el inconsciente. Más aún: la temporalidad del inconsciente (la diferancia) es la que funda la temporalidad “vulgar”⁹⁸⁶.

El inconsciente tiene, para Freud, como “antenas” dirigidas hacia el exterior. Se refiere a que desde su interior surgen cargas *periódicas*, “de dentro hacia afuera”, en las que se produce el encuentro con el sistema perceptivo. Esta carga es repetidamente *retirada*, figurando un movimiento doble, de vaivén, que para Freud está en el “origen de nuestra representación del tiempo”. Es como si el mecanismo del bloc se sostuviera con ambas manos: una escribe mientras la otra borra repetidamente lo escrito. El dualismo escribir-borrar constituye la condición indispensable de la percepción, en el recuerdo de la resistencia necesaria para la producción de la huella mnémica: «Si solo hubiese percepción, permeabilidad pura a los pasos abiertos, no habría ningún abrirse-paso. Estaríamos escritos, pero no se consignaría nada, no se produciría ninguna escritura»⁹⁸⁷. Como entonces, es la resistencia opuesta mediante el celuloide lo que permite que haya un filtrado, en el que lo inscrito puede aparecer como escrito.

7.3.4. *La muerte en el aparato psíquico*

La máquina funciona con dos manos. A partir de aquí, el argumento de Derrida despliega un salto incomprensible: «La máquina no funciona por sí sola: esto quiere decir además otra cosa: mecánica sin energía propia. La máquina está muerta. Es la muerte»⁹⁸⁸.

Derrida identifica la muerte con la representación. Basándose en la inercia imposible del psiquismo, decide que “una representación pura, una máquina no funciona por sí misma”⁹⁸⁹. Pero el propio Derrida tendrá que reconocer el exceso de su lectura, pues Freud añade: “si se lo utiliza con ambas manos”, y el matiz no es baladí, ya que hace que sea el psiquismo freudiano el que supere a la analogía y llegue más allá, allí donde le está vedado al propio bloc; y este espacio es justamente el que se consigue en la

⁹⁸⁶ «La intemporalidad del inconsciente está sin duda determinada sólo por oposición a un concepto corriente del tiempo, concepto tradicional, concepto de la metafísica, tiempo de la metafísica o tiempo de la consciencia. Habría que leer quizás a Freud como Heidegger ha leído a Kant: igual que el *yo pienso*, sin duda el inconsciente es intemporal sólo con respecto a un cierto concepto vulgar del tiempo» (*op. cit.*, 295).

⁹⁸⁷ *Op. cit.*, 311.

⁹⁸⁸ *Op. cit.*, 308.

⁹⁸⁹ *Op. cit.*, 311-2.

representación. No hay distinción aquí entre representación y repetición, hasta aquí le damos la razón a Derrida: ambas son consecuencia de un movimiento “interno” al propio psiquismo; por eso lo hemos llamado, en el capítulo anterior, “psicologización” de la realidad.

Y es solo en este sentido cabe identificar la muerte con lo psíquico, pues la muerte es su inercia, ya sea en origen o en “diferido”. Nosotros suponemos más bien esa repetición como un más allá de la representación, correspondiente a la inervación interna misma, y por lo mismo con el proceso primario. Lo único engañoso de la distinción freudiana es nombrar a este punto inaugural de lo psíquico como “proceso”. Proceso en tanto que tal, lo hemos venido viendo, es la forma de desplegarse lo que Freud denomina el proceso secundario. Lo primario no es todavía procesual. Procesual es el rodeo iniciado por el principio del placer ante la alerta de ese “error de la imaginación”, que dijera Spinoza, que augura la muerte.

Lo primario tiene más bien que ver con un momento de apertura. “Proceso primario” quiere comprender el *salto* en el que se inicia el tránsito o rodeo concebido como formación del inconsciente. Ya veremos más adelante (capítulo 9) cómo la propia conciencia acaba siendo sujeta a las reglas de semejante “formación”; la conciencia, y con ella, su lógica y su temporalidad. Si hay temporalidad en el inconsciente, como insiste en defender Derrida, no puede tratarse más que de una temporalidad paradójica, del no-tiempo; una temporalidad del salto entre estos dos momentos de constitución del psiquismo. Este salto es el que Freud ha distinguido como “repetición” y “periodicidad”. En última instancia, el rechazo freudiano de la idea de la temporalidad en el inconsciente no pretende más que comprender la presencia de esas “huellas” no sabidas en la palabra dicha. Por ello hace Freud “cosa” de la huella y la distingue de su palabra, pero es cierto que en este punto la distinción no es importante, ya que la cosa solo queda almacenada por su estructura repetidora, es decir, por su vínculo con la palabra *ajena*⁹⁹⁰.

Freud nunca renunció a esta presencia del otro de quien provenía, pero también a quien iba dirigida, su palabra-cosa. En este sentido, la “periodicidad” del *Bloc* y la “repetición”, más habitual en su obra, quizás deben ser entendidas como las dos caras, interna y externa, del momento inaugural del “salto” entre ambos “procesos”. Periodicidad es la expresión interna de lo que en el exterior corresponde a una repetición.

⁹⁹⁰ Cf. *supra*, epígrafe 4.1.2 (pp. 226-9).

Pues no hay (experiencia de) repetición sin presencia del tiempo, toda repetición determina en el acto un pasado que solo llega a ser en este hacerse presente, paradójico, de la repetición; pero a su vez es esta también la que determina la vivencia subjetiva en clave de periodicidad.

Para Derrida, la cuestión gira en torno a la concepción freudiana del aparato psíquico como automatismo, ya que es esta imagen la que le permite identificar al psiquismo con la potencia destructora de la muerte. Por ello desdice a Freud y extiende las consecuencias de su propia analogía: también en el aparato psíquico, como en el bloc, se escribe con una sola mano; la “otra” a penas se usa para sostener el mecanismo. No se contempla, por tanto, una operación efectiva de borrado, porque esta significaría movimiento interno propio, activo, de la periodización, contrario, según él, a la concepción mecanicista.

Sin embargo, Freud insiste en que en su aparato psíquico sí se dan las dos manos, diferenciadas por su movimiento específico: e(in)scribir y levantar (borrar), sumar y eliminar: eros y tánatos en el funcionamiento mismo neuronal. La distinción primario / secundario se conserva en Freud de manera justificada, pese a que ambos “momentos” puedan responder a un mismo “tiempo” de la diferencia, que precisamente se soporta en la dualidad ero-tanatológica. Pero entonces, contrariamente a lo que afirma Derrida, resulta que la representación no puede ser ya confundida con el sentido del tánatos, pues, en sentido freudiano, la muerte borra. Es por último esta borradura, ella sí, la que tiene que ver con el tiempo del mecanismo: o sea la discontinuidad. Pero si la miramos de frente, la discontinuidad es un retraimiento de la atención. Así había sido configurada en el *Proyecto*, del que Freud se acuerda todo el tiempo en este artículo de manera tácita.

No se trata por lo tanto de multiplicar el origen al incluir al “otro” necesario que “levante” la hoja de celuloide o escriba en ella; lo que ocurre es que en el psiquismo ambos movimientos proceden o dan lugar a un mismo origen. En última instancia, lo que entendamos por “psíquico” debe estar mediado por esta referencia íntima al “ir y venir”, “lo activo y lo pasivo” en otros textos, “la periodicidad y la repetición” en el que nos ocupa, en los que se constituye el auténtico protagonista de la “ficción” freudiana, que no es otro que la pulsión, en su doble ser progresivo y recesivo; esa es la manera como, desde su estructura de retorno, se produce en cada presente (periódicamente) un pasado que está ya condicionando un presente (al que “repite”).

Por ello, cuando Derrida diga que “este borrarse es la muerte misma” no podremos sorprendernos. En ella es donde lo psíquico manifiesta, en efecto, menos su actividad que su límite. No por nada la introducción de la muerte abre la pregunta por el más allá, al tiempo que condiciona la nueva comprensión de la realidad como principio.

7.3.5. *La muerte y el retorno*

Nuestra lectura respecto a la muerte en el seno mismo de lo psíquico es, pues, en gran medida opuesta a la de Derrida. Este, basándose en el *Bloc*, identifica a la muerte con la representación, fundada a su vez en la inercia imposible del psiquismo. Nosotros hemos dicho que la muerte es lo irrepresentable, efectivamente. Aunque ante esta diferencia se nos impone un matiz: la muerte es lo desnudo de la representación: *se* muere representando(*se*): es el “fin” (como “meta”, *Ziel*, pero también “final”) del destino de la pulsión en la inmediatez psíquica. La imagen es de este modo lo psíquico de la muerte. La vida, ante esto, no es más que un “error” que impulsa al psiquismo fuera de sí; lo que le permite lanzarse a un trayecto “idealista” que sitúa al sujeto de la pulsión en el trayecto de la conquista de la realidad. De este modo, la muerte sanciona lo real de la realidad y cobra la función onto-epistemológica del *a priori* kantiano.

Por lo mismo, la muerte es principio individualizador, como recoge Assoun siguiendo la estela schopenhaueriana. Pero la muerte solo es principio universalizador cuando funda la vida, es muerte en la *vida*, de otro modo, la muerte no es “muerte”, no el principio que funda la realidad dual del psiquismo. El contacto íntimo de esta “muerte”, que es tánatos porque es mítica, con la repetición, sabemos que apunta a un “más allá” que incumbe a la propia representación.

La muerte no puede identificarse sin más con lo representado, por una razón: la identificación del fin de la pulsión con la catexis de la imagen es una atribución básica del principio del placer. La muerte, desde la conversión mitológica de la inicial mecánica pulsional, parece que exige la fractura interior: es aquí donde se produce la vida. La vida es vida porque está fundada por la muerte, pero no (ontológicamente) sostenida por esta. En efecto, hace falta una pulsión de vida que Freud, también con lenguaje idealista, denomina “amor”; su función ahora es la reunión de lo diferente. También esta reunión aboca en la producción de mismidad y también ella se ejecuta mediante la imagen, que es el fin del deseo como representante psíquico de la pulsión.

Pero esto, ¿da al deseo una posición secundaria? Quizás, y tampoco deberíamos llevarnos a susto, pues Freud ha declarado expresamente que la noción *princeps* de la metapsicología no es el deseo sino la pulsión, siendo la libido, es decir el deseo *sexual*, objeto práctico de la actividad psicoanalítica. La libido se deja ver en todas partes, mientras que “todo lo demás” permanece mudo como en cumplimiento del mandato de *Hamlet*. En este límite de lo decible es donde debe intervenir toda enunciación de la “cosa” freudiana. “Cosa” es algo más que un lema: es la palabra que nombra a aquello efectivo en el inconsciente (con Heidegger, cosa = causa) que, sin embargo, no habla. En este sentido, la cosa, como principio fundador, no es solo un más allá de la imagen, es la imagen misma concebida en su más allá anterior al lenguaje del inconsciente. La cosa no se puede identificar por ello sin más con la voz “inconsciente” sin anunciar antes esta doble problemática, que solo podía resolverse con una mitología dual: el inconsciente es dentro y fuera de sí, en su ejecución privilegiada (por Freud, pues es cosa *freudiana*) como proceso psíquico o en ese más allá al que Freud sitúa del lado de la biología pero al que sobre todo confiere de un lenguaje mítico; es decir: que vuelve allí donde se produce el desdoblamiento del primer *logos* filosófico, con su correlativa emancipación y dependencia de la cosa de la que el lenguaje habla.

Mediante esta operación, es Freud quien ubica al psicoanálisis en una operación de retorno al “primer hablar”: primer hablar del niño y primer hablar del hombre, que para corroborarse se debe encontrar con eso anterior que le da su prioridad: es el primero porque nadie antes habla; pero también es el primero porque, todo el que habla, habla después –y aquí nos encontramos con Derrida. El psicoanálisis deviene entonces el propio límite: su objeto, la cosa, es dual, porque es mito y es logos, es efectivo, concreto, pero también discursivo y abstracto; se satisface y busca rodeos; es inmediato y mediato a la vez. Todo este juego de contrariedades es el que dota de su aparente sinsentido al psiquismo. Si hace falta una metapsicología es porque lo psicológico sirve de puente de acceso para este *más allá*.

Decía Mircea Eliade que el retorno de lo mítico marca una relación temporal especial, que definió como “miedo a la historia” y resume su estructura en la fórmula “*in illo tempore*”. Algunos mitógrafos, por su pretensión de elevar el estatuto del mito, tienden a desdecir la escisión tradicional entre mito y logos: el mito ya es discursivo y,

por ende, lógico, mientras que la filosofía o la historia no son sino concreciones particulares alternativas muy próximas al propio mito. El lenguaje mítico de los filósofos presocráticos, lenguaje con el que empieza a escribirse la filosofía, demuestra este hecho fundacional: no hay “incremento de *logos*”, por decirlo así, en el nacer de la filosofía. Todo lo más, diremos que el *logos* se emancipa, pierde de vista aquel primer contacto con la cosa; pero el lenguaje “lógico” arrastra todavía consigo la “cosa” del mito en la medida en que de ella proviene su lenguaje. La relación mito-*logos* es, de este modo, de orden muy similar a la que hemos analizado entre el psicoanálisis y la filosofía: la exclusión se funda en un préstamo que sirve de momento inicial, inaugural, y al que se está condenado a volver para suturar el olvido, consecuente al hecho de que el *logos* hable por sí mismo, sin atenerse a pagar esta deuda que tiene con la cosa.

Ya hemos visto que Freud llama a su teoría pulsional “nuestra mitológica teoría de los instintos”. Pero, a nuestro parecer, debe entenderse bien lo que nuestro autor entiende aquí por “mitológico”: si, como hemos defendido, “mito” se refiere a algo que está “más allá”, a semejanza del “meta” de la metapsicología, entonces no se trata, en ningún caso, de analizar los mitos, como sí ocurre en Jung. Es el fundamento y no tanto el objeto del psicoanálisis lo que es mítico. En otra parte de este trabajo, refiriéndonos a las críticas de Henry, lo hemos expresado del siguiente modo:

“mítico” no quiere decir solo que se afirme la realidad de lo que debe ser únicamente posible. “Mítico” recuerda lo que ha sido dicho con lenguaje físico, o narrativo, o representacional, en lugar de ser nombrado con la palabra que lo alcanza en su ser: función del *logos*. “Mítico” es el inconsciente, entonces, no solo por el *lenguaje* en que se lo formula, sino sobre todo por su tema: el tema que solo corresponde tratar a una ontología radical.⁹⁹¹

Volviendo al lenguaje de Henry: lo que duele es la propia vida. Cuando este dolor lo asume el individuo, se convierte en culpa. Deviene señalado por el grupo y su dolor no se enmascara sino que se proyecta, en sentido literal: se lanza a sí mismo en su *arjé*. En esto consiste el espíritu autopoiético de la vida. La vida se duele, la vida se reencarna, la vida tiene como objetivo un imposible que es la propia cura. Nuestros análisis sobre la

⁹⁹¹ Cf. *supra*, epígrafe 3.2.2. (p. 189 ss.).

recepción filosófica del psicoanálisis, especialmente el capítulo sobre Henry, nos han permitido mencionar la verdad “oriental” de la que esta posición es deudora: el individuo se reencarna (= se repite) porque nunca muere el dolor. Salir del dolor significa entonces salir del círculo de la vida. La reencarnación misma se sitúa o extrapola en esta temática del dolor como *arjé*. Pero “*arjé*” significa “comienzo” o “principio”, y quizás tenga más un sentido estructural, pero se lo ontologiza cuando se lo temporaliza y el hombre puede hacer de él el sentido de su proyecto. Los presocráticos recogen la circularidad del mito y de todo aquello que antes tenía un sentido cíclico, que rompía toda pretensión de comienzo y olvido (el mito es en sí mismo un esfuerzo contra este olvido), y lo racionalizan poniéndolo en un “principio” que es temporal, aunque eso no significa que deje de ser cíclico (como sigue ocurriendo en Aristóteles).

El mito es la primera formulación discursiva de la cosa: genera una lógica, pero tiene su palabra propia. Es, él mismo, la cosa, así efectiva y concreta: crea la utilidad del discurso y crea también la propia discursividad. Desde este punto de vista, a la filosofía solo se la puede ver como “rodeo inútil”, y lo mismo al psicoanálisis, que toma su palabra prestada de aquella. Pero el psicoanálisis se distingue porque toma la palabra con un propósito: escuchar en ella al mito que habla. Mito y cosa se elevan conjuntamente y cuesta identificarlos: es el mito el que dice su propia narración, el propio uso habitual del lenguaje nos lo revela así, no hay motivo para suponerle otro sujeto. Quizás a la sentencia lacaniana “el inconsciente está estructurada como un lenguaje” podría oponerse: el inconsciente *es* un lenguaje mítico; por ello en él habla la cosa, y su sujeto (el del inconsciente) es la propia cosa, el mito.

La cosa como sujeto del mito, el *logos* como sujeto de la filosofía, sitúa muy bien el espacio en el que podemos dar una nueva lectura a la clásica separación. El propio mitógrafo, que por mitógrafo es mitófilo, reconoce una diferencia fundamental, que, también él, quiere fundante: el mito “habla” en concreto, la filosofía en abstracto; así, por ejemplo: «En Nueva Guinea, numerosos mitos hablan de largos viajes por mar, proveyendo así “modelos a los navegantes actuales”, y también modelos para todas las demás actividades»⁹⁹². En comparación con este ordenamiento, presupuesto en la construcción especular dibujada por el mito, cualquier lenguaje reflexivo equivale a una abstracción, mismo sea histórico, que geográfico. El mito es, pues, lo inmediato. El

⁹⁹² ELÍADE (1951: 36).

“salto” a la filosofía debe, o al menos puede, ser explicado en los términos idealistas del paso de la inmediatez a la mediatez.

El “simbolismo de los precedentes míticos”, como lo formula Eliade, tiene menos que ver con el simbolismo que con el precedente. La estructura del mito es la del precedente; en base a este presupuesto, el mito responde siempre a una lógica anterior mediante la que se actualiza, vale decir “se temporaliza”, el mandato del mito: «todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como “espacio vital” es previamente transformado de “caos” en “cosmos”; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una “forma” que lo convierte en *real*»⁹⁹³. La “ocupación” del territorio se reproduce en la conquista freudiana: es en esta metáfora, que podría parecer solo metáfora, donde se *actualiza* de pleno derecho la relación privilegiada del inconsciente con la cosa; ella no hace sino reproducir una relación primitiva, en la que el inconsciente encuentra su realidad. En esta relación la cosa se hace efectivamente freudiana, porque es él el que la ha ocupado y la ha dotado de palabra, la ha puesto a hablar.

Evidentemente, la realidad se manifiesta, para la mentalidad arcaica, como fuerza, eficacia y duración. Por ese hecho, lo real por excelencia es lo *sagrado*; porque sólo lo sagrado *es* de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas. Los innumerables actos de consagración –de los espacios, de los objetos, de los hombres, etc.– revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el *ser*⁹⁹⁴

La cosa es fundamentadora desde el mismo momento en que se le hace hablar. A partir de aquí, parece imprescindible entender la relación que guarda con la muerte, relación que justamente se establece a través de la palabra: pues hemos dicho que la cosa es la inmediatez absoluta; la palabra rompe esa inmediatez. Pero esta ruptura no guarda la estructura de un imposible radical: recordemos que su objeto es mítico y, desde Freud, el mito es biológico. Sirviéndonos del *ejemplo* de la biología, hallamos en el momento de consumación del propósito del organismo la operación misma en la que este se aniquila, caso de los organismos simples pero también de algunos insectos, que mueren literalmente “por la boca”, pero por la boca del otro que interviene en la relación sexual.

⁹⁹³ *Op. cit.*, 18.

⁹⁹⁴ *Ibid.*

La palabra recupera aquí el mandato instituido por la cosa: lo que no se debe perder tras este asesinato, lo que justifica el asesinato, es su efectividad.

Y la efectividad, lo sabemos en psicoanálisis, apunta afuera de sí, afuera de la palabra o mejor, de lo que presuntamente “quiere” significar. La efectividad sostiene el verdadero sentido de la palabra, su realidad, y la marca a ella, a la palabra, como el “afuera” mismo de la significación; de ahí la prevalencia de lo significante en el “acto” comunicativo; lo significativo es un efecto de lo significante, es decir, redundantemente, de lo efectivo. Todo significante guarda en esencia la estructura que Lacan reservará para el falo, él es el verdadero *agente* de la significación. En el significante encuentra la palabra su realidad como cosa. El efecto “natural” de la palabra no es, pues, el diálogo, a pesar de Gadamer, sino el síntoma. El *logos* solo es dialógico en la medida en que ha olvidado su ser efectivo. Lo que no es significante es estéril, y la enseñanza del psicoanálisis estriba en que ello no solo se enmarca en el territorio de la significación. Pero el *logos*, si es palabra, si guarda alguna relación con la palabra, tiene que *ser* significante; y, en este sentido, la “palabra” lo ha dejado muy claro: “todo tiene que ver con la cosa genital; siempre, siempre, siempre”.

8. JACQUES LACAN Y EL SUJETO DEL PSICOANÁLISIS

8.1. Estructura y subjetividad. 8.1.1. *Estructura y estructuralismo.* 8.1.2. *Configuración neurológica de la subjetividad: el yo antes de* La interpretación de los sueños. 8.1.3. *Concepción lacaniana: el deseo como falta.* **8.2. Fase narcisista: el orden materno.** 8.2.1. *La relación dual: el sujeto pasivo y la demanda.* 8.2.2. *La relación triádica: nacimiento del yo en la fase del espejo.* 8.2.3. *Dialéctica del reconocimiento.* 8.2.4. *El cuarto elemento: de la ley del falo a la metáfora paterna.* **8.3. Síntesis: concepción lacaniana de la subjetividad.** 8.3.1. *La “forclusión” de la represión originaria.* 8.3.2. *La política del pase.* 8.3.3. *La Spaltung.* 8.3.4. *‘Kant con Sade’: el sujeto en la linde de lo patológico.*

8.1. Estructura y subjetividad

8.1.1. Estructura y estructuralismo

«quien dice estructura quiere decir: totalidad no reducible a la suma de sus partes»⁹⁹⁵. La investigación lacaniana se mueve en tres planos de realidad simultáneos: el epistemológico (saber), el subjetivo (sujeto) y el ontológico (verdad), todo lo cual tiende a resumirse como una *ética* (deseo). Se trata de lo que puede ser conocido por el sujeto en función de lo que este es, y lo que este es nos dice algo acerca de los límites de lo que

⁹⁹⁵ BOUDON (1968); cit. por MASOTTA (1974: 35).

quiere y lo que le está permitido conseguir. «No se trata ya de describir las propiedades constitutivas del objeto de la experiencia, ni de averiguar de qué está hecho, sino de tomar distancia con respecto al campo de la experiencia ... para acceder más bien a las reglas y al régimen que hicieron posible su aparición»⁹⁹⁶. Se ve enseguida la proximidad que hay entre el estructuralismo lacaniano y una hermenéutica filosófica al estilo de un Dilthey, un Gadamer o, quizá aún más que todos ellos, de un Foucault. La noción de “estructura” nos ofrece la idea de que la trama *supera* a la reunión de las partes:

Esta definición trajo en seguida a la lingüística el reconocimiento de la relevancia de la noción de “inconsciente” manejada por el psicoanálisis, en el ámbito de una teoría generalizada de los lenguajes⁹⁹⁷. Pero lo importante es que el estructuralismo se ofrece entonces como un *modelo epistémico*; modelo que, en su formulación, parece recuperar importantes resonancias del transcendentalismo kantiano.

El cuento de Poe *La carta robada* representa para Lacan el modelo de cómo se ordenan y se producen las identificaciones subjetivas dentro del orden simbólico, es decir, dentro de la misma estructura, que es constituyente para el Sujeto y también para un significante muy especial, en torno al cual gira la narración: el que aquí recibe forma de una carta, y que Lacan no tarda en identificar con el falo. Las dos “escenas” que se describen en este cuento se resumen en un paralelismo en el que tres sujetos definen su función y hasta su comportamiento en relación con la *posición* que ocupan en la estructura, con respecto al significante fundamental, la carta. Lo relevante es que el sujeto no es, pues, exterior al discurso que lo constituye, y que sin sujeto no hay sentido –Lacan nos hace notar que incluso el narrador del cuento es uno más de los personajes, y por tanto de los sujetos, que forman parte de la escena⁹⁹⁸.

Pero, a su vez, el sentido gira en torno a la posición del significante fundamental que es símbolo de la *falta*. La carta significa así la *excentricidad* del sujeto con respecto a su propio sentido *en* la estructura (simbólica) que lo constituye; y de esta manera: «el sujeto, en tanto parte “activa” en el interior de cada escena, está “pasivamente” ligado al registro de lo Simbólico o, lo que es lo mismo, al orden de la estructura»⁹⁹⁹. Por lo tanto, resulta

⁹⁹⁶ MASOTTA (1974: 36).

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ *Cf.* el comentario y crítica de DERRIDA (1975: 16-35).

⁹⁹⁹ MASOTTA (1974: 30).

que es la propia carta, en su función de significante, la que rige los roles de los personajes; por encima incluso del tipo de contenido comprometedor que le suponemos. Así, por ejemplo, Cuando Dupin acude a entrevistarse con el Ministro, se lo describe con rasgos femeninos, e incluso se nos dice que, para disimular el contenido de la carta auténtica, ha escrito sobre su dorso con letra de mujer.

D. Lagache intenta distinguir dos sentidos de “estructura” referidos al psicoanálisis, que serían estas:

- la perspectiva *semántica*: que Lagache adscribe a la primera tópica, y nos muestra la articulación entre el contenido manifiesto y las ideas latentes¹⁰⁰⁰.
- la perspectiva *personalista*: adscrita a la segunda tópica, y que tiene por objeto el estudio de las relaciones en la *transferencia*¹⁰⁰¹.

Pero Masotta entiende que esta clasificación desvincula, en el fondo, el análisis de la transferencia de “las exigencias del análisis material”, o sea de las resistencias. Lagache además añade que la estructura semántica es la “esencial”, de modo que el análisis de la transferencia debe quedar en un segundo plano¹⁰⁰². Por el contrario, Masotta no se opone al carácter fundante de la primera tópica, pero entiende que su material debe ser siempre iluminado en su interdependencia con la estructura personalista, o sea la segunda tópica. Por decirlo de otra manera, si el inconsciente se va a revelar como aquello que habla en el yo, sin que este lo sepa, resulta que no hay más manera de identificar el alcance semántico de los contenidos de estructura que mediante su relación a este yo que habla y no sabe que lo que dice es inconsciente. Para Lacan, la estructura “semántica” es esencial, como para Lagache, solo que, en este caso, ello implica la relación de interdependencia con la estructura “personalista”, ya que la semántica viene determinada por la posición de los personajes en torno a un protagonista, que es el significante de la falta. La estructura de la significación no solo precede sino que además funda a la de la transferencia, que es la estructura del sujeto. Aun así, el análisis de los contenidos va determinado por la transferencia, no ya en un segundo momento, sino desde su mismo inicio. Probablemente, al menos en el terreno de la lingüística, debemos a Benveniste esta concepción según la

¹⁰⁰⁰ LAGACHE (1968: 69-71).

¹⁰⁰¹ *Ibid.*

¹⁰⁰² MASOTTA (1974: 42).

cual el lenguaje funda la subjetividad al actualizar en cada caso la oposición yo-tú, que permite la comunicación intersubjetiva.

Con respecto a este “objeto imaginario”, el sujeto se comportará como un preso de sí mismo, de un modo que nos devuelve a la más pura desnudez del mito de Narciso:

... cada imagen es un callejón sin salida en donde la intención subjetiva se ahoga en su creación, se estrella en su objeto sin distancia respecto a su propia visión interior.¹⁰⁰³

De ahí la definición lacaniana de lo imaginario como relación dual y desdoblamiento en espejo. La conciencia se ve a sí misma en lo que interpreta como “otro”; por eso es necesaria la mediación de un “tercer término” para que se dé la génesis de uno mismo, de la subjetividad con plena conciencia de sí.

Edmond Ortigues (*Le discours et le symbole*) define el “pensamiento simbólico” como aquel meramente conceptual y sin intuición empírica, de modo tal que la significación dependerá únicamente de las relaciones entre los signos. Distingue tres órdenes simbólicos:

- el simbolismo lógico-matemático
- el lenguaje
- el simbolismo social y cultural

De los tres, es este último el que señala la pertenencia del sujeto a un orden de valores. Tiene en común con el lenguaje el hecho de que supone la necesidad del paso de una relación dual a una triádica, mediada por la referencia al antepasado, la ley, etc. Esta mediación la ejerce a menudo, en el ámbito social, una “causa sagrada”: el antepasado, el dios de los padres, la ley, donde se pone la ruptura de la inmediatez anterior. «En resumen, a la inversa de lo imaginario, el simbolismo conquista las relaciones mediatas en donde cada término es valor diferencial, relativo y negativo»¹⁰⁰⁴. E. Ortigues define *dos modos fundamentales de esta causa sagrada*, intervención de la heterogeneidad:

¹⁰⁰³ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 109).

¹⁰⁰⁴ *Op. cit.*, 112.

- i) *la prohibición*: retoma aquí los análisis de Lévi-Strauss en los que muestra que la cultura exige la prohibición del incesto, que se ordena mediante la referencia a un antepasado simbólico común que anuda las posibilidades de reconocimiento de los individuos.
- ii) *el sacrificio*: la puesta en práctica de la prohibición exige el sacrificio de la sexualidad dual (incesto), natural. Ortigues lo lleva además al ámbito del lenguaje, donde la palabra, parafraseando a Lacan, se revela como el sacrificio (el asesinato) de la cosa: renunciamos a esta para poderla nombrar.

En otra parte, es A. de Waelhens quien incide sobre la exigencia de un tercer elemento, condición de la relación intersubjetiva que es la lengua: lo que queda fuera de ella; a saber, el referente, la “cosa”: «La palabra es presencia y ausencia de la cosa que designa y la pone en el “en sí” en su orden de realidad»¹⁰⁰⁵. Los registros de lo imaginario (sujeto), lo simbólico (estructura) y lo real (referente) es inherente a la concepción estructural del lenguaje y la subjetividad. Así, vemos que lo característico del lenguaje de la psicosis, donde propiamente no se ha entrado en el ámbito del lenguaje en su función eminentemente simbólica, es la incapacidad para circunscribir la subjetividad a otra que la tercera persona¹⁰⁰⁶.

De esta manera toda posibilidad de elección en el interior de la estructura queda definida por la falla o falta que define al sujeto, esto es, por la imposibilidad de la adecuación del “ser” al ser.¹⁰⁰⁷

Por último, recojamos la indicación de Masotta de que el sujeto no es una “mera” instancia, un personaje cualquiera de la narración, sino aquel que aparece “muerto, tachado o borrado”; de modo tal que cabría definirlo como “el movimiento de una desaparición”¹⁰⁰⁸. De forma trivial, si el sujeto opera en el mismo orden que todos los demás elementos (significantes) de la estructura, solo muestra su significación en relación

¹⁰⁰⁵ *Op. cit.*, 97.

¹⁰⁰⁶ Algo que Rifflet-Lemaire achaca a los niños, en los primeros compases de adquisición del lenguaje, por imitación de los padres, y por lo tanto antes de la adquisición de toda noción de “yo”.

¹⁰⁰⁷ MASOTTA (1974: 57).

¹⁰⁰⁸ *Op. cit.*, 44.

con todos los demás elementos de la significación. Esto introduce una cesura entre el sujeto consciente, el yo, y las condiciones de su subjetividad, que operan por relación a la cadena. De lo que se deduce que el sujeto no “es” nunca donde está; está condenado a una “carencia de ser” que lo remite de continuo a otro sitio. Desplazamiento que no hace, para Lacan, sino reproducir la “estructura” elemental del deseo para Lacan:

La carencia de ser, creada por la imposición de la Ley, explica la eternización del deseo, que de significante en significante se desplaza metonímicamente en la demanda.¹⁰⁰⁹

8.1.2. Configuración neurológica de la subjetividad: el yo antes de La interpretación de los sueños

El deseo, en su origen, viene a consistir en la *satisfacción alucinatoria*, que no es otra cosa que la evocación mnémica de las primeras satisfacciones: procedimiento que sabemos estructura básica de las formaciones del inconsciente, y que casi puede servirnos para definir la *Wunscherfüllung* freudiana. Desde la perspectiva lacaniana, se hará inmediatamente posible la construcción de una *dialéctica del deseo* con intervención de la pulsión (incognoscible, más que a partir de sus representantes) gracias a la identificación entre la *huella mnémica* y el *representante de la pulsión*, de modo que nos permite suponer que “eso” que queda fuera del circuito del deseo, y que Freud remite a las primeras experiencias de satisfacción, que participa en este como *resto* a partir de su representante (la huella mnémica), es lo mismo que lo real inaccesible que subyace a la pulsión, y que Freud dejaba para la investigación de la biología, fuera del interés de la metapsicología¹⁰¹⁰.

Las grandes nociones de la obra *Proyecto de psicología para neurólogos*, escrita en 1895, pero nunca acabada y jamás publicada en vida del autor, remiten en última instancia a nociones y “reglas” extraídas de una preocupación fundamentalmente mecanicista. A menudo se permite Freud el lujo de introducir, además, ciertas metáforas biológicas,

¹⁰⁰⁹ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 146).

¹⁰¹⁰ Cf. *supra*, epígrafe 5.1: “La estructura del Wunsch” (p. 283 ss.).

incluso a veces con un carácter normativo fuerte (véanse las “reglas biológicas”); pero el conjunto de su obra, en lo que respecta a lo que el autor consideró su preocupación *metapsicológica*, remite fundamentalmente a una concepción del mundo dinamicista, que nos habla de un sustrato descrito como la continua tensión, repulsión y atracción entre fuerzas¹⁰¹¹. Incluso nociones que consideraríamos más propiamente hermenéuticas tratan de ser subsumidas a este respecto. La comprensión, el juicio, el tiempo o el deseo son introducidas en una suerte de desarrollo biológico de un sistema que es el psiquismo¹⁰¹², conformado en torno a este juego de atracción y repulsión de fuerzas –inervación, catectización, etc. Lo que en principio fue formulado como “principio de *displacer*”, para años después encontrar nueva formulación en su antónimo simple de “principio del *placer*”, debe ser comprendida en este contexto: el aparato psíquico *abarca* un conjunto de instancias, que tienen una funcionalidad precisa y que dan cuenta de sus diferentes capacidades: percibir, recordar, actuar¹⁰¹³.

Cada sistema es, por sí mismo, una construcción independiente de otros sistemas circundantes –hay un *sistema ψ* (psíquico) del mismo modo que hay uno ϕ y uno W –, pero no puede ser entendido sin los demás, pues propiamente resulta de la progresiva comprensión entre ellos, y de un funcionamiento que Freud idealiza, al menos para estas primeras fases del desarrollo, pues de lo que se trata es de presentar al psiquismo como una pluralidad de tendencias que confluyen en un unidad cada vez más común, o sea cada vez más acabada. En este sentido, la tendencia a la que apunta esta construcción “biológica”, en la que se hace a sí mismo el *sistema ψ* , no es otra que la completa autocomprensión. Partiendo de una definición originaria del mismo, fundada meramente en la tendencia a la descarga (función primitiva del sistema ψ), se arriba a la posición posterior, compleja, de interrelación con las demás instancias¹⁰¹⁴.

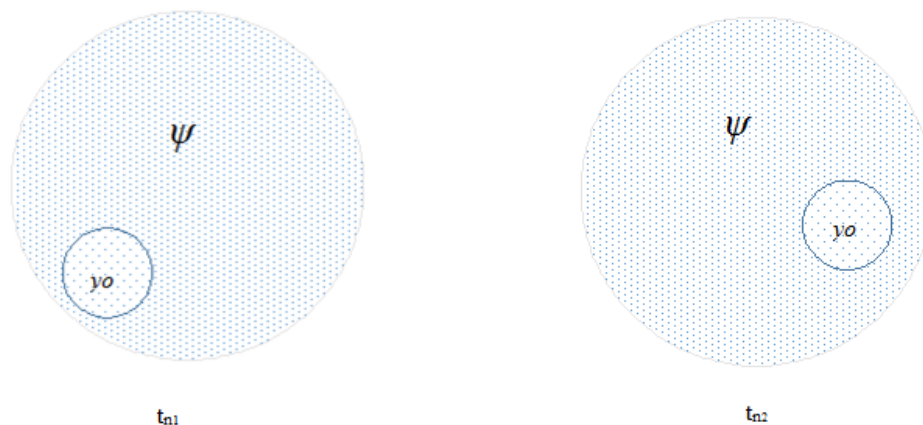
¹⁰¹¹ ASSOUN (1981: 181 ss.).

¹⁰¹² Así se dice por ejemplo del juicio que “es en su origen un proceso de asociación entre catexias que llegan desde el exterior y catexias derivadas del propio cuerpo” (1985, *PP*, BN 241, GW 337).

¹⁰¹³ Véase el apartado 15 de la primera parte del *Proyecto...*: “El Proceso Primario y el Proceso Secundario en ψ ” (o sea, en el psiquismo); *op. cit.*, BN 234 ss, GW 331 f.

¹⁰¹⁴ «Así, el fin y el término de todos los procesos cogitativos es el establecimiento de un *estado de identidad*, el traspaso de una cantidad de catexia ($Q\eta$) emanada del exterior a una neurona catectizada desde el yo. El pensamiento *cognoscitivo* o *judicativo* persigue una identidad con una catexia corporal, mientras que el pensamiento *reproductivo* persigue una identidad con una catexia psíquica (con una vivencia propia del sujeto)» (*op. cit.*, BN 240). «Ziel und Ende aller Denkvorgänge ist also die Herbeiführung eines

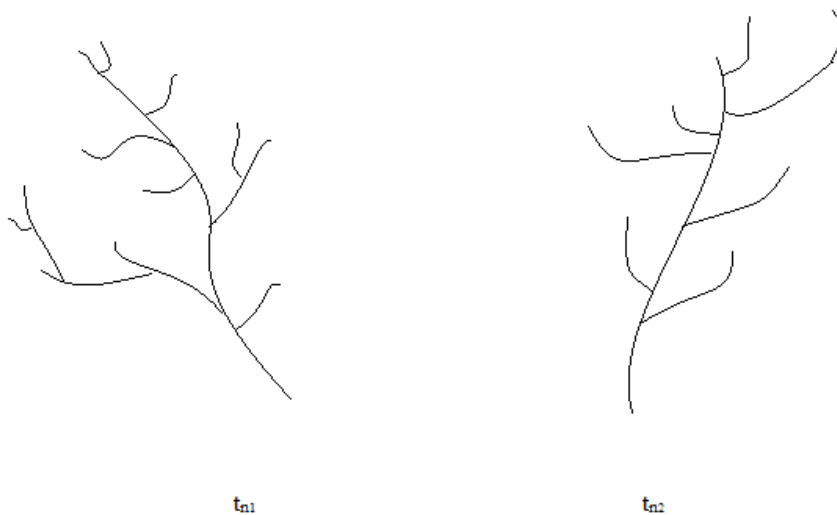
Las neuronas que están actualmente catectizadas constituyen, para Freud, el yo. De estas, solo aquellas que corresponden al sistema W (o también $Pcc.$, perceptivo-consciente), que es una emanación del arcaico sistema φ (perceptivo), corresponden a la conciencia. Aquí “yo” no es todavía entendido según la tríada posterior “yo-ello-superyó”, sino que simplemente se destina a describir la idea de cierta unidad más o menos coherente. Suponemos que este “yo” describe una suerte de movimientos en el seno del más complejo y abarcante sistema ψ . Al modo del siguiente esquema, excesivamente simplificado, nos representamos la afirmación freudiana según la cual “el yo debe ser definido, pues, como la totalidad de las catexias ψ existentes en un momento dado”¹⁰¹⁵:



aunque la propuesta de Freud, en la que las neuronas catectizadas se conectan formando cadenas continuamente interrumpidas y desviadas, tendría más que ver con el siguiente dibujo:

Identitätszustandes, die Überführung einer von außen stammenden Besetzungsquantität ($Q\eta$) in ein vom Ich aus besetztes Neuron» (GW 336).

¹⁰¹⁵ *Op. cit.*, BN 233, GW 330.



Donde las líneas muestran el recorrido de las catexias neuronales secuenciadas, en dos momentos diferentes cualesquiera. El yo que, definitivamente, así surja no será, propiamente hablando, una unidad; al menos, no será coherente como tal, ni mucho menos consecuente. Todo lo que nos aparece del mismo al respecto es, precisamente, mera apariencia.

la corriente en una neurona es evidentemente afectada por las catexias que la rodean. Ahora bien: el propio yo es una masa de neuronas de esta especie que mantienen fijadas sus catexias; es decir, que se encuentran en un estado de ligadura, cosa que evidentemente sólo puede ser el resultado de su influencia mutua ...¹⁰¹⁶

La “razón” (biológica) de la emanación del “yo” en el seno del sistema ψ debe tener que ver con la máxima suprema, o sea la descarga de energía (psíquica). Las necesidades son vividas a este respecto como una tensión que se debe solucionar¹⁰¹⁷. Y la manera de

¹⁰¹⁶ *Op. cit.*, BN 262. Más abajo confiesa que: «Espero que la hipótesis de semejante estado de “ligadura” demuestre ser mecánicamente sostenible» (*op. cit.*, BN 263) «daß die Strömung in einem Neuron offenbar von den es umgebenden Besetzungen beeinflusst wird. Nun ist das Ich selbst eine solche Masse von Neuronen, welche ihre Besetzung festhalten, d. h. im gebundenen Zustand sind, und dies kann wohl nur durch Einwirkung untereinander geschehen». «Ich hoffe, die Annahme eines solchen gebundenen Zustandes wird sich als mechanisch haltbar herausstellen» (GW 365).

¹⁰¹⁷ «... es el primitivo interés en establecer la situación de satisfacción el que lleva en un caso a la *reflexión reproductiva* y en el otro a la *judicación*, como medios para llegar, desde la situación perceptual dada en la realidad, a la situación que es deseada. En todo esto sigue siendo una condición ineludible que los procesos ψ no transcurran libres de toda inhibición, sino sometidos a la actividad del yo. Con ello quedaría demostrado el sentido eminentemente práctico de toda actividad cogitativa» (*op. cit.*, BN 240). «daß es das

solucionar esta tensión no es otra que acudir al mundo circundante, o sea, aún dentro del propio cuerpo, a la inervación de las células que constituyen el *sistema motor*. La constitución del “yo” aparece como un aprendizaje biológico destinado a la descarga de tensión psíquica, y el aprendizaje debe permitir que haya un vínculo cierto entre esta tensión (psíquica) que descargar y la necesidad (física) a satisfacer. Podemos ver entonces cómo la génesis del “yo” encuentra su formulación precisa a través de la noción de deseo.

El deseo es descrito como un intento frustrado de llevar a cabo este vínculo; el primer intento. Supone en su fracaso el darse cuenta de la existencia de un mundo exterior, pues el fracaso consiste precisamente en que la mera *representación* de la satisfacción no conduce a la efectiva satisfacción. El deseo es, hablando en términos neuro-fisiológicos, la catectización de la “huella mnémica” vinculada al recuerdo de la satisfacción de la necesidad. Vemos entonces cómo para Freud la representación ocupa un segundo lugar, de naturaleza radicalmente distinta, a la actividad (él dice “la acción específica”) vinculada a la satisfacción de la necesidad.

No tengo duda alguna acerca de que la activación desiderativa produce en primer término algo similar a una percepción, o sea, una *alucinación*. Si ésta lleva a la realización del acto reflejo, su consecuencia ineludible será la defraudación.¹⁰¹⁸

Ciertamente, el objetivo originario de la representación, del deseo, no era la satisfacción, aunque la existencia misma del deseo consiste precisamente en creer que así fuese. El deseo surge, como una “urgencia” (*Drang*) a solucionar¹⁰¹⁹, porque cree estar en la vía de la solución. Pero la primera vez que surgió, lo que lo causó fue más bien la confusión del aparato psíquico entre una *tensión psíquica* procedente de los recuerdos y otra tensión, psíquica también, pero derivada, procedente de una *necesidad física*. La descarga de tensión (psíquica) se descubrió consecuentemente insatisfactoria, pues no

ursprüngliche Interesse an der Herstellung der Befriedigungssituation ist, welches in einem Falle das *reproduzierende Nachdenken*, im anderen Falle das *Beurteilen* als Mittel erzeugt hat, aus der real gegebenen Wahrnehmungssituation auf die gewünschte zu gelangen. Voraussetzung dabei bleibt, daß die ψ -Vorgänge nicht ungehemmt, sondern bei tätigem Ich ablaufen. Der eminent praktische Sinn aller Denkarbeit wäre aber dabei erwiesen» (GW 337).

¹⁰¹⁸ *Op. cit.*, BN 231. «Ich zweifle nicht, daß diese Wunschbelebung zunächst dasselbe ergibt wie die Wahrnehmung, nämlich eine Halluzination. Wird daraufhin die reflektorische Aktion eingeleitet, so bleibt die Enttäuschung nicht aus» (GW 326). Véase también 1900, *IS*, BN 708, GW 604.

¹⁰¹⁹ *Op. cit.*, BN 230; GW *ibid.*

conducía finalmente a ninguna descarga, al permanecer la existencia de la necesidad¹⁰²⁰. Era necesario conseguir un vínculo entre el desear, que es por sí mismo el punto de arranque de la necesidad en tanto que se la identifica como necesidad –o sea, que se la interpreta como tal en esa huella mnémica que es el deseo–, y la acción específica, la satisfacción efectiva de la necesidad, que no remite pues al psiquismo sino precisamente a lo que le es exterior¹⁰²¹. Este vínculo es el pensamiento práctico, en el que se constituye esta instancia psíquica más compleja que es el “yo”, entendido como unidad de los procesos en orden al cumplimiento de un criterio superior cual es el principio del placer.

El psiquismo entero, que es el mundo en el que vivía el “yo”, se descubre insuficiente, y ahora debe salir al exterior a través de un nuevo apoderamiento del sistema φ (perceptivo) y del sistema motor. Finalmente, queda todo el sistema ψ también como a la mano de este “yo” que, a raíz del deseo, puede entonces actuar y satisfacer la necesidad. Pero eso significa que *queda todo el sistema ψ interpretado, para el “yo”, en clave de deseo*, de tal manera que se riza el rizo de las representaciones: ahora es el mismo “yo” uno de los personajes de la representación; el mismo “yo” el que debe poner en marcha el plan que extrae del deseo para la satisfacción de la necesidad. Pero entonces una de las cuestiones fundamentales estriba en que el mismo “yo” necesita, por mandato

¹⁰²⁰ «La primera de estas situaciones se da cuando el yo, encontrándose en *estado de deseo*, recatectiza de nuevo el recuerdo del objeto y pone luego en función el proceso de descarga, no pudiéndose alcanzar entonces la satisfacción, porque el objeto no existe en la *realidad*, sino sólo como un pensamiento imaginario» (*op. cit.*, BN 235). «Nämlich erstens, wenn es im Wunschzustande die Objekt-Erinnerung neu besetzt und dann Abfuhr ergehen läßt, wo dann die Befriedigung ausbleiben muß, weil das Objekt nicht *real*, sondern nur in Phantasie- Vorstellung vorhanden ist» (GW 330).

¹⁰²¹ Éste es el tema del carácter alucinatorio del deseo, y del “aprendizaje” que debe seguir el “yo” para desprenderse de esta suerte de “engaño”, y permitirse un acceso a la realidad, que es, por definición, el lugar donde debe encontrarse la satisfacción, no ya meramente de “los deseos”, sino de los mismos en términos de *necesidad*: «So sind wir ganz unerwartet vor das dunkelste Problem gelangt, die Entstehung des *Ich*, d. h. eines Komplexes von Neuronen, die ihre Besetzung festhalten, also für kurze Zeiträume ein Komplex konstanten Niveaus sind. Die genetische Behandlung wird die lehrreichste sein. Das *Ich* besteht ursprünglich aus den Kern-Neuronen, welche die endogene Quantität durch Leitungen empfangen und auf dem Weg zur inneren Veränderung abführen. Das Befriedigungserlebnis hat diesem *Kein* eine Assoziation verschafft mit einer Wahrnehmung (dem Wunschbild) und einer Bewegungsnachricht (des reflektorischen Anteils der spezifischen Aktion). Im Wiederholungszustande der Begier, in der Erwartung findet die Erziehung und Entwicklung dieses anfänglichen *Ich* statt. Es lernt zuerst, daß es nicht die Bewegungsbilder besetzen darf, so daß Abfuhr erfolgt, solange nicht gewisse Bedingungen von Seite der Wahrnehmung erfüllt sind. Ferner lernt es, daß es die Wunschvorstellung nicht über ein gewisses Maß besetzen darf, weil es sich sonst halluzinatorisch täuschen würde. Wenn es aber diese beiden Schranken respektiert und seine Aufmerksamkeit den neuen Wahrnehmungen zuwendet, hat es Aussicht, die gesuchte Befriedigung zu erreichen. Es ist also klar, die Schranken, welche das *Ich* hindern, Wunschbild und Bewegungsbild über ein gewisses Maß zu besetzen, sind der Grund einer Aufspeicherung von Quantität ($Q\eta$) im *Ich* und nötigen dieses etwa, seine Quantität ($Q\eta$) bis zu gewissen Grenzen auf die von ihm erreichbaren Neuronen zu übertragen» (*op. cit.*, GW 368, BN 263).

del deseo, ser “yo”. Así, la manera como el deseo impera sobre el “yo” es en base a la confusión originaria¹⁰²², o sea la que suponía al deseo meramente como un punto de arranque en la elaboración del plan del yo. Esta es precisamente la “tercera herida narcisística” a la que remite el descubrimiento del inconsciente¹⁰²³. Y un progresivo desarrollo de estas problemáticas debería conducirnos a una formulación más precisa de lo que Freud trataba de abarcar en su conocida “segunda tópica”: la del yo, el *ello* y el *superyó*.

8.1.3. Concepción lacaniana: el deseo como falta

En psicoanálisis, para seguir la línea argumental de Freud, debemos remitir el deseo a su *origen*, y esto en su doble sentido. En el *Proyecto...* (1985), Freud remitía este origen a las primeras experiencias de *satisfacción* de la necesidad. Pero no debemos, por otra parte, confundir esta satisfacción con el deseo mismo, debido a la distinción freudiana según la cual la pulsión en sí no es accesible al sujeto, sino solo sus *representantes*. Esta distinción entre deseo (o pulsión) y representantes es paralela de la que recoge de la lingüística Lacan entre *significante* y *significado*.

Por lo tanto, la situación lacaniana inicial, la de la dualidad especular se refleja en esta confusión originaria de “creencia” en la huella mnémica, confusión entre la satisfacción y la percepción del hecho presente que implica que la pulsión se ha convertido en una “necesidad ligada”¹⁰²⁴; aparece así la problemática del deseo en esta suerte de dialéctica de la *mostración/ocultación* de la necesidad “pura”. A su vez este equívoco, que se reproducirá cada vez en las formaciones del inconsciente, va a ser leído como el eco preciso de la confusión, propia del *infans* lacaniano, entre el *objeto representado* y el *objeto real*; a este respecto, el niño tiende a, busca esa satisfacción (objeto real) mediante la evocación de la *imagen*. A partir de ese momento, el deseo

¹⁰²² Una alternativa a esta formulación de la escisión *originaria* del sujeto vinculada a la noción de deseo se encuentra en LACAN (*E* 1953 a: 239-241, *É* 249-252).

¹⁰²³ Las otras dos “heridas” fueron el descubrimiento del heliocentrismo (yo no soy el centro del universo) y la teoría de la evolución (yo no soy el centro de la naturaleza). De tal manera que el descubrimiento de la existencia de un inconsciente específicamente psíquico (que para Freud es lo mismo que defender la importancia máxima de los aspectos inconscientes en la psicología, por encima de la conciencia) cabría formularse tal que “yo no soy el centro de mi mente”.

¹⁰²⁴ DOR (1985: 160).

queda *marcado* como “*representación anticipada de la satisfacción*”¹⁰²⁵ por medio de la alucinación (imagen), que *sirve* a la *búsqueda* del objeto real. Búsqueda que se llevará a cabo mediante la inserción en lo simbólico.

En este carácter *anticipatorio* reside la principal innovación de la redefinición lacaniana de la *Wunscherfüllung*. Posibilita con ello la inserción del deseo en una dialéctica que le empuja hacia su inscripción en lo social y cultural (lo simbólico, el lenguaje)¹⁰²⁶:

Este fenómeno es un proceso dinámico ya que puede anticipar la satisfacción a través de la alucinación. Por lo tanto, *la esencia del deseo debe buscarse, precisamente, en ese dinamismo* que encuentra su modelo en la primera experiencia de satisfacción. Más allá de esta experiencia, también permite orientar dinámicamente al sujeto en su búsqueda de un objeto capaz de brindar esa satisfacción.

Se impone entonces una conclusión: *no existe una verdadera satisfacción del deseo en la realidad ... como tal, el deseo no tiene objeto en la realidad.*¹⁰²⁷

De estas reflexiones acerca de los temas presentes en la obra de Freud, Lacan puede extraer una conclusión que en realidad ya venía funcionando como hilo conductor de su pensamiento: la noción del *deseo como falta*, que se verá ahora enriquecida gracias a las consideraciones freudianas en torno a la pulsión: el “objeto *a*”. El Seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* es donde Lacan analiza la noción de *pulsión* en base a los conceptos freudianos de: fuente, empuje, fin y objeto. Allí insiste en que la pulsión y la necesidad, como ya anunciaba Freud, debían distinguirse. La *sublimación* muestra precisamente que la pulsión no necesita encontrar la satisfacción en su objeto, objeto que inicialmente sí era el de la necesidad. Para Lacan, esta distinción explica la insatisfacción intrínseca a la pulsión que experimenta su objeto, hasta el punto de llegar a la siguiente conclusión radical:

¹⁰²⁵ *op. cit.*, 160.

¹⁰²⁶ Tal como le reclama RICOEUR (1965). Para él la noción freudiana de deseo sólo remitía al pasado –a la alucinación; véase infra).

¹⁰²⁷ DOR (1985: 161-2); cursivas del autor.

En lo que se refiere al objeto de la pulsión, hay que decir que no tiene ninguna importancia. Es absolutamente indiferente.¹⁰²⁸

Es significativo el hecho de que la primera innovación lacaniana date de los tiempos de su colaboración con Kojève, y tiene que ver con la distinción del sujeto entre un *je* o yo simbólico y un *moi* o yo especular (*me*). En ella, el *Ich* de la segunda tópica freudiana es asimilado al “yo que habla”. Este yo tiene una imagen de sí; es más, vive *atrapado* por esa imagen: y ahí su *alienación* primera y más evidente. Por todo ello resulta que el lenguaje sitúa al sujeto en su lugar distintivo, donde aparece siempre en una escisión entre el sí mismo y la imagen de sí (el *je* y el *moi*). La simbolización es el hecho fundacional por el cual la realidad es sustituida de una vez por siempre por un signo que hace las veces de sustituto. El juego del *Fort-da* muestra el modo como el lenguaje crea al sujeto que hace de la pérdida de lo real algo que se domina mediante la sustitución simbólica (E. Ortigues).

Ello inscribe la presencia de un *objeto estructuralmente faltante*, de un hueco que se llena siempre de forma inadecuada por un objeto con el que mantiene relaciones de metonimia: es a esto a lo que Lacan llamará *objeto a*, objeto causa del deseo. Es a la vez causa (origen) y objeto (destino) del deseo ya que será su condición inicial de *falta* en el discurso lo que dará lugar a la búsqueda de un significante alternativo que sin embargo no puede llenar ese vacío (destino), pero “al menos” lo puede significar (causa-origen). Este movimiento de *feed-back* característico del deseo es el que decide que “el fin de la pulsión no es otra cosa que el circuito de retorno a la pulsión hacia su fuente”¹⁰²⁹. Lacan hace de esta falta en el deseo, que es falta de un objeto de la pulsión en la realidad, la condición para caracterizar al objeto de la pulsión: lo que Freud llama *destino* (*Schicksal*), como un “objeto metonímico del objeto del deseo”; es decir, que la pulsión se conforma con un objeto que no es el real (insatisfecho, faltante), pero al que se asocia por relaciones de metonimia (por contigüidad *entre los significantes*, no entre las cosas que designan).

Debemos dejar claro, además, que en esta fase las relaciones entre significantes son de metonimia porque son *pasivas*, es decir, que en ellas no interviene todavía el sujeto a cuyo nacimiento se están poniendo las condiciones de posibilidad. Por el contrario, lo

¹⁰²⁸ LACAN (S 11, 1964), cit. por DOR (1985: 163).

¹⁰²⁹ DOR (1985: 163).

característico de fases posteriores será el recurso a la *metáfora* –paterna–, metáfora que Lacan entiende siempre como un acto *creativo*, y así podrá devenir característica de un sujeto activo, no solo deseado sino también deseante. El complejo de Edipo freudiano representa, así, el paradigma del paso de la relación dual a la relación mediata tridimensional del registro simbólico¹⁰³⁰. Este paso lo distingue Lacan en tres fases¹⁰³¹:

- 1) el *estadio del espejo* (6-8 meses): gracias a la identificación con el “otro”, el niño alcanza la conciencia de unidad de sí mismo y puede iniciarse en la “dialéctica de las identificaciones”¹⁰³². Esta captación por lo imaginario, que sitúa de entrada al yo en la alienación, dominará hasta los 2 años y medio aproximadamente.
- 2) Con la *intrusión del padre* aparece una terna entre el otro, el yo y el objeto, en función de la cual surge la *agresividad* como forma de relación con el objeto (en la relación dual no hay distinción yo-objeto) debida a la *prohibición* doble:
 - al niño: “no yacerás con tu madre” (fórmula freudiana)
 - a la madre: “no reintegrarás tu producto” (innovación lacaniana)
- 3) Al señalar una prohibición específica para la madre, Lacan le está otorgando una *función*: es su palabra la única que puede introducir la metáfora paterna en el juego de las identificaciones; ya que la Palabra, la Ley, es el modo de existencia específico del padre. De no darse la aceptación de esta ley, el niño permanece fijo a la posición de falo (completud) de la madre y no alcanza la subjetividad simbólica. Si la acepta, entonces se produce una reinterpretación del *falo*: ya no es lo que el niño considera que *es*, sino que deviene aquello en virtud del cual la madre y él mismo aparecen sometidos a la ley del padre, o sea algo que el padre *tiene*. Esta es la *relectura lacaniana de la castración*, aquí llamada *simbólica*: el padre “castra” al niño, que deja de *ser* el falo, “castra” de modo particular a la madre, que no lo tiene, y se convierte en el objeto gravitatorio de las identificaciones (aquel que tiene el falo).

¹⁰³⁰ *Op. cit.*, 133-53.

¹⁰³¹ LACAN (*S* 5, 1957-8).

¹⁰³² Véase LACAN (*E* 1948 *b*: 376-7, *É* 391-2).

8.2. Fase narcisista: el orden materno

8.2.1. La relación dual: el sujeto pasivo y la demanda

En la primera experiencia de satisfacción no hay *intencionalidad* por parte del niño, es la madre la que responde a su llanto, dándole, así, un *sentido* que lo convierte en una *demanda* de satisfacción de la necesidad. Por eso Lacan siempre vincula la intencionalidad (sujeto) con la demanda, y a esta la hace mediar por un Otro exterior a él, que lo inscribe en el circuito de las significaciones con el fin de que este llanto-grito-necesidad devenga pulsión, o sea para que le corresponda un *objeto* (y tenga un *destino*, o sea un sentido). Por esta razón, asimismo, el autor también suele identificar en varios de sus esquemas la figura del Otro con la función del *código*.

Desde el principio, el deseo, en tanto que demanda, no es otra cosa que la proyección de lo que el “otro” interpreta como deseo, y dado que en esta interpretación media la relación de un sujeto alienado en el discurso con su propio deseo, decimos con Lacan que la noción de demanda comprende al deseo como *deseo del deseo del Otro*. A partir de aquí surge como tal una *primera subjetividad capaz de pedir satisfacción*: el llanto del bebé (reacción meramente biológica) se ha convertido en lenguaje.

Pero entonces la propia satisfacción, la previa a la constitución lingüística de la demanda, se conserva como significado, que se presenta mediante la huella mnémica y queda a su vez aprisionada por la red simbólica que le ha decidido la madre: por eso el deseo inconsciente (el deseo-falta), y su discurso correspondiente, deben figurar como discurso del Otro: porque es el Otro (la madre) el que ha decidido los *significantes* que constituyen la red simbólica, o de otro modo, el *código*. La reclamación psicoanalítica pasa por la remisión originaria a las fases del deseo. Así: lo primero es la demanda, que en rigor es la *primera lectura de la necesidad del niño en clave desiderativa*, o sea comunicativa. La persona que funda la demanda, o lo que es lo mismo, quien otorga un primer estatuto de sujeto al individuo, es quien interpreta el llanto del niño como

demanda; movimiento en el cual convierte al niño en sujeto demandante. El niño se comprenderá a sí mismo como tal, y todos sus actos comunicativos serán, en adelante, demandas de algo que está más allá de él, de algo que tiene que venir a su reclamo, pero a la vez con independencia de él.

Esta cosa paradójica, o incluso imposible, es lo que Lacan codifica como Otro de la comunicación, y que en rigor se adscribe a lo real, independiente del discurso pero fundador de él: no aparece en el discurso más que en este aspecto fundacional, y así *la comunicación no es otra cosa que la reivindicación de su falta*, de la imposibilidad misma de que la comunicación “exista”: el sujeto que demanda, “en realidad” está condenado a conformarse con repeticiones sustitutivas de carácter metonímico, y por eso, cuando cree que “solamente” habla (demanda al Otro), donde realmente se inscribe su discurso es en la estructura de desplazamiento del sentido, o sea, con Lacan, en el deseo.

Como fundador, ese Otro se mantiene siempre al margen y, desde el momento en que queda vinculado a la imagen mnémica de la primera satisfacción, el niño lo percibe como irremediablemente *perdido*. Esto ajeno que sin embargo lo inicia todo y a lo que el niño aspira a retornar –y que en el fondo tiene un componente *biológico* al que resulta imposible acceder– es lo que Lacan, buscando aproximarse a la filosofía heideggeriana, llamará *la Cosa, das Ding*. En la medida en que todo deseo nos remite de nuevo a la relación del niño con la Cosa, resulta que esta es *causa* de un deseo que es siempre idéntico a sí mismo, o sea que puede y debe ser entendido como *compulsión repetidora*, a nivel inconsciente: en la medida en que nace de la falta dejada por la Cosa (la propia falta de ser del sujeto, en tanto que sujeto –pasivo–, *al* discurso), y orientado así hacia la propia completud: hacia el objeto imposible que llene esta falta.

A este *objeto imposible* lo llama “*objeto a*”. Vemos así que todo deseo es el de la relación imaginaria con la madre, y por ello ante todo *falta de ser*. Es necesario que el niño reconozca esta falta en el Otro para que se pueda identificar él mismo como el objeto del deseo del Otro, y esta identificación la hace naturalmente por el propio *deseo de ser* el deseo del Otro, que no puede entenderse de modo distinto que como el objeto de una falta; a este nivel, *la falta en el Otro es la condición de mi propia existencia*. El deseo del niño es deseo de huida del universo de discurso del Otro (del universo simbólico del Otro, del que él no es sujeto, pero que le hace sujeto –de una demanda), y así, *por cuanto a la relación con el Otro* (al que va dirigida mi demanda de afecto: la causa-objeto de mi

deseo), *la pulsión es siempre pulsión de muerte*: anhelo de desaparición en la identificación con el objeto imaginario del deseo del Otro (código-significantes): o sea con el significante-falo.

Lo que el niño quiere es *ser* el único objeto del deseo de la madre (= Otro). Y de ahí que la satisfacción deba ser entendida como un *reencuentro* entre el niño y el Otro; mientras que el deseo representa, en esta fase, la tendencia hacia la fusión con la madre (con el Otro) mediante la identificación; o en otros términos: la anulación de la propia subjetividad mediante la neutralización de la demanda, que introduce un universo simbólico (el del Otro) entre el niño y la madre. *Romper esta distancia será el objeto de la demanda*, y así la presencia de la demanda, en el esquema de la comunicación, implica la inserción en lo imaginario de la relación dual-especular: en su demanda de amor del Otro, y más allá de la relación con la necesidad, a la que en adelante podemos considerar meramente incidental.

Es así que si el hombre se pone a pensar el orden simbólico, es en primer lugar porque se halla apresado en su ser. La ilusión de que lo ha formado por su conciencia, proviene de que es por vía de una específica apertura desmesurada (*béance*) de su relación imaginaria con su semejante ...¹⁰³³

El niño queda así “sujeto” a las reglas de un discurso que no es suyo sino del Otro, estructuralmente, lo que permitirá la aparición de un nuevo significante, el falo, que será fundamental en el salto hacia la fase ulterior en esta dialéctica que debe convertirlo en sujeto en sentido pleno, no solo deseado sino también deseante. A partir de estos significantes, el niño se mueve (intencionalmente, es decir, “demanda”, pide) para lograr una satisfacción, que, en esta fase, siempre depende de la madre. Lacan dice que esta demanda es “inesencial” porque lo fundamental es que no “pide” tanto el objeto que satisfaga la necesidad, sino que es en realidad una demanda *de amor*: ya que lo que importa es el objeto *en tanto que proviene de la madre*. Por eso para Lacan el acto de

¹⁰³³ LACAN (*E* 1955 *b*: 46); cit. MASOTTA (1974: 71, n.13). Esta noción del Otro captado en lo imaginario (ficticiamente) como “semejante” nos remite al tema lacaniano del *partenaire*, locución con que Lacan caracteriza, por ejemplo, al superhombre nietzscheano. «C’est ainsi que si l’homme vient à penser l’ordre symbolique, c’est qu’il y est d’abord pris dans son être. L’illusion qu’il l’ait formé par sa conscience, provient de ce que c’est par la voie d’une béance spécifique de sa relation imaginaire ‘a son semblable» (*É* 53)

hablar es indicativo siempre de una intencionalidad (subjetividad) oculta, que se dirige al Otro (inconsciente, reprimido por la metáfora paterna posterior) como causa-objeto de su deseo. La demanda incluye, pues, la relación con lo real en tanto que “aquello que es y funciona con independencia de mí”. La realidad se opone, por tanto, a lo subjetivo, y constituye, epistemológicamente, el límite de la relativización: aquello que funda lo compartido *en tanto que* compartido; aunque, con propiedad, esto que se comparte no sea otra cosa que las estructuras elementales de la subjetividad.

8.2.2. *La relación triádica: nacimiento del yo en la fase del espejo*

La concepción lacaniana de la subjetividad se debate entre dos formulaciones contradictorias, que podemos encontrar en la obra de Freud: por un lado nos las vemos, unas veces, con un yo que toma partido *contra el objeto* en la teoría del narcisismo, cuya culminación es el temor de la muerte (hipocondría) e incluso el suicidio; y por otro, con un yo que se sitúa *del lado del objeto*, presente en la tópica y caracterizado por su posición excéntrica con respecto al ello, al que la *demanda* ha señalado como el auténtico referente de su subjetividad.

La apuesta lacaniana por un yo imaginario o especular, excéntrico desde su misma génesis, parece contradecirse con la del yo como función del principio de realidad, que estaba a la base de las formulaciones freudianas del *Proyecto...* Pero la contrariedad es aparente, y desaparece si nos deshacemos de una concepción del principio de realidad que resulta ingenua. La realidad toma formas diversas según los modos en que el sujeto se relaciona a ella¹⁰³⁴. El yo no puede nunca abrigar la esperanza de poseerse plenamente a sí mismo en la conceptualización de este sujeto, ya que el yo es especular, y en relación al Otro su única función es la del desconocimiento. El discurso del psicoanálisis, por su parte, solo puede aspirar a distinguir estos niveles: aquel en el cual es siempre vencedor (en el imaginario: yo = sujeto) de aquel en el que siempre es vencido (sujeto = Otro que siempre me excede)¹⁰³⁵.

¹⁰³⁴ MASOTTA (1974: 102, n. 16).

¹⁰³⁵ El tema del cuaternario como sujeto autor y receptor es el núcleo de la crítica levantada por DERRIDA (1975) contra este seminario lacaniano, en particular en la polémica sobre el *narrador*.

La noción *estadio del espejo*¹⁰³⁶ fue inicialmente tomada (aunque Lacan no lo menciona) de Henri Wallon¹⁰³⁷. Este se adhería a una tesis darwiniana según la cual la integración del individuo en la comunidad sucedía por una “dialéctica natural”. El estadio del espejo se comprendía así como un ritual de iniciación en el que se certificaba “el paso de lo especular a lo imaginario, y después de lo imaginario a lo simbólico”¹⁰³⁸. Lacan convierte esta “prueba” iniciática en una operación psíquica con significación ontológica: la subjetividad del ser humano se construye en la identificación con su semejante¹⁰³⁹. El hombre afirma la unidad de su cuerpo ante la amenaza de fragmentación propia de la paranoia inicial. Esta fragmentación es lo que posteriormente permanece como *angustia*.

La fase del espejo señala la distancia entre la capacidad comunicativa humana y la animal: mientras que un bebé de entre seis y dieciocho meses (según testimonio de Baldwin, cit. por Lacan) es capaz de captar la imagen como imagen, y más en concreto, como imagen de sí, un chimpancé simplemente acudirá a la imagen para buscar que haya algo detrás. Tal identificación del bebé sirve como límite de la “matriz simbólica”, allí donde el sujeto va a buscarse, desde antes de iniciarse en la dialéctica simbólica de la identificación con el otro, mediante la que el lenguaje le restituirá su función universal de sujeto.

La figura de la madre es sustituida por el descubrimiento de la propia imagen en el espejo. El espejo da forma al *individuo*, como un agregado de todas sus partes. Es decir, que el *individuum* se persigna antes como *dividuum*, y se recupera la completud a través del retorno invertido de una unidad imaginaria, que será desde este momento *su* imagen. Inventa así un lugar donde se hace posible situar al yo que habla, en relación con el sujeto que habla a través de él. El espejo le da una *forma* (*Gestalt*), que sin embargo deberá *fracasar* para superarse a sí misma. De otro modo, el yo queda atrapado en una unidad ilusoria, cuya otra cara corresponde al despedazamiento que el individuo comprueba en

¹⁰³⁶ Sobre la *cronología* de las diversas publicaciones que Lacan hizo de este texto, el más antiguo de los recopilados en sus *E* (1949); véase MASOTTA (1974: 99, n. 11).

¹⁰³⁷ ROUDINESCO (1993: 172).

¹⁰³⁸ *Ibid.*

¹⁰³⁹ *Op. cit.*, 174.

si¹⁰⁴⁰. Esta “otra cara” de la unidad sitúa la agresividad y el masoquismo del lado de la confirmación de la propia individualidad en la amenaza de destrucción que muestra la agresividad¹⁰⁴¹.

En contra del yo romántico, aquello que lo constituye no es la conciencia de sí (el yo = yo)¹⁰⁴², la unidad, sino la *agresividad* en que se sostiene. De ello es muestra el *transitivismo* infantil, o sea la confusión típica por la que el niño llora cuando pegan a otro, o le denuncia cuando ha sido él quien le ha pegado¹⁰⁴³. Aquí todavía estaba funcionando la identidad propia del planteamiento idealista. Lacan considera este transitivismo como el signo de esta fase en la que lo específico es la *identificación al semejante*: un *yo soy otro* que, amén de reproducir las palabras de Rimbaud, sigue siendo romántico en tanto afirma la individualidad en la identificación especular. En la simetría invertida propia del espejo, el otro aparece y es identificado mediante la agresión en la que se confirma su individualidad, ya que el sujeto solo puede afirmarla a condición de hallarla en otro, con el que se contempla *en*¹⁰⁴⁴ espejo. Se culmina el paso de la unidad a una dualidad, ya preparada desde un inicio. Lacan lo ejemplifica como el paso de un estado *de* espejo, donde el individuo se contempla a sí mismo, su propio cuerpo fragmentado, a otro *en* espejo, en el que la aniquilación de la unidad (individualidad) del semejante confirma la unidad (individualidad) propia.

La identificación a la propia imagen (doble especular de la fragmentación, que es el que induce a la agresividad) ha preparado la *identificación al semejante*, fase ulterior que se muestra en los *celos* infantiles: producto de una “ambivalencia primordial”. Lacan cita aquí unas palabras de San Agustín: «He visto con mis ojos y conocí a un chico pequeño presa de los celos. No hablaba aún, pero ya contemplaba, pálido y mirada envenenada, a su hermano de leche»¹⁰⁴⁵.

La relevancia de la cita agustiniana está en que confirma una situación en la que los celos son la estructura en la que se produce el descubrimiento del otro, y no al revés.

¹⁰⁴⁰ MASOTTA (1974: 101).

¹⁰⁴¹ *Op. cit.*, 104, n. 18.

¹⁰⁴² *Op. cit.*, 103.

¹⁰⁴³ “Tesis II” en LACAN (*E* 1948: 96 ss., *É* 103 ss.).

¹⁰⁴⁴ Sobre las connotaciones de este “en”, véase MASOTTA (1974: 106).

¹⁰⁴⁵ LACAN (*E* 1974: 107, *É* 114).

Como consecuencia, se naturalizará en el sujeto el sometimiento a una lógica construida en torno a las figuras del *otro*, del *objeto* y del *yo*¹⁰⁴⁶. La relación entre el yo y su objeto está mediada por el supuesto de un tercero impersonal (otro), que se garantiza al comprobar que no es destruido por la agresividad. La distinción de este tercero como “impersonal” (otro) prepara las bases sobre las que se asentará, posteriormente, el cuarto elemento (el Otro o estructura):

El tercer hombre entra en colisión con el desdoblamiento del dos introducido por la demanda, abriendo con su aparición ese vacío abierto (*béance*) por detrás de la impenetrabilidad del Otro y de la muerte: la tierra de nadie de la Ley y del lenguaje.¹⁰⁴⁷

Hemos visto que el deseo surge de una dialéctica dual especular que sabemos que enseguida se reubica en el seno de la triangulación edípica en la que la relación con el objeto se erigirá como cuestión de elección, lo que abre el espacio de las normalizaciones. De este tiempo tomará el deseo su estructura de incondicionalidad: entre la satisfacción de la necesidad y la demanda de amor, en la brecha que las une y separa.

8.2.3. *Dialéctica del reconocimiento*¹⁰⁴⁸

La noción de deseo la inserta Lacan a medio camino de una necesidad que “determina al objeto” y una demanda que “aisla al sujeto”: el deseo es el resultado estructural del paso de la una a la otra¹⁰⁴⁹. En la demanda el objeto ya no solo se disfruta, sino que puede ser significado y, como tal, se recupera en su ausencia. La demanda es “demanda de amor”, y como tal supone una “exigencia de incondicionalidad” que debe resolver la cuestión de la pérdida del objeto.

El desarrollo de la subjetividad que dibujará Lacan tomará el recorrido hegeliano, leído a través de Kojève, y añadirá una *última figura* en la que identifica al *esclavo* con el *obsesivo*: aquel que renuncia al goce como modo de apresararlo, de un lado, en que sigue haciendo su trabajo de él (del goce de su señor), de otro, porque *espera* la muerte del amo

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*

¹⁰⁴⁸ DOR (1985: 147-53).

¹⁰⁴⁹ MASOTTA (1974: 124-50).

para recuperarlo¹⁰⁵⁰. Es el momento de la ambivalencia primordial (agresividad y celos), pero también el momento en que se perfilan los límites de la estructura (intersubjetiva) de la histeria, que nos permite pasar al siguiente nivel (por encima de la “intrasubjetividad” del obsesivo¹⁰⁵¹): el objeto deviene *significante*, lo que quiere decir que está en otra parte, y que además se lo representa como *causa* del deseo del otro sobre sí, del retorno de su propio deseo: estrictamente hablando, del deseo del otro. Es entonces cuando nos encontramos ante la *aparición del falo como significante estructural* de una falta que se da en lo imaginario (de la relación dual), a su vez condición de posibilidad de la triangulación edípica. Es esto a lo que se refiere Lacan cuando afirma que es el *significante* (pero este *significante*: el falo) el que constituye el Edipo, y no al revés¹⁰⁵².

En la línea hegeliana, el deseo es deseo de reconocimiento, pero sobre todo de reconocimiento del deseo. Sigue en esto Lacan a Kojève: el deseo es deseo del deseo del otro. El objeto del deseo es en sí mismo deseo de reconocimiento por parte del otro de la relación especular-dual, de ahí que el sujeto, en su deseo, se encuentre “vuelto hacia sí mismo”, y en consecuencia deseando ser deseado por él. La apariencia redundante de la fórmula encubre una doble incondicionalidad implícita en la definición de deseo:

... por una parte el deseo es deseo de ser deseado por el otro, esto es, deseo de ser el objeto del deseo del otro; y ... por otro lado, y simultáneamente, el deseo es deseo del objeto del deseo del otro.¹⁰⁵³

Para entender esto, la dialéctica de la identificación debe pasar por la fenomenología hegeliana, siguiendo en ello tres pasos:

- *primer momento*: “separación de uno con relación a sí mismo”; es el movimiento de *exteriorización* o también *autoobjetivación*.
- *segundo momento*: movimiento *reflexivo* o *de retorno*, tras del cual la conciencia deviene *conciencia de sí*; pero esto es aún ilusorio ya que la conciencia es aún *radicalmente subjetiva*.

¹⁰⁵⁰ Esta relación, en la que el goce puede pasar de un lugar a otro, es lo que se muestra en la secuencia estructural de *La carta robada* (*op. cit.*, 110, n. 24).

¹⁰⁵¹ *Op. cit.*, 128.

¹⁰⁵² *Op. cit.*, 117.

¹⁰⁵³ *Op. cit.*, 126-7.

- *tercer momento*: para que la conciencia alcance su verdad debe objetivarse a sí misma en tanto tal para recuperarse en un último movimiento doble:
 - a. la objetividad de la conciencia de sí como objetividad (para sí) de la subjetividad.
 - b. la subjetividad (conciencia de sí) como subjetividad de la objetividad (para sí)¹⁰⁵⁴.

Vemos que el patrón de estos movimientos está guiado por una dialéctica que vincula el deseo con el advenimiento de la conciencia de sí, que es la que refleja el esquema *L*, lo que nos sitúa en el centro de la fenomenología hegeliana. En ella, el deseo surge de las contradicciones en la pretensión de la conciencia de sí entre la independencia y la dependencia de su objeto; pues de ello depende la revelación de una verdad más profunda, a saber la necesidad de un *otro* independiente de ella para poder asimilar su propia calidad de autoconciencia (en lenguaje lacaniano, la intervención de un tercero medianero, en la relación del individuo con su deseo, para posibilitar el advenimiento del sujeto como tal).

En un primer momento, ese *otro* está meramente frente a ella misma (como la madre en el estadio del espejo: el otro en el que constituye su identidad-unidad –imagen de sí). Pero más adelante es necesario el paso de colocar un objeto fuera de sí mismo: la conciencia deja de ser “mero en sí” para entrar en una relación de “en y para sí” característica de su cualidad de conciencia deseante. Se cumple con ello el paso lacaniano a la dialéctica del ser/tener... el falo. En la *Fenomenología*, la conciencia aspira a encontrar una conciencia de sí en ese objeto depositado ahora fuera de ella (el falo), lo que significa que “cada conciencia desea ser deseada a través del objeto que ella desea”¹⁰⁵⁵.

El epígrafe que el lacanismo ha considerado más apropiado para explicar esta sucesión de movimientos es el de la *dialéctica del amo y el esclavo*; apartado al que le había dedicado un relevante seminario Kojève, introductor de la *Fenomenología del espíritu* en la Francia de entreguerras, con el que Lacan mantuvo una importante amistad

¹⁰⁵⁴ DOR (1985: 150).

¹⁰⁵⁵ *Op. cit.*, 151-2.

y una relación intelectual muy fecunda. De hecho fue Kojève el que inició a Lacan en Hegel. Sustituyó a Koyré en su seminario desde fines de 1933. Lacan estuvo inscrito en él en el período 1934-7, lo cual significa sin duda que a la importancia teórica de la figura de Kojève hemos de añadir su referencia en la forma oral para la transmisión del saber¹⁰⁵⁶. Heredó de aquel la idea de que la obra hegeliana estaba escrita en las condiciones del “fin de la historia”. Esto se expresaba, de manera importante, en el abandono del tecnicismo y el cambio por un uso común del lenguaje, a lo que Kojève añadía su gusto por hacer representar la obra mediante la intervención de personajes alegóricos. En su lectura, Hegel mostraba el “itinerario de la conciencia” desde un sujeto de certidumbre hasta una “verdad sin sujeto”¹⁰⁵⁷, de donde podemos entender que proviene la exigencia de un *hegelianismo sin sujeto*, o más bien del *sujeto de un deseo imposible de satisfacer*. Esta era, sin duda, la lectura que surgía de su seminario sobre *La dialéctica del amo y el esclavo*.

En este episodio de la *Fenomenología* hegeliana se muestra la esencia del deseo determinada por la fórmula: “es necesario que uno encuentre en el otro una conciencia que desea”¹⁰⁵⁸, de lo que se sigue una *lucha a muerte* que debería ser interpretada como el intento de *suprimir al otro*; relación que determina su cualidad de *objeto* para la conciencia que desea. De la lucha se sigue una *relación de servidumbre* con la rendición de uno de los dos partícipes de la dialéctica. Esta rendición debe ser leída como una *renuncia al reconocimiento*, o sea como renuncia a ser conciencia de sí. Supone, pues, un *sacrificio* para la conciencia, que se emparenta muy bien con la castración simbólica. Pero esta renuncia lleva aparejada la paradójica persistencia del deseo de ser conciencia de sí, que de este modo se encuentra en la fase de la conciencia ilusoria. Dado que el paso a dar es el reconocimiento del otro mediero (el amo), el deseo de ser de la conciencia se revela como *deseo del deseo del Otro*: el deseo que al otro ha convertido en autoconciencia (sujeto) le debe convertir en autoconciencia a él.

La conciencia, en principio identificada consigo misma como consecuencia de la identificación con un objeto *otro* que ella, se encuentra en posición de ser su propio

¹⁰⁵⁶ ROUDINESCO (1993: 159). Kojève comentó a Lacan que “un texto no es nunca sino la historia de su interpretación”, en su seminario sobre el *Banquete* de Platón (S 8, 1960-1).

¹⁰⁵⁷ *Op. cit.*, 158.

¹⁰⁵⁸ DOR (1985: 152).

objeto, y así el objeto causa de su deseo; quiere decir esto que la conciencia *se* desea, y sobre esta reflexión descansa la posibilidad de los pasos ulteriores hacia la autoconciencia. Por eso la conciencia misma, en esta primera identificación (imaginaria) con el otro que es causa de su deseo, posibilita que el deseo del objeto sea a la vez el deseo de ser deseado, ya que no hay distancia entre la conciencia y su objeto (su otro), sino que más bien, hemos dicho, construye su identidad a partir de esta identificación. Esa posición pasiva de la conciencia, que es todavía mera *conciencia ilusoria*, permite y aun exige la puesta en juego de un “tercer otro” que es el que rompe la inmediatez característica de la relación dual:

En esto reside la dialéctica de la subjetividad: yo deseo reconocerme en el otro; pero como ese otro soy yo, es necesario que ese Otro Yo se reconozca en mí.¹⁰⁵⁹

8.2.4. *El cuarto elemento: de la ley del falo a la metáfora paterna*

Hasta ahora nos movíamos según la lógica (lingüística) metonímica del deseo, pero la aparición de la exterioridad (implícita en la escisión sujeto-objeto que supone la revisión del objeto del deseo en términos de significante) abre el espacio apto para la *metáfora*, o sea el procedimiento de las sustituciones. Para ello es preciso que el falo se sitúe en el lugar de la Ley, o mejor: que aparezca la ley y “tache” al falo, el significante de la falta. Esta falta se convierte entonces en el objeto detentado por la ley, que recíprocamente deviene, por su parte, ley del falo. El falo no es más objeto imaginario, sino simbólico, y ello en el sentido pleno de pertenencia a una estructura (Ley). Se ve aquí la mutua condicionalidad entre una ley constituida por el significante y un significante cuyo lugar, a la inversa, lo determina la ley.

En términos edípicos, esta ley está representada por la aparición del *nombre del padre*: del que se dice “nombre” porque es a su vez significante. Para lo que nos interesa (la reconstrucción de la historia del deseo, en la que se conforma la subjetividad), el nombre del padre es el significante del deseo del otro, que como ausencia en él, como falta, exige la presencia de un tercer individuo que lo detente: tercer individuo que es, lo

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

vemos, el cuarto elemento de la cadena niño-madre-padre-falo. La historia de la subjetividad-deseo es la historia de las transformaciones de este objeto que, pasando por su cualificación de significante, alcanza la plena posición de sujeto como causa del deseo del Otro: figura que no es el padre verdadero, se lo ve, sino su nombre, aquello que queda en el sujeto, su función, su ley.

Para la patología lacaniana, implica la consideración de que la psicosis es la consecuencia de la no aparición del nombre del padre en la cadena¹⁰⁶⁰, para romper la relación imaginaria y abrir el espacio de la triangulación simbólica, operación que debe ser llevada a cabo por la madre. Lacan divide en tres tiempos este paso del tres al cuatro, del narcisismo a la ley:

Primer tiempo: “La metáfora paterna actúa en sí en tanto la primacía del Falo está instaurada en el orden de la cultura”¹⁰⁶¹. Ello se produce por el mismo efecto de “retroacción” característico de la demanda, en el que el *infans* descubre que detrás de la madre hay todo un orden simbólico que la supera, que es su ley y que condiciona su deseo. Hablamos propiamente de la transformación del objeto del deseo, “lo que falta” (aquello que aspira el sujeto, aquí todavía, a ser), en el falo, o sea en el significante de esa falta:

Quiere decir, que entre la madre y el chico viene a introducirse desde muy temprano un tercer término: el Falo, el objeto de la *privación real* de la madre, término o carencia de la madre que el chico debe llenar. De hecho, no es sino la experiencia de la fase del espejo la que capacitó al chico para cumplir esta función, la de identificarse en lo imaginario con el objeto del deseo de la madre.¹⁰⁶²

El paso del deseo a falo permite al niño, no ya su identificación, que era lo que se producía hasta este momento, sino que tome *posición* con respecto a él: en esta primera etapa, todavía, produciendo una cesura en la relación entre el niño y la madre, haciendo del dos un tres, y de lo intrasubjetivo, lo intersubjetivo. En propiedad, este primer momento no es, por tanto, sino una recuperación de los mismos acontecimientos que

¹⁰⁶⁰ Véase lo relativo a la *forclusión* (*infra*).

¹⁰⁶¹ LACAN (*S* 5, 1957-8); cit. MASOTTA 1974: 130.

¹⁰⁶² *Ibid.*

marcan el *estadio del espejo* en tanto que condicionantes de la aparición de ese tercer término que identificamos con la figura del padre.

Segundo tiempo: “Más allá de la madre aparece el Otro del otro, su ‘Ley’”¹⁰⁶³. El significante vacío (la distancia que ahora media entre el niño y la madre) deviene ley, con lo que el objeto-cause del deseo, el origen de las identificaciones, *residual* en la cadena intersubjetiva, se convierte en objeto perdido: el cuarto elemento pone sobre la mesa la dialéctica de la castración, que supera la problemática de ser el falo, convirtiéndola en una cuestión de tener o no tener. El niño debe asumir que no tiene el falo, que el mismo no lo tiene sino el padre, y que como tal le queda prohibida la reintegración a la madre, que a partir de ahora ha quedado tachada por la marca del incesto. La madre tiene, a su vez, también prohibido que tome al niño como producto de esta integración. La dialéctica de la subjetividad lacaniana tiene el interés de que la necesidad no es meramente interna: la prohibición debe ser respetada, o no habrá superación, no habrá conformación del sujeto como tal: «para el niño es un mensaje mediado por la madre, es un mensaje, y por lo mismo, es, ya, *discurso*. El papel de la madre es entonces fundamental»¹⁰⁶⁴. De donde la concepción externalista de la intimidad psíquica, situación que Lacan y los lacanianos han tratado de resolver con el modernismo “extimidad”¹⁰⁶⁵.

El momento de la castración que legitima este segundo tiempo abre un espacio óptimo para la noción lacaniana de Real, una noción que hereda importantes ecos de la *heterología* (ciencia o saber de los restos, lo residual o lo imposible) de Bataille; el cual la había propuesto como una *inversión* completa del sistema filosófico¹⁰⁶⁶. El planteamiento

¹⁰⁶³ *Op. cit.*, 131.

¹⁰⁶⁴ *Op. cit.*, 132.

¹⁰⁶⁵ ALEMÁN & LARRIERA (1998).

¹⁰⁶⁶ Lacan y Bataille fueron amigos desde 1934. En esa época (en los años 1933-6), el hecho decisivo para Lacan no fue tanto Nietzsche (que ya lo conocía) como Heidegger. Por lo demás, Bataille tenía conocimientos de Hegel y Freud, aunque su hegelianismo no era igual que el de nuestro autor, ni tampoco su Freud. Pero Bataille animó a Lacan a publicar, aunque Roudinesco nos cuenta que, en realidad, su obra le dejó indiferente (p. 206). En cambio, Lacan sí hizo una lectura profunda de su obra: bebió de su nietzscheísmo, se inició en Sade (lo que lo llevó a una “teorización no freudiana de la cuestión del goce” (ROUDINESCO 1993: 207) y tomó sus concepciones sobre la heterología y lo imposible. Más adelante, su concepción de lo Real se enriquece gracias a la fuerte presencia de su orientalismo; en 1969, a la vez que teoriza sobre Wittgenstein (*op. cit.*, 511), se imbuje del pensamiento chino (contrata como profesor a Françoise Cheng) y se interesa por la fórmula de Lao-Tse: «El Tao de origen engendra el Uno / El Uno engendra el Dos / El Dos engendra el Tres / El Tres produce los Diez mil seres / Los Diez mil seres adoran al Yin / Y abrazan al Yang / La armonía nace en el soplo del Vacío-mediero» (*op. cit.*, 511-2). De aquí tomará la noción de *vacío-mediero* como definición de lo real.

lacaniano nos presenta un sujeto castrado en tanto que se ha visto obligado a sacrificar su *objeto*. Este objeto que surge ahora como *causa sui* es el *falo* que referirá todo el tiempo en sus análisis sobre la desideratividad del sujeto y la intersubjetividad. Por eso la cuestión del falo gira, como le sucede a Hamlet —ese gran neurótico, de una enfermedad que no es psicológica sino existencial¹⁰⁶⁷—, en torno al *duelo*: el falo es el significante de lo que está ausente, y es en esta condición que se hace constitutivamente presente: siempre está ahí. En esto se identifica con el ser, que constitutivamente *retorna*.

Esta función de duelo es la estructura de la castración, que es ahora la privación del *objeto del deseo* (*a*). La *a* es la que “sostiene la relación del sujeto con eso que él no es”¹⁰⁶⁸, ya que, en su configuración de objeto, aunque no puede aspirar a su ser, puede aspirar a *tenerlo*. Lo perdido en la castración simbólica, el falo, resplandece positivamente como objeto “*a la mano*”, es decir, como “algo” que se puede tener o no tener (*a*). Recuperando los análisis que hace al respecto Heidegger en *Ser y tiempo*, Parra y Tabakian explican que:

“lo que se tiene” (*das Gehabte*) está siempre a nuestra in-mediata disposición para cualquier uso ... Un “tener” así es un modo nuevo de libertad ... Con esto tenemos ya tener y existencia juntos.¹⁰⁶⁹

Este “tener” nombra, en principio, un modo “inauténtico” del ser-ahí heideggeriano, pero está claro que solo ya su lugar en la estructura nos revela la posibilidad que abre al sujeto en la pregunta por el ser. Así como el ser se manifiesta (*fainesthai*) en la fenomenicidad del objeto, así este objeto *a* deviene posibilidad de un “tener más apropiado”, en el sentido específico de que lo que *se tiene* no deviene propiedad del sujeto, sino al contrario, lo tiene a uno como su aspiración más inmediata. Así el objeto *a*

¹⁰⁶⁷ Para el análisis psicoanalítico y existencial de la neurosis de Hamlet, en clave lacaniano-heideggeriana, véase PARRA & TABAKIAN (1998). Los autores nos explican que Lacan llama “pseudo-locura” a la enajenación que aparentemente embarga a Hamlet, y que encarna la figura del “retraído” con que Heidegger da nombre a la demencia. En ambos casos se trata del habitar de un lugar transitorio, pues este loco es aquel que “está en camino hacia otra parte en un viaje solitario”. La locura tiene el sentido de un desplazamiento, corrimiento (*Verrückung*) de la esencia del loco; por eso Lacan prefiere llamarla *pseudo* locura, porque es tachada de demencia sólo por aquellos que se sitúan en “la alegría tranquilizante” (*op. cit.*, 63) de las seguridades metafísicas.

¹⁰⁶⁸ PARRA & TABAKIAN (1998: 39).

¹⁰⁶⁹ *Op. cit.*, 40-1.

es definido como *causa del deseo*, o sea de lo que al sujeto le falta: constituye al sujeto en su falta de ser, como manifestación luminosa de esta carencia. Funda así un nuevo retorno de la subjetividad que sigue los pasos del *Er-streben* (tender, aspirar) heideggeriano: «El aspirar que no quiere la posesión de lo aspirado sino que éste permanezca mantenido en el aspirar para que el que aspira (el sujeto) se halle a sí mismo, partiendo de sí mismo hacia sí»¹⁰⁷⁰.

Este objeto por el que, en su anhelo, el sujeto es “poseído”, recuerda los análisis heideggerianos sobre el habitar y el construir (*Wohnen und Bauen*), en su célebre ejemplo de la central hidroeléctrica¹⁰⁷¹: la tesis incluye la creencia de que originariamente *Wohnen* y *Bauen* (que significan “habitar” y “construir”) provienen de un mismo y único vocablo, ya que lo que se construye trae a sí la condición de un nuevo habitar. Así lo esencial del puente no es la facultad de cruzar el río, sino la de reunir la tierra: es un *entre* las dos orillas que señala como *causa* a algo que está más allá: una *x* desconocida —el río, en este ejemplo. Así el falo sirve lo mismo a la dialéctica del deseo: “el deseo ... es articulado como algo contrario a la construcción de la realidad”¹⁰⁷², por eso está indebidamente señalado por el pensamiento metafísico que intenta designarlo como “cosa” —en este caso, ente. Lo que el puente crea es un *lugar* que está más allá del planteamiento metafísico; el puente así considerado no es una “cosa” sino una “Cosa”.

“Cosa”, en el mismo sentido en que Lacan nombra su “cosa freudiana”, es en cambio lo que no está comprometido con nada; así, “Cosa” es, pues, la “cosicidad como tal”, la esencia de la “cosa”, en minúscula, que nombra el pensamiento metafísico en general, y el freudismo para lo que nos interesa, en particular. En el pensamiento lacaniano, la Cosa es el falo (o, mejor, lo nombra): un espacio abierto al habitar del hombre en el que se localiza su *verdad* plena, ya que para Heidegger “verdad” es “localización”¹⁰⁷³. El sentido del retorno a Freud es, pues, la Cosa freudiana: el retorno al lugar desde el cual se habla, allí donde el pensar de Freud retorna y Lacan busca ubicarse en su proximidad. Tal es el sentido profundo del deslumbramiento que siente Lacan por la *tópica* freudiana, a partir de la cual tiene sentido hablar de la vecindad de los sistemas. Esta proximidad articula la

¹⁰⁷⁰ *Op. cit.*, 42.

¹⁰⁷¹ *Op. cit.*, 43 ss.

¹⁰⁷² *Op. cit.*, 46.

¹⁰⁷³ *Op. cit.*, 51.

relación entre ese pensar “otro” y el nuevo inicio anhelado por Heidegger: se trata de dejar-ser el *Wo Es war...* y entonces se nos debe hacer patente la estructura de verdad del ello como *lugar* del ser.

Tercer tiempo: Por fin, “la función fálica termina de revelar aquí la capacidad de remoción que la constituye”: la intervención del padre “desmultiplica el falo” al erigirse como su portador¹⁰⁷⁴. El falo pierde definitivamente su remisión al deseo del otro, y así al objeto de su deseo, con lo que pasa a convertirse en algo que solo detenta aquel que posee la ley. En el edipo real, es el momento en el que el padre deviene por fin el correlato de su propia función ordenadora, dentro de la estructura de la subjetividad, lo mismo para el chico que para la niña; de ahí que este tercer período, en la conformación de la subjetividad, reciba el nombre de *fase fálica*:

El falo, *situado* en un primer momento por el chico como objeto imaginario en su relación a la madre, ha sido reubicado en tanto *objeto simbólico* en relación al padre y ubicado en *su lugar* ...¹⁰⁷⁵

El período de latencia, que es una distinción exclusiva de los seres humanos, da cuenta así de «la idea de una nostalgia que liga el sujeto al objeto perdido y marca el reencuentro del signo de una repetición imposible»¹⁰⁷⁶. Como resultado, el lugar del falo se convierte en lugar del goce (de la madre), y se identifica con el pene, de donde parece que la identificación homosexual surge como un momento originario en el Edipo, y al que siempre se puede retornar (piénsese en el “hombre de los lobos”).

El complejo de Edipo significa el momento propiamente “estructurante” de la historia de un sujeto; y por este motivo conviene prevenirse de la lectura “meramente” psicológica (intrapsíquica): pues se trata de un fenómeno esencialmente cultural, que indica el camino por el cual el niño alcanza la posición de miembro plenario de una sociedad¹⁰⁷⁷. La identificación falo = pene es en realidad un reducto imaginario posterior

¹⁰⁷⁴ MASOTTA (1974: 132).

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, subrayado en el original.

¹⁰⁷⁶ *Op. cit.*, 133, cit. a LACAN (*S* 4 1956-7).

¹⁰⁷⁷ Así para LÉVI-STRAUSS (1958), que entiende el Edipo como una consecuencia del conflicto entre naturaleza y cultura: el inconsciente edípico (que tiene al Edipo como momento fundador) hereda en consecuencia las estructuras simbólicas; lectura esta que justifica la propuesta de un Anti-Edipo (DELEUZE

a la fase fálica, que no hace sino ofrecernos un reflejo plástico de la estructura metonímica del deseo, según la cual el sujeto, cuando habla, no sabe de lo que habla.

El estructuralismo de Lacan se prevé, así, *a fortiori* “falocéntrico”: ordenado por un “falo” que presupone la asimilación al pene biológico, como marca de la diferencia sexual, pero que solo se cumple, en cambio, en la disolución de una creencia que es meramente ilusoria. *Si la ley se hace llamar falo* por Lacan, en su revisión de la teoría fálica de Freud, es porque lo que sucede en este momento es el descubrimiento de que *su auténtico detentador es el padre*; y, en este sentido, debe ser tan universal como la prohibición del incesto¹⁰⁷⁸. El falo no debe confundirse con su representante biológico: se trata del significante por excelencia, en torno al cual se establecen las identificaciones: recuérdese que, para Lacan, la función del significante es la de representar a un sujeto para otro significante. Por eso S. Leclaire lo define como “el significante por excelencia de la identidad imposible”¹⁰⁷⁹. O Masotta:

... si el falo surge en lo imaginario sostenido por las “propiedades” del pene, sólo se establece en lo simbólico cuando esas propiedades han sido *tachadas* (barré). El falo no es la promoción de lo vital, sino su agonía definitiva. El falo no es el pene: sólo surge cuando este último ha sido “marcado” con la castración.¹⁰⁸⁰

La “solución biologizante” de la diferencia sexual jamás fue sostenida por Freud¹⁰⁸¹. En este punto, la dialéctica ha de dar un salto de la cuestión del ser a la del tener... el falo; en la que se instituye la auténtica *diferencia*, con respecto a la que la diferencia biológica es solo aparente (imaginaria). Lo que imaginamos como el pene, en realidad es el sino que relaciona la carencia con la ley; por eso Lacan, en oposición a otras construcciones posfreudianas (Jung), rechaza la posibilidad de una simetría del Edipo que explicase la conformación de la subjetividad de la niña: no hay una “fase femenina”; la “fase fálica” afecta al niño y a la niña por igual, dando lugar al *ocultamiento* como

& GUATTARI), en el que el deseo se postula como energía “libre” –se entiende que de la coerción de la familia-ley. Véase también ORTIGUES (1966).

¹⁰⁷⁸ MASOTTA (1974: 59).

¹⁰⁷⁹ LECLAIRE, Serge (1966 b); cit. RIFFLET-LEMAIRE (1970: 144).

¹⁰⁸⁰ MASOTTA (1974: 59).

¹⁰⁸¹ *Ibid.*

función estructurante de la subjetividad: surge, pues, la represión, quedando las asociaciones significantes como restos sustitutivos de lo reprimido. Como ocurre en el ya manido cuento de Poe, la ocultación del significante robado siempre se lleva a cabo mediante la sustitución por otra carta que viene, en apariencia, a ocupar el lugar que le corresponde.

... la solución freudiana y lacaniana tiene dos virtudes: por un lado, ninguna de sus articulaciones, transformaciones o reflexiones, conduce a una explicación por la biología; por otro lado y bien entendida permite denunciar y comprender las cuestiones morales del prejuicio sexual y del “rol” de la mujer¹⁰⁸².

Se ha consumado entonces la *noción lacaniana de deseo*, que se define en una relación intersubjetiva, ya que su objeto no debe entenderse como aquel que hubiera de

¹⁰⁸² *Op. cit.*, 59-61, n. 14. Lacan es capaz de ver como nadie que el valor que las teorías infantiles de la sexualidad tienen para su interés estructuralista, debido a su papel de “organizador” de la identidad que desarrollará el niño, lo que se nos descubre sobre todo en el valor de las fantasías: ««El conocimiento de las teorías sexuales infantiles, las formas que toman en el pensamiento de los niños, puede ser interesante desde diferentes puntos de vista y, de forma sorprendente, también para la comprensión de los mitos y de los cuentos. Pero es propiamente indispensable para la concepción de las neurosis mismas: ahí las teorías infantiles todavía están en curso y toman parte determinante sobre la forma que presentarán los síntomas [Pero este es solo uno de los tres motivos. Los otros dos son la teoría cloacal (erotismo anal) y la concepción sádica del coito]» (1908, *TSI*, BN 1263, cit. DENIS 2003: 87. «Die Kenntnis der infantilen Sexualtheorien, wie sie sich im kindlichen Denken gestalten, kann nach verschiedenen Richtungen interessant sein, überraschenderweise auch für das Verständnis der Mythen und Märchen. Unentbehrlich bleibt sie aber für die Auffassung der Neurosen selbst, innerhalb deren diese kindlichen Theorien noch in Geltung sind und einen bestimmenden Einfluß auf die Gestaltung der Symptome gewinnen», GW 173-4). Así, por ejemplo, Denis acusa de “biologicistas” a los opositores del “monismo fálico” de Freud (*op. cit.*, 85). Pero es verdad que el sentido en que recupera la sexualidad dista mucho de la concepción de Freud, a pesar de que consigue hacer de ello un elemento imprescindible de la teorización freudiana, aún mejor justificada que en la del autor mismo. El complejo de Edipo incluye la importancia de este factor, pero Freud se ha interesado por la sexualidad de sus pacientes antes de siquiera apuntar a formular una tesis de semejante calado antropológico. Puede y debe decirse que Freud llegó a la sexualidad a través de la interpretación, y esto en conjunto le llevó al complejo de Edipo (al revés del camino que podríamos encontrar en Lacan: el complejo de Edipo, en su lectura estructuralista, es lo que le permitirá introducir la sexualidad en su concepción lingüística del inconsciente). De ahí que muchos autores hayan podido fijar la importancia de la sexualidad en el psicoanálisis como el resultado de una obsesión cuasi-patológica, característica de su fundador. Por eso nos parece que queda pendiente una reflexión acerca de este sentido de sexualidad, al margen del complejo de Edipo y como fundamento de este, que haremos en capítulos posteriores. Todo el psicoanálisis de Lacan está enfocado a la demostración implícita de que los fenómenos psicósomáticos descubiertos y descritos por Freud son de naturaleza lingüística. Las demostraciones de Lacan pueden ser tan convincentes como se quiera, pero con ello no se desplaza el interés de su foco principal: acerca de la legitimidad de las descripciones psicoanalíticas de los sucesos acontecidos en el análisis, y las generalizaciones que resultan a partir de ellas. Al contrario, las explicaciones de Lacan, sobre todo en cuanto a productor original que no se limita a hacer exégesis de la obra de Freud, tienen la repercusión de engrosar la obra psicoanalítica, aportando más y más fenómenos susceptibles de la sospecha, y por lo tanto necesitados de la debida aclaración. Para la relación entre sexualidad y filogénesis, véase DENIS (2003: 84 ss).

orientar las conductas del sujeto (definición behaviorista, que se corresponde con la equiparación del deseo con la necesidad, pasando por alto, de este modo, la demanda), sino que está engendrado en la relación del sujeto al Otro. El deseo solo puede comprenderse, por tanto, en los términos de una relación de estructura, y excluye que siquiera aspiremos a insertarla en el seno de una relación, *imposible*, con un objeto *real*. La pérdida o falta del objeto, que es lo que con propiedad identificamos como deseo, debe entenderse, pues, más que como falocentrismo, como “falicismo”, ya que lo que en torno a ella se “estructura” es el anudamiento de los tres registros en los que se produce la pérdida: el de lo Real, el de lo Simbólico y el de lo Imaginario.

<u>Falta</u>	<u>Objeto</u>	<u>Agente</u>
deuda simbólica	Imaginario	Castración
daño imaginario	Real	Frustración
agujero real	Simbólico	Privación ¹⁰⁸³

De estas derivaciones se extraen varias conclusiones: i) que el deseo no es el placer; ii) que es una función que vincula el sexo y el saber; iii) que, por lo que respecta al objeto, el deseo “modula el *fading*¹⁰⁸⁴ del sujeto en la fantasía”; iv) que es perverso, puesto que apunta a otra cosa (siguiendo el modelo del fetiche); v) por lo tanto, que está vinculado intrínsecamente al régimen de la metonimia¹⁰⁸⁵. En síntesis:

- El objeto del deseo no es propiamente un objeto, una cosa real, sino *el objeto del deseo del otro*, el falo, con toda la serie de retruécanos que se puedan incluir a partir de esta definición. La confusión de la “realidad” del objeto con “lo

¹⁰⁸³ MASOTTA (1974: 138).

¹⁰⁸⁴ «Lacan llamaba *refente* (rehendidura) a esta segunda división imposible de resanar, puesto que el sujeto está siempre representado por un significado [*sic*] para otro. Al lado de la rehendidura, situaba el *fading*, cuyo nombre estaba tomado de la terminología inglesa, para definir la aparición o la desaparición del sujeto en la cadena: una disolvenca cinematográfica de tipo binario» (ROUDINESCO 1993: 398). Es en “La cosa freudiana” (*Escritos*) donde nos ofrece la imagen de significante y significado como dos redes que no se tocan, identificando la primera red (significante) con la estructura sincrónica (en Jakobson: metafórica), y la del significado con la estructura diacrónica (metonímica), que abarca al conjunto de los discursos; de donde extrae un concepto de significación que la entiende como el fenómeno de comprensión global de los términos en función de sus remisiones múltiples. El significante se distingue por su *oposición* con los otros significantes. Significante y significado aparecen separados por un *point de capiton* (punto de acolchado, de almohadillado o, más generalmente, *punto de basta*): la barrera infranqueable que delimita la imposibilidad de que el lenguaje tenga acceso a “la Verdad”.

¹⁰⁸⁵ MASOTTA (1974: 139).

real” causante, que queda conservado en la estructura como “mero” residuo, es la característica propia de la ingenuidad del empirista.

- El falo tiene una doble investidura: es el símbolo de la castración, y, como tal, es un significante (de la carencia) que instituye el salto de la dialéctica del ser a la del tener.
- El símbolo fálico funciona como valor de intercambio en la cadena significante, que rige las significaciones (equiparable al fuego en Heráclico y el oro en Marx)¹⁰⁸⁶.

8.3. Síntesis: concepción lacaniana de la subjetividad

8.3.1. La “forclusión” de la represión originaria

Hemos visto cómo la represión aparece vinculada íntimamente al falicismo edípico, en tanto en ella se produce el “*ocultamiento* como función estructurante de la subjetividad” (*supra*). Lo que sucede finalmente es la “represión originaria” (*Urverdrängung*), que A. de Waelhens define como «el acto por el cual el (sujeto) –más exactamente, lo que va a constituirse como sujeto por medio de este acto– se sustrae a la inmediatez de una vivencia proporcionándole un sustituto, que no es él, como tampoco el sujeto es la vivencia, y que va a constituir lo real en cuanto real, lo simbólico en cuanto autónomo y el (sujeto) como subjetividad»¹⁰⁸⁷. El Edipo se consuma, entonces como el tránsito de lo imaginario a lo simbólico (subjetividad). Su fracaso, la *forclusión* (traducida a veces como “repudio” o “rechazo”) del nombre del padre, aboca al sujeto a la psicosis.

¹⁰⁸⁶ *Op. cit.*, 140.

¹⁰⁸⁷ WAELHENS (1966); cit. por RIFFLET-LEMAIRE 1970: 143.

El término “forclusión” marca lo que Roudinesco denomina “segundo relevo estructural”¹⁰⁸⁸. Se trata de una noción tomada del discurso jurídico (*forclusif*), donde indica aquellos hechos en que el locutor “no mira”, y que solo en esta denegación muestran su existencia¹⁰⁸⁹. En psiquiatría, tiene el antecedente de la “alucinación negativa” que había introducido Hippolyte Bernheim en 1895, para designar la ausencia de un objeto determinado en la percepción de un sujeto que había sido sometido a hipnosis. Con este sentido se sirvió Freud del término hasta 1914. En 1917 da el nombre de *Verneinung* al mecanismo mediante el cual el sujeto reconoce lo reprimido rechazándolo (mediante *Verleugnung*: rechazo, mentís). En torno a estos dos términos mantuvo una polémica con Laforgue en 1925, quien proponía traducir tanto *Verleugnung* como *Verdrängung* por *scotomisation*, término introducido por Pichon para nombrar un mecanismo inconsciente mediante el que el sujeto hacía desaparecer determinadas impresiones, tanto de la memoria como de la conciencia. La oposición que a este respecto mostraba Freud se debía a que, en su concepción de la *Verleugnung*, el término designaba una *percepción* que “alucinaba” la inexistencia, y no así tanto una “ceguera selectiva”, que era lo que sugería la noción de Pichon retomada por Laforgue¹⁰⁹⁰. Fue en este contexto que el propio Pichon proponía un término como *forclusif* que no tomaba de la clínica, y cuyo significado se mantenía aún muy próximo a la anterior *scotomisation* – lo que, en consecuencia, lo alejaba del sentido freudiano del mecanismo de la *Verneinung*¹⁰⁹¹.

En 1954 Lacan reactualizaba ese debate en los términos de la fenomenología de Merleau-Ponty (*Fenomenología de la percepción*), allí donde designaba la alucinación como “fenómeno de desintegración de lo real”¹⁰⁹²; todo lo cual ocurría a lo largo de un intenso diálogo con Jean Hyppolite acerca de su texto sobre la *Verneinung*¹⁰⁹³. Lacan tomaba un pasaje del caso del “hombre de los lobos” donde Freud afirmaba que “*eine*

¹⁰⁸⁸ ROUDINESCO (1993: 412).

¹⁰⁸⁹ *Op. cit.*, 413.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*

¹⁰⁹¹ *Op. cit.*, 414.

¹⁰⁹² *Ibid.*

¹⁰⁹³ LACAN (*E* 1954 *a* y *b*).

Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung”, o sea que, literalmente, una *negación* es algo distinto que un *rechazo*. Proponía *dénégation* como traducción de *Verdrängung* y *retranchement* (“atrincheramiento”) para *Verwerfung*. Esta última noción alcanzaba el sentido de “sustracción, pero también reducto”, que le servía de vínculo con sus planteamientos sobre lo real como residuo.

El artículo de J. Hyppolite¹⁰⁹⁴ incidía en el hecho de que Freud había definido la *negación* como “una forma de percatación de lo reprimido”. Es decir, para Hyppolite, que se trata de un modo de presentar “lo que es” bajo la apariencia del “no serlo”. «Pero el sujeto no experimentará un sentimiento menos convincente al tropezar con el símbolo que en el origen cercenó de su *Bejahung* [afirmación]. Pues ese símbolo no encaja por ello en lo imaginario. Constituye, nos dice Freud, lo que propiamente no existe; y es en cuanto tal como ek-siste, pues nada existe sino sobre un fondo supuesto de ausencia. Nada existe sino en cuanto que no existe»¹⁰⁹⁵. Así la *Verneinung* freudiana *conserva* a la vez lo negado, al modo de una *Aufhebung*. Dado que la *alienación* del sujeto subyace a su propia razón de ser (la *Spaltung*), en la que el sujeto se muestra como ausente, la *Verneinung* freudiana revela la estructura de un sujeto que debe desaparecer para poder nombrarse: debe desaparecer en su verdad para aparecer en su discurso¹⁰⁹⁶.

De tal modo apoyaba Lacan, bien que indirectamente, una distinción freudiana que atañía, igualmente, al orden de las psicosis; a saber, en su caso, la diferencia que hacía notar entre *Verneinung* y *Verleugnung*. La *Verwerfung* lacaniana (rechazo, residuo, freudiano *Verleugnung*) señalaba un mecanismo mediante el cual un significante aparecía originariamente excluido de la cadena simbólica¹⁰⁹⁷. Esta forma *originaria* de su exclusión apuntaba al carácter constitutivo que tenía para el sujeto, de ahí que, con ocasión del “caso Schreber”, Lacan comenzara a traducir la *Verwerfung* por *forclusión*, para señalar un objeto que se hace presente en una dialéctica de presencia y ausencia¹⁰⁹⁸. La preocupación freudiana por conservar el sentido de una “alucinación negativa” queda

¹⁰⁹⁴ HYPPOLITE (1954).

¹⁰⁹⁵ LACAN (*E* 1954 *b*: 376). «Mais le sujet n'éprouvera pas un sentiment moins convaincant à se heurter au symbole qu'il a à l'origine retranché de sa *Bejahung*. Car ce symbole ne rentre pas pour autant dans l'imaginaire. Il constitue, nous dit Freud, ce qui proprement n'existe pas ; et c'est comme tel qu'il ek-siste, car rien n'existe que sur un fond supposé d'absence. Rien n'existe qu'en tant qu'il n'existe pas» (*É* 392).

¹⁰⁹⁶ LACAN (*E* 1960 *c*).

¹⁰⁹⁷ LACAN (*E* 1954 *b*: 373, *É* 386-7).

¹⁰⁹⁸ ROUDINESCO (1993: 415).

restringida a la *dénégation*, de la que lo forcluido es su resto, lo que aparece en su ausencia de la realidad.

Por lo tanto, esta revisión atribuía a Freud un concepto que en rigor era de Lacan. Desde 1956 este término servía para teorizar el nombre-del-padre, existente desde 1953, en un nuevo marco binario que recorría los extremos del *gran Otro* (*grand Autre*, desde 1955) a la *pequeña a* (*petit a*, desde 1936). Así, si el *primer relevo* estructuralista, en el marco de Roma, era el que definía el *inconsciente* como “discurso del otro” (*a*), ahora el *segundo relevo estructuralista* se caracteriza por la definición del inconsciente como “discurso del Otro”, que hacía de la *a* un “resto imaginario” y no simbolizable: objeto-falta, causa del deseo. Esta binariedad servía para distinguir el *yo ideal* (*Idealich*) en el marco imaginario del narcisismo (espejo) del *ideal del yo* (*Ichideal*), función simbólica que antecede al superyó (1954)¹⁰⁹⁹. Se arrastra la antigua polaridad entre función simbólica del padre y función narcisista de la madre para pensar el *paso* de la naturaleza a la cultura como el salto de lo especular al *logos* –donde el narcisismo y la psicología del yo podrán recibir el nombre de “mito”. En esta concepción, el padre interviene como “encarnación del significante”, y al darle su nombre al hijo, le priva de la madre y da nacimiento a su *ideal del yo*, en sustitución del antiguo *yo ideal*¹¹⁰⁰.

8.3.2. La política del pase

Lacan entiende que estas circunstancias anudan la lógica a una estrategia *política*: la política *del avestruz*, definida por Masotta como «el intento de perpetuar una táctica exitosa, pero en la lucha sobre un solo frente, cuando los frentes son dos»¹¹⁰¹. Si esta política se la define como puente, es porque aún a dos fases diferenciadas:

- por una parte es una *victoria*, y desde aquí se mira hacia lo imaginario (el narcisismo especular).
- pero a la vez es una *derrota*, y desde aquí se contempla lo simbólico (la pérdida).

¹⁰⁹⁹ *Op. cit.*, 416.

¹¹⁰⁰ *Op. cit.*, 417.

¹¹⁰¹ MASOTTA (1974: 67).

En el relato de Poe *La carta robada* se ejemplifica el modo cómo se da un “salto” que posibilita el paso de una escena a otra. La palabra “paso” es muy significativa, porque se la relaciona con la instauración del “pase” (*passé*) o “pasaje” en la formación clínica lacaniana, donde tiene el sentido de reproducir algo de la génesis de la subjetividad en la formación del analista. Tal paso debe verse como “puente” entre lo imaginario y lo simbólico. Para ello es necesario comprender que la lógica que rige estos eventos sigue una *temporalidad retroactiva*: es decir, que cada acontecimiento retorna, va desde el siguiente hasta el anterior.

La doble perspectiva victoria/derrota sirve al fenómeno del *pase* “como por función de una antifunción”, es decir que “los falsos triunfos se transforman en verdades de estructura”¹¹⁰², lo que a su vez nos ofrece el modelo del mecanismo de *repetición*: la homología entre las dos escenas las liga, a la vez que su suma las clausura en el interior de una estructura, la misma para ambas. Se trata de “pensar el dos en el interior del tres”. El dos es la relación dual, que epistemológicamente nos remite al “pasar el muro” o el espejo. Por eso Lacan nos la presenta como *obstáculo* a la verdad, y en cambio ámbito del (supuesto) saber. De este modo, la distinción recupera la diferencia lacaniana entre *saber* y *verdad*. Lacan se esfuerza todo el tiempo por que estos dos términos no aparezcan confundidos, sino delimitados por una *epistemología* precisa que se exige la determinación de dos direcciones: «la dirección ontológica de la constitución del inconsciente, y la dirección inversa y gnoseológica de su deconstrucción analítica»¹¹⁰³.

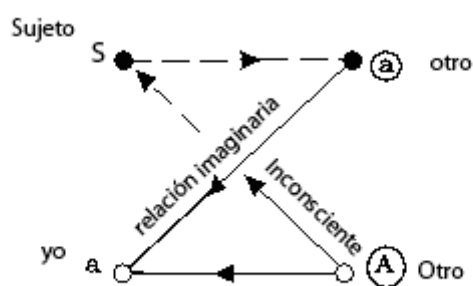
Pero el tres existe porque el dos existe también. A este respecto, hemos de ver que lo que hace efectiva la relación entre el dos (lo dual imaginario) y el tres (lo simbólico) es el carácter retrógrado: que a su vez es el tres el que se presenta como condición del dos. Para Lacan, la fascinación especular no tendría sentido sin la remisión a un tercer elemento que, en su ausencia, está presente como amenaza. Tal amenaza es la Ley, detentada por el padre. Lo que significa que el origen de la escena no la funda ya un tercer elemento, sino un cuarto: la ley misma.

¹¹⁰² *Op. cit.*, 68.

¹¹⁰³ *Op. cit.*, 67, n. 7.

... no hay Ley sin *orden* (*comando* y *ordenamiento*) que venga desde el lugar de una ausencia, esto es, sin prohibición, la que supone la quiebra de la relación de inmediatez que une al *infans* al cuerpo de la madre.¹¹⁰⁴

Del mismo modo, la relación madre-niño-padre se sustenta sobre el *cuaternario*: cuarto elemento con el que empezamos a hablar “en serio” sobre el lugar del Otro. Ha llegado el momento en que decimos que el “otro” se desdobra en “otro” con minúscula y “Otro” con mayúscula.



Esquema lambda¹¹⁰⁵

Sabemos por el esquema *Lambda* (simplificado como esquema *L*) que el otro ocupa la posición del sujeto imaginario (*a*), mientras que al Otro le corresponde la del sujeto simbólico (*A*). Pero, mientras que al primero nos es fácil identificarlo con la madre, en virtud del vínculo “natural”¹¹⁰⁶ en que está basada la relación especular-narcisística con el *infans*, no ocurre lo mismo con el segundo y la figura del padre, más fundamental, en

¹¹⁰⁴ *Op. cit.*, 69.

¹¹⁰⁵ Imagen extraída de SAUVAL, Michel: “La angustia” –J. Lacan. *Lectura del seminario (notas y comentarios)*, a la sesión del 16 de enero de 1963: <http://www.sauval.com/angustia/s8jovensem4.htm>.

¹¹⁰⁶ ROUDINESCO (1993: 213) sitúa el inicio de esta concepción en el tempranero artículo sobre “La familia” que en 1938 insertó Lacan en el volumen VIII (compuesto por Wallon) de la *Enciclopedia Francesa*, encargada a Lucien Febvre desde 1932. Lacan señaló el decaimiento de la *imago paterna* como el mal por antonomasia que aquejaba a las sociedades modernas (*op. cit.*, 222), lugar de una crisis epocal que había tenido como consecuencia extrema el nacimiento mismo del psicoanálisis. Esto traducía sus desencuentros familiares, pues hallaba el correlato específico en su propio amado padre, que fue oprimido por el abuelo con el que Lacan estaba enemistado. La madre de Lacan sería, por el reflejo de sus valores burgueses (católicos), la figura puesta en juego en esta moral cerrada; mientras que la apertura viene en realidad a llenar un vacío, el del lugar del padre que sólo tiene nombre, y que así dejaría abierta todas las posibilidades. Algo de esto debió de estar presente en el cambio del matrimonio con Malou (ambiente clásico y psiquiátrico) por Sylvia Bataille, con quien tuvo una hija que conservó el apellido de Bataille hasta que fue mayor de edad –y enseguida se lo cambió por el de Miller, al contraer matrimonio con este.

cambio, para la génesis de la subjetividad (ya hemos dicho que el paso de una esfera a otra se logra en virtud de una lógica retroactiva). El Otro no es un personaje, ni siquiera el lugar destinado a los personajes; el Otro es un “lugar no espacial” desde donde podrá leerse la posición del sujeto dentro de la estructura. El Otro es la estructura misma, en su función radical, y por eso Lacan la identifica con el código, que precede, posibilita y siempre excede al sujeto que funda:

... el código es la condición del mensaje así como el Otro es la condición del sujeto. Pero el Otro lacaniano no es quien detenta el código: *es* el código, puesto que no se distingue de la articulación mayor que estructuró el sujeto. El sujeto lacaniano, el “sujeto que habla”, sólo habla a condición de ser hablado: no emite mensajes, recibe los mensajes que emite.¹¹⁰⁷

Se da una identificación íntima entre actividad y pasividad, intrínseca del Otro lacaniano. Se notará que es este el sentido en que Lacan puede decir que el inconsciente es el discurso del Otro: el inconsciente es un mensaje dirigido desde más allá, que funda al yo y que le devuelve hacia el Otro, el sujeto que así le habla.

Todas estas tesis acerca de la escisión o la descentralización del sujeto se resumen muy bien en la fórmula: “Al sujeto ... no se le habla. Ello habla de él y es allí donde él se capta”¹¹⁰⁸. Según J. Dor, el “ello habla” hace referencia a “la verdad del sujeto en su ser”, o sea “la verdad de su deseo”¹¹⁰⁹. Tiene que ver con la metáfora del nombre del padre, en la que el sujeto (S1) sólo puede hablar por el significante sustituto (metáfora: S2). De este modo el sujeto, “en la verdad de su deseo”, solo puede ser entendido entonces como *sujeto del inconsciente*. Vemos aquí una importante diferencia con Freud, que jamás aspiró a formular una terminología semejante: como hemos de ver más adelante, en Freud el inconsciente es carencia de subjetividad; el sujeto es el paciente, o sea el “preso” del inconsciente, y el que debe repensar su historia a fin de liberarse en lo posible. En pocas palabras, siempre que hablábamos de “sujeto” en Freud nos referíamos, a grandes rasgos, al yo de la segunda tópica: ese yo precario y descentrado. Lacan invierte el modelo, en

¹¹⁰⁷ MASOTTA (1974: 72-3).

¹¹⁰⁸ LACAN (*E* 1966 a: 814, *É* 835).

¹¹⁰⁹ DOR (1985: 131).

base a las reflexiones que ya hemos considerado, haciendo del ello, el *Es* (sonido de la letra “S” en francés), al sujeto como tal.

8.3.3. *La Spaltung*

El descubrimiento freudiano revela la incompatibilidad entre la palabra y el deseo; deseo que, además –y sobre todo, en el caso de Lacan–, tiene una articulación que se revela como su esencia. Esta esencia es en lo que el sujeto falla en el lugar de la palabra, o sea allí donde “dice yo”, en paráfrasis de Nietzsche. Por su parte, la génesis de este yo lo descubre como algo distinto al sujeto del inconsciente, por eso Masotta caracteriza al yo como algo que “emerge de costado” en la relación especular (con el otro) y que, por lo mismo, no puede alcanzarse a sí mismo. Lo que define la tarea del analista en base a un doble principio de discreción: «discreción del significante, pero también discreción del yo que no puede, sin más autenticarse en la palabra»¹¹¹⁰.

La *Spaltung*¹¹¹¹ señala la vía por la que el *infans* se encamina hacia el “exilio” en la dialéctica de las alienaciones, que marca la “coincidencia imposible” entre el yo sujeto de la *enunciación* y el del *enunciado*¹¹¹². Esta distinción es correlativa de la diferencia entre saber y verdad, que a su vez podemos situar en la comparación con la divergencia entre filosofía y filosofar: mientras que por enunciado entendemos el conjunto cerrado de palabras emitidas por un hablante, la enunciación incorpora un sentido *intencional*; se trata de un *acto de lenguaje* que sitúa la reflexión en la órbita de las reflexiones de J. L. Austin acerca del *valor ilocutivo* de los actos de habla¹¹¹³. Lo que nos importa a nosotros es la repercusión que tiene sobre la subjetividad, pues nos permite concebir, otra vez, un sujeto doble:

- sujeto *del enunciado*: Yo (a su vez escindido entre el *je* y el *moi*)
- sujeto *de la enunciación* (intencional): \$

¹¹¹⁰ MASOTTA (1974: 150).

¹¹¹¹ «La “Spaltung” (de “Spalte”, “hendidura, grieta” en alemán) es la escisión o división del sujeto manifiesta en psicoanálisis entre el yo o el psiquismo más íntimo y el sujeto del discurso consciente» (RIFLET-LEMAIRE 1970: 115).

¹¹¹² DOR (1985: 123-31).

¹¹¹³ *Op. cit.*, 133-4.

El sujeto como tal (\$) se actualiza en sus enunciados por medio del yo (*je*), heredando la escisión (*Spaltung*). Lacan también se refiere a esta distinción oponiendo “lo dicho” y “el decir”¹¹¹⁴, que a la vez es la distinción que opera como fundamento teórico de la *atención flotante*: si el sujeto del inconsciente debe ubicarse como sujeto de la enunciación, distinto al yo del enunciado, entonces cabe buscarlo en el *decir*, como acto, y no en lo dicho, que sirve a la *represión secundaria*, en la medida en que actualiza la metáfora paterna. Freud plantea la atención flotante como el correlato técnico de la asociación libre, que tiene por objetivo conseguir una suerte de comunicación “de inconsciente a inconsciente”¹¹¹⁵. Lacan matiza que la atención es *flotante* al nivel del enunciado y del yo, mientras que se convierte en escucha concienzuda por cuanto nos atengamos al nivel de la enunciación (el decir) y el sujeto deseante; lo que aporta una definición muy precisa de *la intervención del analista*:

... se limitará a puntuar el *decir* del paciente por medio de una escansión que, en el mismo lugar de la enunciación, liberará la abertura significativa que se deja oír cuando se espera que se cierre al llegar a la finalización de un enunciado.¹¹¹⁶

El yo no es el sujeto sino en lo imaginario, mientras que la subjetividad plena debe buscarse en lo simbólico¹¹¹⁷. Lacan explica el “drama del sujeto” como una carencia de ser que se ve forzada a llenarse por una imagen, en la que se produce el retorno a lo imaginario¹¹¹⁸. Este es el yo, que necesariamente debe distinguirse del sujeto como tal: “el yo es el otro [*autre*] de sí mismo”¹¹¹⁹, en el que busca las imágenes con las que identificarse.

¹¹¹⁴ LACAN (1972).

¹¹¹⁵ FREUD (1912, *CM*): BN, 1655. «Die Regel für den Arzt läßt sich so aussprechen: Man halte alle bewußten Einwirkungen von seiner Merkfähigkeit ferne und überlasse sich völlig seinem „unbewußten Gedächtnisse“, oder rein technisch ausgedrückt: Man höre zu und kümmere sich nicht darum, ob man sich etwas merke» (GW 378).

¹¹¹⁶ DOR (1985: 137-8).

¹¹¹⁷ LECLAIRE (1958).

¹¹¹⁸ LACAN (*E* 1961).

¹¹¹⁹ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 124).

Este nivel imaginario es en el que se formulan las formaciones del inconsciente¹¹²⁰, que al ser interpretadas son, por lo mismo, de nuevo devueltas al nivel simbólico del que proceden (en tanto que significantes), así define la *curación* como “el paso de lo imaginario no simbolizado a lo imaginario simbolizado”¹¹²¹; lo que supone la reinserción del término medio perdido en una relación especular, dual, que tiene su origen en la fase del espejo. A su través, el sujeto se mediatiza en el discurso, disponiéndose a la tergiversación de la verdad: justamente en ello consiste el orden simbólico, “orden tercero” que a menudo nos hemos visto tentados de cosificar como un “tercer reino” (Frege). A la vez, este acceso a lo simbólico es la condición de que el sujeto adquiera su singularidad, al ocupar el lugar que le está asignado a él (que se le impone mediante –la metáfora de– el nombre). Como tal, J. A. Miller la llama “sutura”, y se refiere entonces a la relación que *sostiene* al sujeto en lo simbólico.

La sutura nombra la relación del sujeto con la cadena de su discurso; se observará que figura en ésta como el elemento que falta, bajo la especie de un “tenant-lieu” (o sustitutivo). Pues aunque falte, no se halla pura y simplemente ausente de ella.¹¹²²

De donde puede surgir la definición plausible de que *el yo como sujeto del discurso es el elemento que falta a su lugar*¹¹²³. Y esto es así porque también el sujeto está condenado a representarse por un sustitutivo, que solo se sostiene por sus relaciones con los otros significantes, no por el significado ausente: pues “el significante es lo que representa el sujeto respecto de otro significante”. El sujeto está dividido porque está a la vez presente y ausente de la cadena del lenguaje¹¹²⁴. De este modo resulta que el sujeto es

¹¹²⁰ VERGOTE (1964).

¹¹²¹ RIFFLET-LEMAIRE (1970: 126).

¹¹²² MILLER (1986) : cit. por RIFFLET-LEMAIRE (1970: 116).

¹¹²³ «Y el hecho de que el psicoanálisis esté inducido a presuponer una serie de “divisiones” nunca completamente superadas entre significante y significado, yo y Es, simbólico y real, psicológico y biológico, etc. ¿autoriza a hablar de Lacan como de un teórico de la [“]cita fallida con la verdad, o de un “filósofo de la *Ausencia*”?» (FORNERO 1996: 432).

¹¹²⁴ RIFFLET-LEMAIRE se apoya en LUCE-IRIGARAY (1966) para poner el inconsciente del lado de esta suerte de “sujeto verdadero” que queda fuera del lenguaje. Semejante sujeto verdadero no puede ser sino el Otro que funda la demanda, y cuyo discurso coincide con el discurso del inconsciente. Está fuera del lenguaje porque es él quien pone la estructura lingüística que transforma la necesidad en demanda, inscribiéndolo en

un *efecto del significante*, no la causa; y esta condición tiene la máxima importancia porque precisa los límites de una subjetividad siempre condicionada, nunca original, y en la que por lo tanto se niega todo posible resquicio de libertad.

Para Lacan “ningún sujeto puede ser causa de sí”¹¹²⁵. Por ello, solo va a poder comprender el sujeto en tanto que “enajenado”. De aquí al drama que conducen los análisis lógicos de la dialéctica propuesta por Lacan, que se consumará cuando, en *Posición del inconsciente*, afirme “que no quedará finalmente más que la libertad de morir”. Deberíamos plantear la pregunta de si la posición eminentemente “castrada” del sujeto lacaniano lo dispone en una carencia en torno al cual, por subyugado, corre el riesgo de volverse inconsistente: en la medida en que por “sujeto” va a entender eminentemente a algo “preso”, “sometido” (a la ley del significante). Un planteamiento “hermeneutizante”, al estilo de lo propuesto por Heidegger, podría plantear las condiciones para considerar al sujeto en su facticidad, como punto de partida: un sujeto que se encuentra “siendo” y que lucha por dejar de ser “sido”. Nada de esto se asoma a la comprensión de lo que se dispone en el planteamiento estructuralista lacaniano. La *carencia* fundamental del sujeto del psicoanálisis, correlato de la crítica freudiana a la identificación de tipo narcisista (imaginario-fetichista) del hombre con su conciencia, deviene la marca de una renuncia que se antoja estéril, equiparable a una protesta que no aspirara sino a la *reproducción* de lo querido por el inconsciente. El sujeto, condenado a su condición de *síntoma*.

8.3.4. ‘Kant con Sade’: el sujeto en la linde de lo patológico

Una última detención en la literatura lacaniana nos permitirá comprender la naturaleza viciada de la concepción lacaniana de la subjetividad. El sujeto sadiano es el que se apropia de su goce.

Partiendo de la premisa kantiana de que “sienta bien hacer el bien” (*Man fühlt sich wohl im Guten*), Lacan identifica este *wohl* con el principio del placer. A partir de ahí, la paradoja a que responde Sade es el inverso de la sentencia kantiana: sienta bien hacer el

el camino del deseo; o sea, porque es él quien pone el lenguaje. Aunque esta lectura presenta dificultades (ya que el inconsciente es asimismo discurso –del Otro), permite ciertas reflexiones interesantes, particularmente, acerca de la subjetividad; como la consideración del discurso como el “enigma” tras del cual el sujeto se esconde, se enajena en el discurso del Otro.

¹¹²⁵ LACAN (*E* 1966 a: 820, *É* 841).

mal, o por decirlo en alemán, “se está bien en el mal”¹¹²⁶. *La filosofía en el tocador* “da la verdad” de la *Crítica de la razón práctica*, porque no solo está de acuerdo con ella, sino que “la completa”.

Pero la paradoja va más allá de la contradicción lingüística. La formulación sadiana es: “tengo derecho a gozar de tu cuerpo”, “tal es la regla a la que se pretende someter la voluntad de todos”¹¹²⁷. Si esta ley no consigue ser universal, y debe conformarse con el epitafio de “general”, es porque se opone a todas. Por su parte, la *Crítica* enseña a distinguir lo racional de lo patológico, “sabemos ahora que el humor es el tráfuga en lo cómico de la función misma del ‘superyó’”¹¹²⁸. Es desde aquí que se recupera la moral como “práctica incondicional de la razón”¹¹²⁹. Aquí llegamos al auténtico lugar de la paradoja: que el imperativo moral de Sade surge del Otro cuyo mandato nos requiere: «En lo cual la máxima sadiana es, por pronunciarse por la boca del Otro, más honesta que si apelara a la voz de dentro, puesto que desenmascara la escisión, escamoteada ordinariamente, del sujeto»¹¹³⁰. Es decir, la máxima sadiana confirma al sujeto en tanto que sujeto que goza del cuerpo de... Tal es la posición paradójica y paradigmática del Otro como otro que confirma el goce “en el mal”, es decir, que muestra el “sentirse bien” que Lacan identifica con el principio del placer freudiano: «Es pues sin duda el Otro en cuanto libre, es la libertad del Otro lo que el discurso del derecho al goce pone como sujeto de su enunciación»¹¹³¹. Lacan (su)pone un sujeto que goza del padecimiento del otro, o sea del “cuerpo”. Se empieza a ver que la posición que Sade reivindica va a flaquear por los cimientos.

Porque el “otro” del que el “Otro” goza, esa es la posición de sujeto a la que la inversión sadiana ha renunciado. El goce “no proyecta acaparar una voluntad” sino “atravesarla” e instalarse así “en lo más íntimo del sujeto al que provoca”, es decir, al herir su pudor. Pues “entre dos, el impudor de uno basta para constituir la violación del

¹¹²⁶ LACAN (*E* 1962: 745, *É* 766).

¹¹²⁷ *Op. cit.*, *E* 748, *É* 769.

¹¹²⁸ *Ibid.*

¹¹²⁹ *Op. cit.*, *E* 749, *É* 770.

¹¹³⁰ *Ibid.* «En quoi la maxime sadienne est, de se prononcer de la bouche de l’Autre, plus honnête qu’à faire appel à la voix du dedans, puisqu’elle démasque la refente, escamotée à l’ordinaire, du sujet».

¹¹³¹ *Op. cit.*, *E* 750. «C’est donc bien l’Autre en tant que libre, c’est la liberté de l’Autre, que le discours du droit à la jouissance pose en sujet de son énonciation ...» (*É* 771).

pudor del otro”¹¹³². Tal impudor es mediante el que Sade se sitúa “en el lugar del Otro, del sujeto”. La experiencia de la ley moral kantiana no ofrece la intuición de ningún objeto fenoménico¹¹³³, pero para entender la manera como en su abstracción se encuentra con la verdad sadiana, Lacan nos remite a la experiencia del goce en el cristianismo: «Sin duda el cristianismo educó a los hombres a ser poco quisquillosos del lado del goce de Dios, y en esto es en lo que Kant logra hacer pasar su voluntarismo de la Ley-por-la-Ley»¹¹³⁴. En mayúsculas lo que tiene que ver con el “sujeto”, es decir con el Otro. La Ley es la ley que me supera y a la que respondo, no en función de mi propio goce, sino del goce del Otro (trampa del lenguaje, porque para Lacan todo goce es goce de un Otro). Para esta ley, el que la pone en práctica “se resume en no ser ya sino su instrumento”¹¹³⁵. El ejecutor de la ley, el sujeto kantiano, “no es”, sino solo a condición de ponerse al servicio del “verdadero” sujeto: diríamos, el sujeto del que cobra su verdad. Es algo más que un juego de palabras; es la revelación del inconsciente freudiano.

El principio del placer como máxima psicológica suponía al placer como término del dolor. Lacan se suma a tal concepción, caracterizándolo en su caso como “desvanecimiento del sujeto”¹¹³⁶. Allí donde el placer se cumple, el sujeto se desvanece; lo que no significa que desaparezca, pero sí que oculta su faz y su presencia causal. Por último, el placer, y no el sujeto, y no el dolor que se reproduce en el goce, se confundirá con la causa de los propios dolor y placer: «Para decirlo de otro modo, el fantasma hace al placer propio para el deseo. E insistamos en que deseo no es sujeto, por no ser en ninguna parte indicable en un significante de la demanda, cualquiera que ella sean, por no ser articulable en ella aun cuando está articulado en ella»¹¹³⁷.

Toda ordenación subjetiva tiene para Lacan una estructura cuatripartita, que logre atravesar la disyuntiva entre el “sujeto tachado” que Lacan identifica con el sujeto de la razón práctica kantiana, y el “sujeto bruto del placer”, también “sujeto patológico”, verdad del sujeto anterior y que encuentra su mejor exponente en Sade.

¹¹³² *Op. cit.*, E 751, É 772.

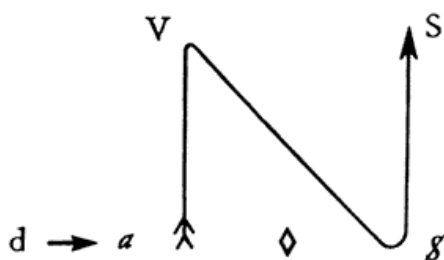
¹¹³³ *Op. cit.*, E 747, É 768.

¹¹³⁴ *Op. cit.*, E 751. «Assurément le christianisme a éduqué les hommes à être peu regardants du côté de la jouissance de Dieu, et c’est en quoi Kant fait passer son volontarisme de la Loi-pour-la-Loi» (É 772).

¹¹³⁵ *Op. cit.*, E 752, É 773.

¹¹³⁶ *Op. cit.*, E 753, É 774.

¹¹³⁷ *Ibid.*



Esquema 1 ¹¹³⁸

La *V* es la “voluntad” y es también la disyunción (*vel*). Por ello no es propiamente sujeto de goce sino “el sujeto reconstituido de la enajenación al precio de no ser el instrumento del goce”. Lacan identifica la pulsión con la demanda¹¹³⁹. La *a*, recordémoslo, como objeto faltante, significante de estructura, responde a la causa implicada por la demanda, a la que su vez la voluntad da respuesta en el reflejo de una elección, una apuesta por el sujeto que “goza”. Es la línea que atraviesa el sujeto tachado, sujeto que en propiedad debería verse tachado por la misma línea, que se llega al sujeto patológico sadiano como expresión de la verdad de la máxima de Kant.

De otro modo: es el dolor, incluso el patológico, el que da sentido a la falta iniciada en la demanda (pulsión), porque solo en él se cierra completamente la cadena (significante). Así se explican “los millones de hombres para quienes el dolor de existir es la evidencia originaria para las prácticas de salvación”¹¹⁴⁰. En el “límite” lacaniano se encuentra al Otro como expresión subjetiva de la elección entre quién goza y quién “disfruta”, en la expresión de su deseo, del goce del Otro. Por ello resulta implausible la tentativa sádica que “niega la existencia del Otro”, y Lacan abre la pregunta: «Si lo seguimos, ¿no es más bien que el sadismo rechaza hacia el Otro el dolor de existir, pero sin ver que por ese sesgo se transmuta él mismo en un “objeto eterno”»¹¹⁴¹.

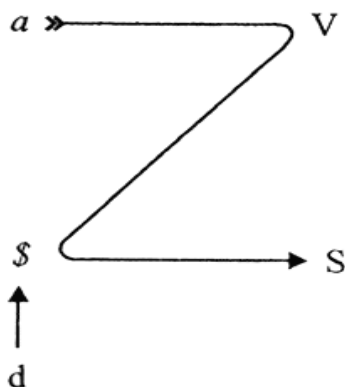
¹¹³⁸ *Op. cit.*, E 754, *É ibid.* Fuente: <http://www.sauval.com/angustia/ks1.gif>

¹¹³⁹ *Op. cit.*, E 756, *É 777*.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*

¹¹⁴¹ *Op. cit.*, E 757; la expresión es de Whitehead. «A la suivre, n'est-ce pas plutôt que le sadisme rejette dans l'Autre la douleur d'exister, mais sans qu'il voie que par ce biais lui-même se mue en un 'objet

¿Cómo lleva a cabo el sádico esta operación? Para ello debemos remitirnos a la siguiente figura:



Esquema 2 ¹¹⁴²

Al cambiar la posición de la demanda (*d*), Lacan se encuentra en disposición de formular la nueva situación de la voluntad “sobre el sujeto respecto del cual se ve que su división no exige ser reunida en un solo cuerpo”¹¹⁴³. El sádico se identifica ahora con el sujeto tachado, que se desvanece, sujeto instrumental de su propia demanda, para lo que será necesario que el “otro” se proyecte en la posición del “sujeto bruto” o patológico (*S*). La lectura de este sujeto, como todo “otro”, es doble: de un lado, debe remitir al otro “complaciente” del goce del sujeto tachado: el que existe en el dolor del sujeto tachado, al que este diríamos que “renuncia”. Sade renuncia a su existir, y Lacan recuerda cómo su recuerdo se hizo desaparecer: «*Μή φυναι*, no haber nacido, su maldición menos santa que la de Edipo»¹¹⁴⁴. Las palabras del coro de *Edipo rey* nos recuerda el propio “no haber nacido” del rey tebano, sin padre, al que asesinó y suplantó, ni madre, a la que suplanta también al convertirla en su amante. Pero la falta de “santidad” se atestigua la posibilidad esta operación de desdoblamiento en la que se conserva en la escena en que el detentador

éterne’» (É 778).

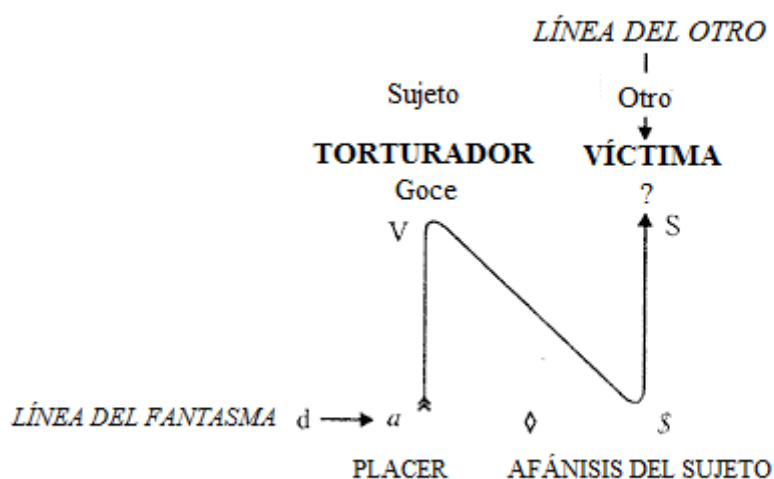
¹¹⁴² “Esquema 2”, *ibid.*, 758.

¹¹⁴³ *Ibid.*

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, É 779.

de la Ley, el padre, no es asesinado, sino que presencia toda la escena de su propia destrucción.

Como consecuencia, la voluntad sadiana se desprende de la disyunción inherente al *vel*, y pone ante sí a los dos sujetos: al que goza y al que es gozado. Desde aquí cabe nuevamente la identificación del sujeto con el Otro; posición paradójica, debido al intento de Sade de situarse en el lugar imposible, lo vemos, que solo cabe a aquel que goza:



Revisión del Esquema 2 ¹¹⁴⁵

«Es que un fantasma es efectivamente bien molesto pues que no se sabe dónde ponerlo, por el hecho de que está allí ..., pero que le pide aún, él, que se ponga en regla con los propios deseos»¹¹⁴⁶. Recordemos que para Lacan el deseo “es el deseo del Otro”. Por lo que no es posible renunciar al fantasma que sostiene la estructura, “el que cuenta”. Al hacer del objeto del deseo al propio Otro, se encuentra como sujeto que goza a aquel que está siendo repudiado en el acto de la agresión, de modo que «el objeto del deseo allí donde se propone desnudo, no es sino la escoria de un fantasma donde el sujeto no se repone de su síncope. Es un caso de necrofilia»¹¹⁴⁷. Sade ha renunciado a su existencia.

¹¹⁴⁵ ALLOUCH (2003).

¹¹⁴⁶ LACAN (*E* 1962: 759). «C’est qu’un fantôme est en effet bien dérangerant puisqu’on ne sait où le ranger, de ce qu’il soit là ..., mais qui vous demande, lui, de vous mettre en règle avec vos désirs» (*É* 779).

¹¹⁴⁷ *Op. cit.*, *E* 760. «L’objet du désir là où il se propose un, n’est que la scorie d’un fantôme où le sujet ne

No es menos “instrumento” que el sujeto kantiano que sacrificaba su propia felicidad por el cumplimiento de la Ley moral.

Tal fracaso vuelve la pretensión sadiana insostenible. Lo que expresa la ley moral, en su experiencia sadiana, es un deseo en el que el que falta no es ya el objeto sino el sujeto, que se ha borrado de la secuencia para poder contemplarse en su goce. Para Lacan, aquí descansa la verdad última de todo concepto de “ley moral”: «Es el encuentro donde juega el equívoco de la palabra libertad: sobre la cual, si la birla, el moralista nos muestra siempre más impudicia que imprudencia»¹¹⁴⁸. Para ello recurre a un ejemplo clásico: el del “burgués” ideal capaz de preferir la obligación de la ley, pese a la amenaza capciosa del patíbulo¹¹⁴⁹. La relación del deseo con la significación es la que le guarda su posición privilegiada ante el “sentido de la vida”: «El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde»¹¹⁵⁰. Para Lacan, citando a Kant, es gracias a semejante amenaza a la propia vida que el sujeto «reconoce así en sí mismo la libertad que, sin la ley moral, habría permanecido para siempre desconocida en él»¹¹⁵¹. De donde cobra sentido la identificación por antonomasia lacaniana, menos conocida que la fórmula del deseo, a la que podemos referirnos como “fórmula del deseo inconsciente”, a saber que “la ley y el deseo reprimido son una sola y misma cosa”¹¹⁵²; es decir, que el deseo reprimido es el que determina la posición de los elementos que juegan en la secuencia que en él (en torno a su carencia) se estructuran.

Semejante cobardía es la que nos lleva al fracaso del sujeto sadiano, o mejor, a su desaparición. El ejemplo de Kant juega, con “impudicia”, con la necesidad de desaparecer para que el deseo reprimido se cumpla. La pretensión de Sade ha sido la del cumplimiento de la ley del deseo, y como tal exige su autodestrucción.

El psicoanálisis reconoce la verdad del sujeto en el deseo inconsciente, o sea en aquello que retorna como expresión de una represión; y de aquí, del deseo que solo surge

revient pas de sa syncope. C’est un cas de nécrophilie» (É 780).

¹¹⁴⁸ *Ibid.* «C’est la rencontré où joue l’équivoque du mot liberté : sur laquelle, à faire main basse, le moraliste mous paraît toujours plus impudent encore qu’imprudent» (É 781).

¹¹⁴⁹ KANT (1788: 35 ss.). Escolio del Problema Segundo del teorema III del capítulo primero.

¹¹⁵⁰ LACAN (E 1962: 761). «Le désir, ce qui s’appelle le désir suffit à faire que la vie n’ait pas de sens à faire un lâche» (É 782).

¹¹⁵¹ *Ibid.* «il reconnaît ainsi en lui-même la liberté qui, sans la loi morale, lui serait toujours demeurée inconnue» (É 781).

¹¹⁵² *Op. cit.*, E 762, É 782.

atravesado por el displacer que da “argumentos” a la represión. La experiencia sadiana es en sí misma un “tratado de educación”¹¹⁵³, donde se expone “el eje antiguo de la ética: que no es otra cosa que el egoísmo de la felicidad”¹¹⁵⁴. Desde aquí alcanza al imperativo categórico en su núcleo revolucionario: quiere también que la ley sea libre, tan libre que la necesita viuda, “la Viuda por excelencia”¹¹⁵⁵, es decir, la guillotina. Juego de palabras que menciona a la ausencia de padre como garante de la Ley que es el deseo inconsciente. En el tiranicidio revolucionario, se acomete el asesinato del sujeto que goza de la propia ley, de donde la contradicción fundamental: en su acto, el sujeto pretende acabar con la posición que él mismo se hace propia, la del sujeto que responde a su demanda. Como Edipo, la ley sadiana exige una “viuda” por excelencia: viuda del padre y hasta viuda del hijo, que acabará perdiendo la cabeza por el cumplimiento del propio goce.

Ahora el deseo ha devenido el “revés de la ley”¹¹⁵⁶, pues mueve a la “impotencia” del sujeto que la ejecuta (impotencia sádica), incapaz de alcanzar la aspiración del deseo como deseo del *deseo* del Otro, que es su víctima («la obra no nos presenta nunca el éxito de una seducción en la que sin embargo se coronaría el fantasma: aquella por la cual la víctima, aunque fuese en su último espasmo, llegase a consentir la intención de su atormentador, o aun se enrolase por su lado gracias al impulso de ese consentimiento»¹¹⁵⁷) y que es él mismo; al que debemos rastrear en las razones de su rechazo a la pena de muerte.

Pues su posición ha de hacerse contraria a la expuesta por el ejemplo kantiano; de donde la lectura lacaniana, según la cual Sade renuncia en última instancia al cumplimiento de la ley: prefiere salvar la vida y se acoge a la “caridad”. Como consecuencia, es incapaz de elevar a ley moral el estatuto de la determinación de su goce: «Creemos que Sade no es bastante vecino de su propia maldad para encontrar en ella a su prójimo»¹¹⁵⁸. De esta manera se mostrará en la aceptación del límite impuesto por la

¹¹⁵³ *Op. cit.*, E 766, É 787.

¹¹⁵⁴ *Op. cit.*, E 765, É 786.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*

¹¹⁵⁶ *Op. cit.*, E 767, É 787.

¹¹⁵⁷ *Op. cit.*, *ibid.* «l'œuvre jamais ne nous présente le succès d'une séduction où pourtant se couronnerait le fantasme : celle par quoi la victime, fût-ce en son dernier spasme, viendrait à consentir à l'intention de son tourmenteur, voire s'enrôlerait de son côté par l'élan de ce consentement».

¹¹⁵⁸ *Op. cit.*, E 769, É 789.

Crítica entre el sujeto racional y el sujeto patológico, y “al sustituir el arrepentimiento por la reiteración”, consigue “acabar con la ley de dentro”. El arrepentimiento juega el correlato psicológico de aquella represión que fuerza al *retorno*, de cuya “culpa” o responsabilidad se borra el sujeto sadiano: él ya no hace cumplir la ley, sino que la infringe, y debe pedir disculpas por aquello que no puede dejar de reproducir: «La apología del crimen sólo le empuja a la confesión por un rodeo de la Ley. El Ser supremo queda restaurado en el Maleficio»¹¹⁵⁹. El Maleficio, por ir en mayúscula, es el del Otro, el fantasma de cuyo goce “yo” solo puedo ser instrumento. Así se ha consumado el fracaso sadiano que lo reencuentra con el imperativo moral kantiano: «V...ada y cosida, la madre sigue estando prohibida. Queda confirmado nuestro veredicto sobre la sumisión de Sade a la ley»¹¹⁶⁰.

¹¹⁵⁹ *Ibid.* «L’apologie du crime ne le pousse qu’à l’aveu détourné de la Loi. L’Être suprême est restauré dans le Maléfice» (É 790).

¹¹⁶⁰ *Op. cit.*, E 770. «V...ée et cousue, la mère reste interdite. Notre verdict est confirmé sur la soumission de Sade à la Loi» (É 790).

9. EL YO Y EL ELLO

9.1. El inconsciente no reprimido. 9.1.1. *Del ello al yo: el tiempo en el inconsciente.* 9.1.2. *El yo y el inconsciente.* 9.1.3. *La palabra y la tónica.* **9.2. Consideración evolutiva del sujeto freudiano.** 9.2.1. *La introducción al narcisismo.* 9.2.2. *Configuración narcisista del yo.* 9.2.3. *La libido objetal y la relación con el mundo.* 9.2.4. *Relaciones entre autoestima y erotismo: génesis del yo carente.* 9.2.5. *Subjetividad y conciencia moral.* **9.3. La constitución ideal del yo.** 9.3.1. *Superyó, yo ideal e ideal del yo.* 9.3.2. *El padre y el ideal.* 9.3.3. *Psicología del artista.* 9.3.4. *El juego, lo sagrado y la repetición.* 9.3.5. *Consideración del yo*

9.1. El inconsciente no reprimido

9.1.1. *Del ello al yo: el tiempo en el inconsciente*

El tiempo es para Freud un atributo de la conciencia. Ya hemos visto cómo *El bloc maravilloso* se planteaba la paradoja de que la temporalidad se construya sobre el fundamento de la carencia de tiempo¹¹⁶¹. Sobre diversas hojas translúcidas superpuestas, cada nueva superficie permite ver los restos de la anterior. Así se constituye la imagen que tiene Freud de la memoria. «En nuestra hipótesis adscribimos las interrupciones que en el

¹¹⁶¹ Cf. *supra*, epígrafe sobre Derrida (pp. 448 ss.).

bloc maravilloso provoca una acción exterior al efecto de una discontinuidad de las inervaciones, y en lugar de una supresión real del contacto suponemos una insensibilidad periódica del sistema perceptor. Por último, suponemos también que este funcionamiento discontinuo del sistema perceptor constituye la base del tiempo»¹¹⁶².

Se produce así una sucesión de rupturas en las inervaciones sensoriales perceptivas, que son recapituladas en la conciencia como continuos presentes. Lo que queda de las percepciones anteriores es tenido por restos de carácter meramente mnémico, y por lo tanto se adscriben al pasado. Pero hay otra forma de tratar el tiempo tal como es vivido por el inconsciente. *Más allá del principio del placer* (1920) relaciona esta ley psicoanalítica con el tema de la *repetición*. «El enfermo puede no recordar todo lo en él reprimido, puede no recordar precisamente lo más importante y de este modo no llegar a convencerse de la exactitud de la construcción que se le comunica, quedando obligado a *repetir* lo reprimido, como un suceso actual, en vez de –según el médico desearía– *recordarlo* cual un trozo del pasado»¹¹⁶³.

Poco después, aún en el mismo párrafo, contrapone al “repetir lo reprimido, *como un suceso actual*”, “una cierta superioridad, mediante la cual la aparente realidad sea siempre reconocida como reflejo de un *olvidado pretérito*”¹¹⁶⁴. Se trata de que el contenido de “lo reprimido” pierda, de este modo, dos cosas: su carácter de *actual* –o sea, de presente (alcanzo su interpretación en términos de “olvidado pretérito”)–, y de paso, su comprensión como *real*. Así puede decir Freud que “el olvido de impresiones, escenas y

¹¹⁶² 1925, *BM*, BN 2810. «Ich ließ also die Unterbrechungen, die beim Wunderblock von außen her geschehen, durch die Diskontinuität der Innervationsströmung zustande kommen, und an Stelle einer wirklichen Kontaktaufhebung stand in meiner Annahme die periodisch eintretende Unerregbarkeit des Wahrnehmungssystems. Ich vermutete ferner, daß diese diskontinuierliche Arbeitsweise des Systems *W-Bw* der Entstehung der Zeitvorstellung zugrunde liegt» (GW 8).

¹¹⁶³ 1920, *MPP*, BN 2514. «Der Kranke kann von dem in ihm Verdrängten nicht alles erinnern, vielleicht gerade das Wesentliche nicht, und erwirbt so keine Überzeugung von der Richtigkeit der ihm mitgeteilten Konstruktion. Er ist vielmehr genötigt, das Verdrängte als gegenwärtiges Erlebnis zu *wiederholen*, anstatt es, wie der Arzt es lieber sähe, als ein Stück der Vergangenheit zu *erinnern*» (GW 16).

¹¹⁶⁴ El texto completo en alemán es el siguiente: «Hat man es in der Behandlung so weit gebracht, so kann man sagen, die frühere Neurose sei nun durch eine frische Übertragungsneurose ersetzt. Der Arzt hat sich bemüht, den Bereich dieser Übertragungsneurose möglichst einzuschränken, möglichst viel in die Erinnerung zu drängen und möglichst wenig zur Wiederholung zuzulassen. Das Verhältnis, das sich zwischen Erinnerung und Reproduktion herstellt, ist für jeden Fall ein anderes. In der Regel kann der Arzt dem Analysierten diese Phase der Kur nicht ersparen 5 er muß ihn ein gewisses Stück seines vergessenen Lebens wiedererleben lassen und hat dafür zu sorgen, daß ein Maß von Überlegenheit erhalten bleibt, kraft dessen die anscheinende Realität doch immer wieder als Spiegelung einer vergessenen Vergangenheit erkannt wird. Gelingt dies, so ist die Überzeugung des Kranken und der von ihr abhängige therapeutische Erfolg gewonnen» (*ibid.*, GW 17).

sucesos se reduce casi siempre a una ‘retención’ [*Absperrung*] de los mismos”¹¹⁶⁵. «El principio kantiano de que el tiempo y el espacio son dos formas necesarias de nuestro pensamiento, hoy puede ser sometido a discusión como consecuencia de ciertos descubrimientos psicoanalíticos. Hemos visto que los procesos anímicos inconscientes se hallan en sí “fuera del tiempo”. Esto quiere decir, en primer lugar, que no pueden ser ordenados temporalmente, que el tiempo no cambia nada en ellos y que no se les puede aplicar la idea de tiempo. Tales caracteres negativos aparecen con toda claridad al comparar los procesos anímicos inconscientes con los conscientes. Nuestra abstracta idea del tiempo parece más bien basada en el funcionamiento del sistema *P-Cc*. [perceptivo-consciente, del romance *Perzeption*, utilizado en biología] y correspondiente a una autopercepción del mismo»¹¹⁶⁶. Lo propio, en general, de los fenómenos inconscientes, es que en ellos no hay temporalidad constituida tal como la entiende el yo (el kantiano). El ello, que sería enteramente inconsciente, es por excelencia el lugar de lo a-temporal. Pero al mismo tiempo, esto no contradice el hecho de que el yo esté ocupado en gran parte por fenómenos de carácter inconsciente. Y entonces nos preguntamos: ¿significa esto que gran parte del yo estaría, por lo mismo, fuera del tiempo?

Pero en el yo no solo hay inconsciente, también hay preconscious y consciente; si queremos preservar la tesis de que la fórmula freudiana antes aludida remite a la introducción de lo reprimido y excluido de la temporalidad, al recuerdo y, así, su entrada en el tiempo –como pasado–, nos basta con formular que la temporalidad es lo propio del yo, a falta de decidir si esto es incompatible con lo inconsciente. Así, por ejemplo: ¿tiene sentido, como querríamos creer, formular una parte del sistema *Inc.* para la cual, por entrada en conjunción con la parte inconsciente del yo, cabe hablar de temporalidad? El yo y el *ello* quedarían definidos, respectivamente, en alusión a la temporalidad; no así tanto la diferencia entre los sistemas *Inc.-Cc*.

¹¹⁶⁵ 1914, *RRE*, BN 1683-4, GW 127.

¹¹⁶⁶ 1920, *MPP*, BN 2520. «Der Kant sehe Satz, daß Zeit und Raum notwendige Formen unseres Denkens sind, kann heute infolge gewisser psychoanalytischer Erkenntnisse einer Diskussion unterzogen werden. Wir haben erfahren, daß die unbewußten Seelenvorgänge an sich „zeitlos“ sind. Das heißt zunächst, daß sie nicht zeitlich geordnet werden, daß die Zeit nichts an ihnen verändert, daß man die Zeitvorstellung nicht an sie heranbringen kann. Es sind dies negative Charaktere, die man sich nur durch Vergleichung mit den bewußten seelischen Prozessen deutlich machen kann. Unsere abstrakte Zeitvorstellung scheint vielmehr durchaus von der Arbeitsweise des Systems *W-Bw* hergeholt zu sein und einer Selbstwahrnehmung derselben zu entsprechen» (GW 27-8).

Esta modificación de la teoría psicoanalítica –pues en *La interpretación de los sueños* se insiste en el carácter intemporal del inconsciente–, implicaría la posibilidad –no explícitamente prevista ni explicada por Freud– de entender que un sueño, por ejemplo, a menudo puede lamentarse implícitamente de algo ocurrido en calidad de pasado (la muerte de un ser querido, un abandono amoroso). Este tipo de fenómenos se caracterizan porque, aunque siguen viviéndose en presente (y al fin y al cabo, ¿qué no se vive en calidad de presente?), recuerdan o llevan implícita la marca de algo que ha sucedido, algo sin lo cual *nada de lo presente* (cómo los mismos deseos se realizan en el sueño) *tendría sentido*.

Lo que en la repetición queda de manifiesto es de esta suerte un *olvido* muy particular: del carácter de pasado mismo de lo contenido en ella, y por lo mismo de su condición de irreal, de no-real, de imposible. Es decir: lo que olvida el paciente no es tanto el suceso del trauma, por ahorrar en términos, sino el hecho mismo de que el suceso *ya ha pasado*, que ya nada se puede hacer con él, ni en él, ni desde él (“la obsesión de repetición hace vivir de nuevo”)¹¹⁶⁷; al menos no directamente (y ésta será la causa de que vaya a entrar en juego el “principio de realidad”, definido como rodeo displaciente hacia la “final consecución del placer”¹¹⁶⁸), que es como la estructura de la repetición lo trata de reproducir.

El yo tiene una misión respecto al inconsciente que lo atraviesa: definir la temporalidad. Por ejemplo, la formulación de Deleuze y Guattari ha entendido la fórmula “donde está el ello, debe advenir el yo”, bajo el arquetipo de extraer lo inconsciente y tornarlo consciente, pero Freud se manifiesta muy en contra de esta posible interpretación de su fórmula: «La resistencia procede en la cura de los mismos estratos y sistemas superiores de la vida psíquica que llevaron a cabo anteriormente la represión. Mas como los motivos de las resistencias y hasta estas mismas son –según nos demuestra la experiencia– inconscientes al principio de la cura, tenemos que modificar y perfeccionar

¹¹⁶⁷ *Op. cit.*, BN 2515, GW 18.

¹¹⁶⁸ «Bajo el influjo del instinto de conservación del *yo* queda sustituido el principio del placer por el *principio de realidad*, que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a alguna de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer ...» (*op. cit.*, BN 2509). «Unter dem Einflusse der Selbsterhaltungstrieb des Ichs wird es vom *Realitätsprinzip* abgelöst, welches, ohne die Absicht endlicher Lustgewinnung aufzugeben, doch den Aufschub der Befriedigung, den Verzicht auf mancherlei Möglichkeiten einer solchen und die zeitweilige Duldung der Unlust auf dem langen Umwege zur Lust fordert und durchsetzt» (GW 6).

un defecto de nuestro modo de expresarnos. Escaparemos a la falta de claridad oponiendo uno a otro, en lugar de lo consciente y lo inconsciente, el *yo coherente y el reprimido*. Mucha parte del *yo* es seguramente inconsciente, sobre todo aquella que puede denominarse el nódulo del *yo*, y de la cual sólo un escaso sector queda comprendido en lo que denominamos *preconsciente*. Tras de esta sustitución de una expresión puramente descriptiva por otra sistemática o dinámica, podemos decir que la resistencia del analizado parte de su *yo*, y entonces vemos en seguida que la compulsión de repetición debe atribuirse a lo reprimido inconsciente, material que no puede probablemente exteriorizarse hasta que la labor terapéutica hubiera debilitado la represión»¹¹⁶⁹.

O sea, que se formula la noción de “yo” como intento precisamente de eludir el problema de la ausencia de una barrera fija entre “lo consciente” y “lo inconsciente” en torno al fenómeno de la represión y del recuerdo de lo reprimido. «Para hallar más comprensible esta *obsesión de repetición (Wiederholungszwang)* que se manifiesta en el tratamiento psicoanalítico de los neuróticos, hay que liberarse ante todo del error que supone creer que en la lucha contra las resistencias se combate contra una resistencia de lo inconsciente. Lo inconsciente, esto es, lo reprimido, no presenta resistencia alguna a la labor curativa; no tiende por sí mismo a otra cosa que a abrirse paso hasta la conciencia o a hallar un exutorio por medio del acto real, venciendo la coerción a que se halla sometido»¹¹⁷⁰. El psicoanálisis deviene así el arte de no dejarse llevar por las primeras impresiones, o sea por los efectos de la sugestión. Ahí es donde entra en juego el valor de la resistencia: solo la eliminación de la resistencia marca el destino último de la cura

¹¹⁶⁹ *Op. cit.*, BN 2514-5. «Der Widerstand in der Kur geht von denselben höheren Schichten und Systemen des Seelenlebens aus, die seinerzeit die Verdrängung durchgeführt haben. Da aber die Motive der Widerstände, ja diese selbst erfahrungsgemäß in der Kur zunächst unbewußt sind, werden wir gemahnt, eine Unzweckmäßigkeit unserer Ausdrucksweise zu verbessern. Wir entgehen der Unklarheit, wenn wir nicht das Bewußte und das Unbewußte, sondern das zusammenhängende Ich und das Verdrängte in Gegensatz zueinander bringen. Vieles am Ich ist sicherlich selbst unbewußt, gerade das, was man den Kern des Ichs nennen darf nur einen geringen Teil davon decken wir mit dem Namen des Vorbewußten. Nach dieser Ersetzung einer bloß deskriptiven Ausdrucksweise durch eine systematische oder dynamische können wir sagen, der Widerstand der Analysierten gehe von ihrem Ich aus, und dann erfassen wir sofort, der Wiederholungszwang ist dem unbewußten Verdrängten zuzuschreiben. Er konnte sich wahrscheinlich nicht eher äußern, als bis die entgegenkommende Arbeit der Kur die Verdrängung gelockert hatte» (GW 17-8).

¹¹⁷⁰ *Op. cit.*, BN 2514. «Um diesen „Wiederholungszwang“, der sich während der psychoanalytischen Behandlung der Neurotiker äußert, begreiflicher zu finden, muß man sich vor allem von dem Irrtum frei machen, man habe es bei der Bekämpfung der Widerstände mit dem Widerstand des „Unbewußten“ zu tun. Das Unbewußte, das heißt das „Verdrängte“, leistet den Bemühungen der Kur überhaupt keinen Widerstand, es strebt ja selbst nichts anderes an, als gegen den auf ihm lastenden Druck zum Bewußtsein oder zur Abfuhr durch die reale Tat durchzudringen» (GW 17).

psicoanalítica, la que aspira a ser definitiva –a diferencia de la hipnótica, que se demostraba superficial en tanto los pacientes no tardaban en reincidir. La resistencia tiene además el papel metapsicológico de apuntar hacia el contenido reprimido, o sea inconsciente en el sentido estricto, el de la primera tópica. El descubrimiento de que en el yo también *actúan* elementos inconscientes, en lugar de ser por él recordados. Freud no eliminará nunca esta distinción, según la cual el sentido profundo del inconsciente viene delimitado por la represión y por las resistencias, consecuencia de la tendencia innata del yo a relacionarse con él. En último término, es la resistencia nombrada por el yo (que no conoce la naturaleza de lo que nombra) la que le revela al analista que el decir que allí “ocurre” apunta a la posición de su objeto: es decir *del* inconsciente.

Nombrar la resistencia no hace que desaparezca inmediatamente. Hace falta dejar tiempo al enfermo para conocer bien esta resistencia que él ignoraba, de “elaborarla” [*durcharbeiten*], vencerla y proseguir, a pesar de ella y obedeciendo la regla analítica fundamental, el trabajo empezado. Solamente una vez que se ha llegado a su fin, es cuando el analista y analizado, gracias a sus esfuerzos conjugados, llegan a descubrir las mociones pulsionales reprimidas que alimentan la resistencia ... [Este trabajo profundo = *durcharbeiten*] sobre las resistencias puede, constituir para el analizado, en la práctica, una tarea ardua y ser para el psicoanalista una prueba de paciencia. Por todas partes, en el trabajo analítico, ella es, no obstante, la que ejerce sobre los pacientes la mayor influencia modificadora, ella es también la que diferencia el tratamiento analítico de todos los géneros de tratamientos por sugestión¹¹⁷¹.

¹¹⁷¹ Fragmento de 1914, *RRE*, BN 1688, cit. en DENIS (2003: 81-2); cita completa: «daß das Benennen des Widerstandes nicht das unmittelbare Aufhören desselben zur Folge haben kann. Man muß dem Kranken die Zeit lassen, sich in den ihm unbekanntem Widerstand zu vertiefen, ihn durchzuarbeiten, ihn zu überwinden, indem er ihm zum Trotze die Arbeit nach der analytischen Grundregel fortsetzt. Erst auf der Höhe desselben findet man dann in gemeinsamer Arbeit mit dem Analysierten die verdrängten Triebregungen auf, welche den Widerstand speisen und von deren Existenz und Mächtigkeit sich der Patient durch solches Erleben überzeugt. Der Arzt hat dabei nichts anderes zu tun, als zuzuwarten und einen Ablauf zuzulassen, der nicht vermieden, auch nicht immer beschleunigt werden kann. Hält er an dieser Einsicht fest, so wird er sich oftmals die Täuschung, gescheitert zu sein, ersparen, wo er doch die Behandlung längs der richtigen Linie fortführt. Dieses Durcharbeiten der Widerstände mag in der Praxis zu einer beschwerlichen Aufgabe für den Analysierten und zu einer Geduldprobe für den Arzt werden. Es ist aber jenes Stück der Arbeit, welches die größte verändernde Einwirkung auf den Patienten hat und das die analytische Behandlung von jeder Suggestionsbeeinflussung unterscheidet» (GW 135-6).

P. Denis utiliza dos casos muy conocidos en el mundo psicoanalítico para ilustrar la naturaleza del cambio que se opera, *dentro* del método psicoanalítico, con posterioridad a *La interpretación de los sueños*; a saber: que pasa de centrarse en el vencimiento de las resistencias al trabajo sobre la transferencia. El método aplicado con Dora era todavía muy invasivo: Freud le pregunta, le comunica continuamente sus intuiciones. En cambio, con el *Hombre de las Ratas* ya se tratará de otra cosa: observamos cómo Freud se limita a permitir que hable y que sea él mismo quien llegue al descubrimiento de la verdad de sus síntomas.

En realidad esta modificación es más bien aparente, o superficial –y desde luego no tiene el calado de la transformación inicial que propició la *talking cure*. Es cierto que, con el tiempo, se va dando más importancia a la transferencia –esta es una afirmación que podríamos extender hasta el propio Lacan–, pero el objetivo sigue sin ser otro que el derrumbamiento de las *resistencias*. Se diría que el mismo afán por construir un método progresivamente más pasivo –desde la perspectiva del analista– es un elemento intrínseco al propio psicoanálisis. En cierto modo, el *progreso estriba en ver de qué manera puede hacer el analista para intervenir de forma cada vez menos “intrusiva” pero a la vez más eficaz*. Parafraseando a Denis, hoy se puede fijar el investigador en los momentos invasivos de su método, precisamente en razón de la normatividad que desarrolló el propio Freud; solo que esta surgió y fue afianzándose de manera progresiva. Se revela entonces por fin el juego de las transferencias. Y sin duda se vio influenciada por, y fue condición de, la dirección hacia la nueva tónica.

9.1.2. El yo y el inconsciente

Reconoceremos, pues, que lo *Inc.* no coincide con lo reprimido. Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido. También una parte del yo, cuya amplitud nos es imposible fijar, puede ser inconsciente, y lo es seguramente. Y este *Inc.* del yo no es latente en el sentido de lo *Prec.*, pues si lo fuera no podría ser activado sin hacerse consciente, y su atracción a la conciencia no opondría tan grandes dificultades. Viéndonos así obligados a admitir un tercer *Inc.* no reprimido, hemos de confesar que la inconsciencia pierde importancia a nuestros ojos, convirtiéndose en una cualidad de múltiples sentidos que no permite deducir las amplias y exclusivas conclusiones que esperábamos.¹¹⁷²

En una breve conferencia que leyó Freud con ocasión del 7º Congreso Psicoanalítico Internacional celebrado el 26 de septiembre en Berlín (*Observaciones sobre lo inconsciente*)¹¹⁷³, Freud¹¹⁷⁴ anuncia la existencia de un inconsciente “dinámico” en el yo, que en todo se comportaría como el inconsciente reprimido, es decir, desde el punto de vista de la clínica, aportando sus resistencias a la evolución favorable del proceso analítico. Las nuevas experiencias en este sentido venían a contradecir importantes aspectos, que hasta el momento se tenían por asentados en la teoría, en concreto la idea antigua, que databa de la propia *Interpretación de los sueños*, según la cual “una fuerza reprimida trataba de abrirse paso hacia la actividad pero era frenada por una fuerza represora”¹¹⁷⁵.

¹¹⁷² 1923, *YE*, BN 2704. «Wir erkennen, daß das *Ubw* nicht mit dem Verdrängten zusammenfällt; es bleibt richtig, daß alles Verdrängte *ubw* ist, aber nicht alles *Ubw* ist auch verdrängt. Auch ein Teil des Ichs, ein Gott weiß wie wichtiger Teil des Ichs, kann *ubw* sein, ist sicherlich *ubw*. Und dies *Ubw* des Ichs ist nicht latent im Sinne des *Vbw*, sonst dürfte es nicht aktiviert werden, ohne *bw* zu werden, und seine Bewußtmachung dürfte nicht so große Schwierigkeiten bereiten. Wenn wir uns so vor der Nötigung sehen, ein drittes, nicht verdrängtes *Ubw* aufzustellen, so müssen wir zugestehen, daß der Charakter des Unbewußtseins für uns an Bedeutung verliert. Er wird zu einer vieldeutigen Qualität, die nicht die weitgehenden und ausschließenden Folgerungen gestattet, für welche wir ihn gerne verwertet hätten» (GW 244-5).

¹¹⁷³ 1922, *OI*, BN 2660.

¹¹⁷⁴ Los editores de las *Obras Completas* de Amorrortu expresan sus reservas respecto a la autoría de este breve texto; sin embargo, hay que reconocer que su contenido es, por lo demás, coherente con la evolución del planteamiento freudiano, lo que justifica en gran medida el acuerdo generalizado al respecto en la comunidad científica.

¹¹⁷⁵ James Strachey, en su prólogo a 1924, *YE* para la *Standard Edition* (A 5).

Esto suponía que, “desde un punto de vista estructural, a un inconsciente se oponía un yo”¹¹⁷⁶. El yo es comprendido como el motor de esa acción, en la medida en que funciona como la barrera entre la fantasía (principio del placer) y el acto (principio de realidad). El inconsciente supone por principio la renuncia a la conciencia como acto fundante del conocimiento. La conciencia no funda, pues no es más que un escueto derivado de un sinfín de procesos inconscientes, de los que nunca puede aspirar a emanciparse. Siempre hay otro que habla a través de ella, precisamente en la medida en que ella no lo advierte. Ese es el tema que Freud que justifica el préstamo terminológico que Freud toma de Groddeck en la escritura de *El yo y el Ello*.

Este fue el primer descubrimiento que situó al mecanismo de la represión en el inicio, no tanto de la fundación del inconsciente, al que efectivamente señala, sino de la propia conciencia, que emerge de él: «tales representaciones no pueden ser conscientes porque cierta fuerza se resiste a ello ... Llamamos *represión* al estado en que ellas se encontraban antes de que se las hiciera consciente, y aseveramos que en curso del trabajo psicoanalítico sentimos como *resistencia* la fuerza que produjo y mantuvo a la represión»¹¹⁷⁷. La conciencia emerge del inconsciente, y no al revés, tal es lo que se constata y da su forma definitiva a la nueva tópica freudiana. Esta distinción entre represión y resistencia tiene como virtualidad la de incluir al propio médico en la dinámica (la resistencia como fuerza) del conflicto entre sistemas. La represión es una “circunstancia” (*Zustand*), de la que el analista entra a formar parte; y ello gracias, a su vez, a su circunstancia propia, que es la clínica: ella permite sacar a colación este juego de fuerzas. Lo que otrora se llamara “latente” se descubre en este punto como *dinámica* de la transferencia.

El nuevo apunte exige volver a comprender los viejos conceptos: el preconsciente queda entonces definido como ese inconsciente dinámico, vale decir descriptivo, lo latente pero no reprimido, mientras que la palabra “inconsciente”, en sentido estricto, debe guardarse a buen recaudo bajo los límites de su concepción sistémica. Pero entonces lo preconsciente señala a todos aquellos elementos que permiten al médico advertir el

¹¹⁷⁶ *Ibid.*

¹¹⁷⁷ BN 2702 (A 16). «daß solche Vorstellungen nicht bewußt sein können, weil eine gewisse Kraft sich dem widersetzt ... Den Zustand, in dem diese sich vor der Bewußtmachung befanden, heißen wir Verdrängung, und die Kraft, welche die *Verdrängung* herbeigeführt und aufrecht gehalten hat, behaupten wir während der analytischen Arbeit als *Widerstand* zu verspüren» (GW 240-1).

trasfondo inconsciente. Por eso lo define Freud como “inconsciente dinámico”¹¹⁷⁸ y poco después lo delimita como “manifestación fenoménica” (*Erscheinungs-*, vale decir “de apariencia”)¹¹⁷⁹, en un movimiento que tiende a equipararlo con el propio síntoma.

«Nos hemos formado la representación de una organización coherente de los procesos anímicos en una persona, y la llamamos su *yo*»¹¹⁸⁰. El yo no es más que una ilusión gramatical, del modo exacto en que lo define Nietzsche, y además fundada en ese “haz de percepciones” del que nos hablaba Hume. La tarea del análisis es ilustrada y hasta política en el sentido en que debe erradicar la ilusión prejuiciosa, ilusión del mismo tipo que atañe a la religión. Pero para fundar esta “imagen coherente” e ilusoria se debe extirpar también todo aquello que pueda provocar la imagen de la contradicción, de modo que la represión no es solo fundante, sino además el *leit motiv* de la animadversión filosófica: «Ahora bien, en el análisis, “eso” hecho a un lado por la represión se contrapone al yo, y se plantea la tarea de cancelar las resistencias que el yo exterioriza a ocuparse de lo reprimido»¹¹⁸¹.

Lo que rescata el psicoanalista es exactamente lo que rechaza el filósofo, precisamente en la intención de fundar debidamente su filosofía. Así, Freud se postula ante la filosofía, no tanto como el que rechaza, sino como el rechazado: «Para la mayoría de las personas de formación filosófica, la idea de algo psíquico que no sea también consciente es tan inconcebible que les parece absurda y desechable por mera aplicación de la lógica. Creo que esto se debe únicamente a que nunca han estudiado los pertinentes fenómenos de la hipnosis y del sueño, que —y prescindiendo por entero de lo patológico— imponen esa concepción»¹¹⁸².

¹¹⁷⁸ *Op. cit.*, BN 2702 (A17), GW 241.

¹¹⁷⁹ *Op. cit.*, BN 2703, GW 242.

¹¹⁸⁰ *Op. cit.*, BN (A 18). «Wir haben uns die Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person gebildet und heißen diese das *Ich* derselben» GW 243.

¹¹⁸¹ *Op. cit.*, BN 2704 (A 19). «Dies durch die Verdrängung Beseitigte stellt sich in der Analyse dem Ich gegenüber, und es wird der Analyse die Aufgabe gestellt, die Widerstände aufzuheben, die das Ich gegen die Beschäftigung mit dem Verdrängten äußert» GW 243-4.

¹¹⁸² *Op. cit.*, BN 2701-2 (A 15). «Den meisten philosophisch Gebildeten ist die Idee eines Psychischen, das nicht auch bewußt ist, so unfaßbar, daß sie ihnen absurd und durch bloße Logik abweisbar erscheint. Ich glaube, dies kommt nur daher, daß sie die betreffenden Phänomene der Hypnose und des Traumes, welche — vom Pathologischen ganz abgesehen — zu solcher Auffassung zwingen, nie studiert haben» (GW 239).

Ya de la concepción freudiana de la hipnosis procedía el carácter “normal” de esta psicología (capítulo 2). No se trata de algo que se deba a la enfermedad, es por el contrario un aspecto universal y universalizable del que, como tal, no puede escapar ninguna modalidad consciente del habla. “Normal” para Freud se refiere a la estructura que funda el desarrollo habitual de todo sujeto, más allá de sus especificidades, que son las que tienen que ver con lo patológico. “Normal”, en el sentido freudiano, quiere decir que aspira a lo “ontológico”.

“Inconsciente” es, ya solo desde el punto de visto dinámico (y cuánto más desde el estructural o sistémico), “todo aquello que no puede existir para que exista la filosofía, la existencia del inconsciente niega la existencia de la conciencia que funda la filosofía misma. Este inconsciente es en sí mismo “dolor” para aquel sujeto, la conciencia, que funda la filosofía; hasta el punto que, como veremos, el dolor mismo se establece como el contacto único posible entre ambos sistemas, conciencia e inconsciente.

Otra manera de desprestigiar la conciencia consiste en hacer hincapié en esta superficialidad: “ser consciente es, en primer lugar, una expresión puramente descriptiva”¹¹⁸³. No señala ningún sistema como tal, sino que se deja llevar por las ilusiones de lo percibido con cierta unidad y coherencia, siguiendo así la crítica de la conciencia de Hume. Pero cuando ahondamos en el asunto, cuando es un elemento externo, el médico, aquel a quien se le permite la operación de observar con cuidado, se descubre que la mayor parte de los procesos que actúan de un modo u otro en nuestra conciencia son en realidad inconscientes, por mucho que no queramos y, especialmente –y precisamente– en razón de que no queremos admitirlo, debido a ese vínculo íntimo que existe entre el inconsciente y la represión.

Después de revelársele el secreto de que lo inconsciente se dejaba ver en el propio yo, la reformulación freudiana no encontró una definición tan exhaustiva como la que había entre inconsciente y represión, de ahí que optara por aceptar la nueva nomenclatura que proponía Groddeck. Sí dejó claro que lo inconsciente no debe ser revelado en oposición a la conciencia, pues la conciencia es un fenómeno muy menor y muy secundario del aparato psíquico, mientras que lo inconsciente, al menos en su sentido descriptivo (donde se confunde con el funcionamiento del aparato preconscious), es la norma.

¹¹⁸³ *Op. cit.*, BN 2702 (*ibid.*), GW 240.

El resultado es una tópica de límites mucho más imprecisos, atravesada, de un lado, por un auténtico rechazo por parte de Freud del sistema consciente (que en ocasiones llega a parecer, incluso, vilipendiado) y, del otro, por la urgencia de nombrar aquello que, porque relega a lo reprimido en el inconsciente, no tiene base lingüística. La segunda tópica se deberá comprender como la demanda de la palabra en la que pueda encontrar su razón explicativa: «y aun si por sus sentimientos de displacer debiera colegir que actúa en él una resistencia, no sabe nombrarla ni indicarla. Y puesto que esa resistencia seguramente parte de su yo y es resorte de este, enfrentamos una situación imprevista»¹¹⁸⁴. “Inconsciente” es ahora todo aquello que en algún momento ha sido relegado del decir del yo, operación por lo tanto yoica pero, no por ello, consciente. Sí que volvemos, en cambio, al presupuesto catártico, desde el punto de vista del médico: vuelve a importar la adecuación de la palabra; o de otro modo: devolverle al sujeto el dominio sobre esa palabra en la que se dice lo inconsciente.

9.1.3. La palabra y la tópica

«Hemos hallado en el yo mismo algo que es también inconsciente, que se comporta exactamente como lo reprimido, vale decir, exterioriza efectos intensos sin devenir a su vez consciente, y se necesita de un trabajo particular para hacerlo consciente»¹¹⁸⁵. Freud redundante en explicar que lo manifiesto y lo yoico no son por sí mismos conscientes. Véase: *lo manifiesto* ha elevado el estatuto de lo inconsciente, pues el que lo dice no es capaz de ver las repercusiones de su decir (si lo fuera, no lo diría). Efectivamente, el decir no puede decir todo lo que dice, y lo que a través de él se manifiesta no es solamente inconsciente en su sentido dinámico sino epistémico, o sea que tiene que ver o corresponde a lo que no se quiere o puede o debe ser dicho. Tiene que existir una *represión* que impide al individuo que “vea” en aquello que dice, al tiempo despliega su decir en la repetición que le hace decir lo que dice. El discurso dice en la medida en que

¹¹⁸⁴ *Op. cit.*, BN 2704 (A 19). «wenn er aus seinen Unlustgefühlen erraten sollte, daß jetzt ein Widerstand in ihm wirkt, so weiß er ihn nicht zu benennen und anzugeben. Da aber dieser Widerstand sicherlich von seinem Ich ausgeht und diesem angehört, so stehen wir vor einer unvorhergesehenen Situation» (GW 244).

¹¹⁸⁵ *Ibid.* «Wir haben im Ich selbst etwas gefunden, was auch unbewußt ist, sich gerade so benimmt wie das Verdrängte, das heißt starke Wirkungen äußert, ohne selbst bewußt zu werden, und zu dessen Bewußtmachung es einer besonderen Arbeit bedarf» (GW 244).

el decir oculta, lo que nos remite a la cita de *Aurora*: “no hay mejor manera de esconder algo que no dejar de hablar de ello”¹¹⁸⁶.

Tenemos dos operaciones en el decir que se manifiestan unitariamente en el yo, pues ambas provienen de él. La antigua oposición entre inconsciente y conciencia se nos queda corta, y ahora «Nuestra intelección de las constelaciones estructurales de la vida anímica nos obliga a sustituir esa oposición por otra: la oposición entre el yo coherente y lo reprimido escindido de él»¹¹⁸⁷. De donde también el nuevo matiz: todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es necesariamente reprimido, ya que se deja ver en esta operación del mostrar que todavía debe ser dilucidada pero exige que al menos expliquemos por qué, desde el punto de vista metapsicológico, no coincide con el material que sucumbe a la represión: «Y esto *Icc* del yo no es latente en el sentido de lo *Prcc*, pues si así fuera no podría ser activado sin devenir *cc*»¹¹⁸⁸. En el hablar se “activan” determinados efectos del decir, o, como nosotros podríamos traducirlo, “se repiten”... en su propia estructura inconsciente.

Según la anterior lógica freudiana, el preconsciente servía de conexión entre los sistemas consciente e inconsciente, en la medida en que en él se le da una palabra a la representación, a través de la cual comienza el proceso concienciador-analítico: «Puesto que nos vemos así constreñidos a estatuir un tercer *Icc*, no reprimido, debemos admitir que el carácter de la inconsciencia [*Unbewußtsein*] pierde significatividad para nosotros»¹¹⁸⁹. Lo que se descubre ahora no tiene palabra pero se dice en el lenguaje, se ha revelado de otra manera. Es lo que ocurre en general con la transferencia: la cosa “está ahí”, se dice aunque no se pronuncia, y por lo tanto es inconsciente en un sentido dinámico que no coincide con la función del preconsciente y produce la resistencia a pesar de no ser, estrictamente hablando, reprimido. Este es el conjunto de fenómenos que Lacan ha analizado bajo el fenómeno de la forclusión.

¹¹⁸⁶ En paráfrasis.

¹¹⁸⁷ *Ibid.* «Wir müssen für diesen Gegensatz aus unserer Einsicht in die strukturellen Verhältnisse des Seelenlebens einen anderen einsetzen: den zwischen dem zusammenhängenden Ich und dem von ihm abgespaltenen Verdrängten» (*ibid.*).

¹¹⁸⁸ *Ibid.* «Und dies *Ubw* des Ichs ist nicht latent im Sinne des *Vbw*, sonst dürfte es nicht aktiviert werden, ohne *bw* zu werden» (*ibid.*).

¹¹⁸⁹ *Ibid.* (A 19-20). «Wenn wir uns so vor der Nötigung sehen, ein drittes, nicht verdrängtes *Ubw* aufzustellen, so müssen wir zugestehen, daß der Charakter des *Unbewußtseins* für uns an Bedeutung verliert» (GW 244-5).

En cierto modo, supone la elevación de lo inconsciente al estatuto de “síntoma”. En cierta ocasión dice de la conciencia, con desprecio, que no es más que un “síntoma” de la conciencia. Aquí la palabra tiene el sentido de ser un producto secundario, pero también dice otra cosa: “síntoma” es inconsciente en tanto que “formación del inconsciente”. Lo mismo que hemos dicho que las fases prevalecen “como yuxtapuestas” en su sucesión (como se veía en el problema de la homosexualidad)¹¹⁹⁰, lo mismo ocurre en el proceso transferencial mismo mediante el que el inconsciente se eleva. La conciencia es una función sintomática porque es una más de las innumerables producciones inconscientes que componen la concepción –cada vez más extensa– del psiquismo freudiano. No es lo mismo decir “yo” que ser consciente de que se dice “yo”.

“Todo nuestro saber está ligado siempre a la conciencia”¹¹⁹¹, de modo que solo podemos saber de lo inconsciente “haciéndolo consciente”, es decir, llevándolo a la superficie en la que Freud supone que se sitúa, literalmente, el aparato psíquico de la conciencia. No hay que olvidar que desde los tiempos del *Proyecto* todo tiene que ver con un juego de desplazamientos entre representaciones que se despiertan cuando son catectizadas las correspondientes neuronas. En *Lo inconsciente* (1915) vuelve a definir el preconscious como lugar de la conexión del inconsciente con “representaciones-palabra” (*Wortvorstellungen*), que son “restos mnémicos” (*Erinnerungsreste*), es decir, que «solo puede devenir consciente lo que ya una vez fue percepción cc; y, exceptuados los sentimientos, lo que desde adentro quiere devenir consciente tiene que intentar trasponerse en percepciones exteriores. Esto se vuelve posible por medio de las huellas mnémicas (*Erinnerungsspuren*)»¹¹⁹². Explicamos este proceso más en detalle al tratar la temática del deseo en el *Proyecto*: el deseo mismo no es en su origen más que el recuerdo, o por mejor decir, la repetición de una percepción asociada a un estado de carencia: «el recuerdo, aun el más vívido, se diferencia siempre de la alucinación, así como de la percepción externa»¹¹⁹³; alucinación que, en cambio, “no es diferenciable de la

¹¹⁹⁰ Cf. *supra*, p. 373.

¹¹⁹¹ *Op. cit.*, BN 2705 (A 21), GW 246.

¹¹⁹² *Ibid.* (A 22). «bewußt werden kann nur das, was schon einmal *bw* Wahrnehmung war, und was außer Gefühlen von innen her bewußt werden will, muß versuchen, sich in äußere Wahrnehmungen umzusetzen. Dies wird mittels der Erinnerungsspuren möglich» (GW 247).

¹¹⁹³ *Ibid.* «daß die lebhafteste Erinnerung immer noch von der Halluzination wie von der äußeren Wahrnehmung unterschieden wird» (GW 248).

percepción”. En este sentido, originalmente, la conciencia sería anterior al inconsciente. O sería así si no fuera el caso de que hablamos de sistema. Lo que este texto dice, simplemente, es que todo lo que es susceptible de conocimiento en el inconsciente (se entiende que por el psicoanalista) es aquello que en algún momento fue percibido.

Entonces todo lo que existe en el inconsciente tiene que ver con estas percepciones, y si puede llegar a la conciencia es porque también en él son almacenados ciertos “restos de palabra” (*Wortreste*, que “provienen, en lo esencial, de percepciones acústicas”)¹¹⁹⁴, que precisamente anudan la palabra a la representación para conformar la *Wortvorstellung*. De hecho, tal como la escucha el psicoanalista: «La palabra es entonces, propiamente, el resto mnémico de la palabra oída»¹¹⁹⁵. Esta palabra-resto posibilita el carácter concienciable del inconsciente, lo que no debe confundirse, creemos, con una definición lingüística del inconsciente como aparato sistémico, pues si Freud reconoce que «Por tanto, el pensar en imágenes [y sin palabras, del modo como se podía vivir durante el trance hipnótico] es solo un muy imperfecto devenir-consciente», no es menos cierto que en seguida apostilla: «Además, de algún modo está más próximo a los procesos inconscientes que el pensar en palabras»¹¹⁹⁶.

Lo propio del inconsciente no es, pues, tanto su estructura lingüística, al menos no así dicha, sino de representación. Así llegamos a una fórmula más precisa del inconsciente que su referencia anterior –la que se fundaba en la represión–, a la que sin embargo no sustituye: inconsciente es todo aquello que repite, por oposición al recuerdo y con la percepción-alucinación como paradigma, y este modelo es el que permite “sacar” el inconsciente y llevarlo a la relación clínica a través del concepto de la transferencia. El problema será ver de qué modo se relaciona este modelo con la represión. Lo comprenderemos en seguida.

Ahora la transferencia ha sustituido al preconscious de *La interpretación de los sueños*. La propia palabra-percepción guarda como resto algo que, sin embargo, es del orden de lo pronunciable. El guión (-) le hace un favor a la lengua española y otras romances que no existe en el original alemán (*Wortvorstellung*, representación *de* palabra,

¹¹⁹⁴ *Op. cit.*, BN 2706 (A 22), GW 248.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*

¹¹⁹⁶ *Ibid.* Cita completa: «Das Denken in Bildern ist also ein nur sehr unvollkommenes Bewußtwerden. Es steht auch irgendwie den unbewußten Vorgängen näher als das Denken in Worten und ist unzweifelhaft onto- wie phylogenetisch älter als dieses» (*ibid.*).

en rigor). Por eso Freud la sitúa en el espacio de lo que había venido llamando preconsciente, y no duda en señalarlo, además, como el foco del *trabajo* del analista:

Si tal es el camino por el cual algo en sí inconsciente deviene preconsciente, la pregunta por el modo en que podemos hacer (pre)consciente algo reprimido ha de responderse: restableciendo, mediante el trabajo analítico, aquellos eslabones intermedios *pcc*. Por consiguiente, la conciencia permanece en su lugar, pero tampoco el *Icc* ha trepado, por así decir, hasta la *Cc*.¹¹⁹⁷

Se encuentra así la función “hermenéutica” de la primera tópica, que justifica su vinculación a *La interpretación de los sueños*. La primera tópica es heurística, y habla de la secuencia de procesos que componen la representación, mientras que la segunda será descriptiva o fenomenológica, y habla de los personajes que intervienen en el drama: «para atraer a la *Cc* la representación *icc* es preciso procurarle eslabones de conexión, lo cual no tiene lugar para las sensaciones, que se transmiten directamente hacia delante. Con otras palabras: la diferencia entre *Cc* y *Pc* carece de sentido para las sensaciones; aquí falta lo *Pc*, las sensaciones son o bien conscientes o bien inconscientes. Y aun cuando se ligen a representaciones-palabra, no deben a estas su devenir-consciente (*ihr Bewußtwerden*), sino que devienen tales de manera directa»¹¹⁹⁸. Lo *preconsciente* de *La interpretación de los sueños* ha culminado su conversión en la *transferencia* descubierta tras el “caso Dora” (1913) y que en el mismo lugar propone Freud como el principal foco de atención del trabajo del analista. Viene así a cumplir o cerrar una teleología que Freud había establecido al definir el proceso correspondiente a esta tercera instancia o instancia intermedia (*Pc*), y que su autor había denominado con justicia “transferencia de las representaciones reprimidas”; una noción que había pasado completamente desapercibida pero que a partir de ahora cobra todo su sentido. La segunda tópica habla del *Bewußtsein*

¹¹⁹⁷ *Ibid.* (A 23). «Wenn also, um zu unserem Argument zurückzukehren, dies der Weg ist, wie etwas an sich Unbewußtes vorbewußt wird, so ist die Frage, wie machen wir etwas Verdrängtes (vor)bewußt, zu beantworten: indem wir solche *vbw* Mittelglieder durch die analytische Arbeit herstellen. Das Bewußtsein verbleibt also an seiner Stelle, aber auch das *Ubw* ist nicht etwa zum *Bw* aufgestiegen» (GW 249).

¹¹⁹⁸ 1923, *YE*, BN 2707 (A 24-5). «nämlich, daß für die *ubw* Vorstellung erst Verbindungsglieder geschaffen werden müssen, um sie zum *Bw* zu bringen, während dies für die Empfindungen, die sich direkt fortleiten, entfällt. Mit anderen Worten: die Unterscheidung von *Bw* und *Vbw* hat für die Empfindungen keinen Sinn, das *Vbw* fällt hier aus, Empfindungen sind entweder bewußt oder unbewußt. Auch wenn sie an Wort Vorstellungen gebunden werden, danken sie nicht diesen ihr Bewußtwerden, sondern sie werden es direkt» (GW 250).

o no de las ideas; la primera hablaba de su *Bewußtwerden*. Pero ambas deben permanecer yuxtapuestas, del mismo modo en que en la interpretación psicoanalítica eran comprendidos los diversos elementos de la elaboración del sueño.

Es verdad que la palabra se sigue afirmando como lo esencial de la tarea del psicoanalista: «El papel de las representaciones-palabra se vuelve ahora enteramente claro. Por su mediación, los procesos internos de pensamiento son convertidos en percepciones. Es como si hubiera quedado evidenciada la proposición: “Todo saber proviene de la percepción externa”»¹¹⁹⁹. La palabra representa en sí misma la posibilidad de empoderamiento, de la que en seguida nos serviremos para definir al propio yo, o mejor, a su papel en la clínica. Recordemos para ello primeramente el *leit motiv* de este ensayo: el yo es, más allá de cualquier otra cosa, “además, inconsciente” (*aber auch ... unbewußt*)¹²⁰⁰. Este descubrimiento ha obligado a Freud a aceptar las tesis de Groddeck acerca de una parte eminentemente pasiva en el yo: “somos vividos por poderes ignotos, ingobernables”¹²⁰¹; Groddeck, apoyándose en Nietzsche, lo ha llamado “ello”, y Freud hace notar que “se comporta como *icc*”.

Tras la asunción de la palabra de Nietzsche, el yo se convierte en sujeto pasivo, y su tarea, en consecuencia, va a ser la del empoderamiento. La cura no será ahora sino el espacio donde este debe tener lugar.

¹¹⁹⁹ *Ibid.* (A. 25). «Die Rolle der Wortvorstellungen wird nun vollends klar. Durch ihre Vermittlung werden die inneren Denkvorgänge zu Wahrnehmungen gemacht. Es ist, als sollte der Satz erwiesen werden: alles Wissen stammt aus der äußeren Wahrnehmung. Bei einer Überbesetzung des Denkens werden die Gedanken wirklich — wie von außen — wahrgenommen und darum für wahr gehalten» (*ibid.*).

¹²⁰⁰ *Ibid.*, GW 251.

¹²⁰¹ GRODDECK (1923: 351).

9.2. Consideración evolutiva del sujeto freudiano

9.2.1. La introducción al narcisismo

El término “narcisismo” fue propuesto en 1899 por Paul Näcke “para designar aquellos casos en los que el individuo toma como objeto sexual su propio cuerpo”. El narcisismo entra en el apartado de las *perversiones*; aunque en realidad lo había utilizado ya Havelock Ellis en 1898 en un sentido similar. El ensayo de Otto Rank (1911) sobre el narcisismo femenino sí recoge la mención a Ellis (En nota de J. N. se nos informa de que más tarde, en 1920: *Tres ensayos para una teoría sexual*, en nota, Freud se corrige y sitúa como introductor del término a Havelock Ellis, en 1898). Se aprecia, pues, una tendencia general de los conceptos freudianos, ya establecida, que consiste en comenzar la indagación de lo patológico como campo de una psicología normal; en este caso, el proceso viene condicionado por la original concepción “perversa” del narcisismo y su vuelta a una condición normativa, que sirve de base a la constitución de la personalidad: «En este sentido, el narcisismo no sería ya una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo del instinto de conservación; egoísmo que atribuimos justificadamente, en cierta medida, a todo ser vivo»¹²⁰². Esta remisión a la enfermedad es hasta tal punto importante, que, como veremos, Freud rechazará algunas de las aportaciones de Jung y Adler arguyendo, precisamente, que no servían para clarificar fenómenos patológicos específicos.

Pues no hay que olvidar que Freud desarrolla sus tesis sobre el narcisismo originario en la disputa con sus opositores Adler y Jung¹²⁰³, especialmente contra la desexualización y la introversión de la libido de Jung para explicar las parafrenias: “La libido sustraída al

¹²⁰² 1914, *IN*, BN 2017. «Narzißmus in diesem Sinne wäre keine Perversion, sondern die libidinöse Ergänzung zum Egoismus des Selbsterhaltungstriebes, von dem jedem Lebewesen mit Recht ein Stück zugeschrieben wird» (GW 138-9).

¹²⁰³ 1914, *HMP*.

mundo exterior ha sido aportada al *yo*, surgiendo así un estado al que podemos dar el nombre de *narcisismo*¹²⁰⁴. La pulsión freudiana lucha contra el monismo junguiano al tiempo que acepta en la libido una suerte de “fuente original” de la pulsión, que solo de manera secundaria se escindiría entre libido yoica y libido objetal; solo que Freud no considerará esta escisión accidental sino como el despliegue de las fuerzas míticas. Jung pretende que la teoría de la libido no explicaba nada en el terreno de las psicosis, y sí solo en el de las neurosis. “Yo no expresé semejante renuncia a la teoría de la libido”, asevera Freud. Se refiere a un trabajo de Ferenczi de 1913: *Critica de “Metamorfosis y símbolos de la libido” de Jung*¹²⁰⁵. Su objetivo en este sentido es el de preservar el alcance etiológico de la sexualidad frente a las amenazas de la suerte de revisión simbolicista que, curiosamente, suele caracterizar a las propuestas de sus desertores.

El yo había sido “primero invocado”, que no descrito, “como un todo con contornos imprecisos”. La gran dualidad, ya característica de la teoría freudiana, se establece por primera vez en este texto entre la libido (energía sexual) y los instintos del yo (destinados a la conservación), ayudándose de la noción de “carga de objeto” (que a su vez caracteriza a la libido). Pero a partir de la reestructuración de la metapsicología en torno a la noción de “pulsión”, el yo acabará por ser “descrito de forma compuesta”¹²⁰⁶. De este modo, la pulsión completa el giro subjetivador de la indagación freudiana. El narcisismo, en la formación del yo, nos hablaría, con Lacan, de la “captación” por parte del sujeto de la imagen de un “otro” que es el propio yo, en el que se depositan las catexis libidinosas como objeto de amor; un yo “objetivado”.

Es el primer paso para concebir el narcisismo, no como un estado patológico, sino como una *fase* del desarrollo del psiquismo; en palabras de Freud: “el complemento libidinoso del egoísmo del instinto de conservación”, cuya importancia consiste en que posibilita, desde el punto de vista de la metapsicología, que exista un tal “egoísmo de conservación” del yo; este tiene a su vez un carácter fundamental, sobre todo en esta época en la que Freud no consideraba aún la existencia de un *dualismo pulsional* como tal, que no se materializará sino seis años más tarde, en *Más allá del principio del placer*.

¹²⁰⁴ 1914, *IV*, BN 2018. «Die der Außenwelt entzogene Libido ist dem Ich zugeführt worden, so daß ein Verhalten entstand, welches wir Narzißmus heißen können» (GW 140).

¹²⁰⁵ FERENCZI (1913) y JUNG (1913), respectivamente.

¹²⁰⁶ DENIS (2003: 53).

En rigor, el término “narcisismo” ya había sido usado con anterioridad al ensayo de 1914. En una reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena de 1909, Freud lo mencionó como “un estadio intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto”¹²⁰⁷. Con tal sentido es usado de nuevo en 1910 para explicar la elección de objeto de los homosexuales, que parten de “sí mismos como objetos sexuales”¹²⁰⁸. Este concepto del narcisismo como “fase intermedia” lo utiliza también para explicar el caso Schreber (1911), donde «El sujeto comienza tomándose a sí mismo, a su propio cuerpo, como el objeto de amor»¹²⁰⁹. De todo ello ya podía entreverse la necesidad de distinguirlo de la libido como tal y la posterior presunción de un principio pulsional paralelo, pero no equivalente, que culminará en la oposición entre eros y pulsión de muerte.

Cabe entender, pues, que la “introducción” al narcisismo tenía más bien el objeto de introducir en la teoría psicoanalítica un elemento que en realidad venía siendo utilizado desde hacía años y con el que sus propios discípulos estaban ya familiarizados. Era, pues, una “presentación en sociedad”. De hecho, es una sugerencia de O. Rank (1912) que “también en la evolución sexual regular del individuo, se dan ciertas localizaciones narcisistas de la libido”. A partir de aquí, y sobre todo valiéndose del análisis de la esquizofrenia, Freud dibuja una situación donde el narcisismo es entendido como una operación de “retorno” de la libido depositada en los objetos exteriores. Esta lectura habría podido servir para rehuir la noción de un narcisismo primario, en la medida en que redujéramos este comportamiento a una consecuencia del funcionamiento normal de la libido. Pero, por el contrario, Freud muestra especial interés en retener el valor “normal” de una noción que, a la postre, ha de servir para fundar al propio “yo”:

... circunstancia que nos lleva a considerar el narcisismo engendrado por el arrastrar a sí catexias objetales, como un narcisismo secundario, superimpuestas a un narcisismo primario encubierto por diversas influencias.¹²¹⁰

¹²⁰⁷ Prólogo de Strachey a 1914, *IN*, SE. Hay traducción en la edición de Amorrortu.

¹²⁰⁸ 1905, *TETS*, BN 821, n. 2, GW 44; cit. LAPLANCHE & PONTALIS (1967), “Narcisismo”.

¹²⁰⁹ 1911, *CS*, BN 683-4, GW 296-7; cit. LAPLANCHE & PONTALIS (1967).

¹²¹⁰ 1914, *IN*, BN 2018. «Somit werden wir dazu geführt, den Narzißmus, der durch Einbeziehung der Objektbesetzungen entsteht, als einen sekundären aufzufassen, welcher sich über einen primären, durch mannigfache Einflüsse verdunkelten, aufbaut» (GW 140).

9.2.2. Configuración narcisista del yo

La noción evolutiva del narcisismo, como fase, deja lugar a una concepción estructural, en la que se produce un “estancamiento de la libido, que ninguna catexia de objeto permite sobrepasar completamente”¹²¹¹. Retoma así el tema que Karl Abraham había introducido” en 1908 para describir la “característica psicosexual de la demencia precoz”¹²¹², la principal de las cuales era “el retorno del paciente al narcisismo”. Freud va a hacer suyas estas nociones, pero añade la idea de que “el yo no existe desde un principio como unidad y que, para constituirse, exige una nueva acción psíquica”¹²¹³. Lo que permite distinguir entre un estado en el que las pulsiones se satisfacen “de forma anárquica” y otro en el que el yo es el objeto de todas las expresiones psíquicas de amor. Y a partir de ella, “nos veremos inducidos a hacer coincidir el predominio del narcisismo infantil con los momentos formadores del yo”¹²¹⁴.

La hipótesis de que el narcisismo es una fase intermedia entre el autoerotismo y el amor objetal tiene la ventaja de conservar la referencia única a los impulsos libidinosos, correlato del principio del placer y de la realización de deseos. Sin embargo, no será esta la tesis fundamental del ensayo. En cambio, lo que trae como consecuencia es la división entre libido del yo y libido objetal. No queda claro qué tipo de coexistencia debe esta dualidad a la distinción entre instintos del yo e instintos sexuales, si la sustituye o es un mero correlato de la misma. Aunque la reducción de la pulsión yoica queda caracterizada como libido, la dualidad anterior parecería superada. Pero lo cierto es que ambas se ven forzadas a convivir en la medida en que el yo deviene fuente de los instintos agresivos, que recuperan el tema del “hambre y amor” schilleriano y abocarán finalmente a la dualidad pulsional vida-muerte, donde a la muerte, por su vínculo con la agresividad, le son en principio asignada las primeras tareas de conservación del yo. Así lo explicará en *El Malestar...: esta división “me fue impuesta por el análisis de las neurosis puras de transferencia (histeria y neurosis obsesiva)”*. Pero también en la *Introducción al*

¹²¹¹ LAPLANCHE & PONTALIS (1967).

¹²¹² ABRAHAM (1908).

¹²¹³ LAPLANCHE & PONTALIS (1967).

¹²¹⁴ *Ibid.*

narcisismo, reproduce las “dos categorías fundamentales: hambre y amor”¹²¹⁵, relacionadas con la *doble existencia del individuo*: “como fin en sí mismo”: a esto corresponden los instintos del yo; “y como eslabón”, o sea como miembro de la especie: a esto corresponde la libido objetal, puesta al servicio de la reproducción. Con todo, le parece que la separación en dos tipos de instintos “no tiene sino una mínima base psicológica y se apoya más bien en un fundamento biológico”; precisamente el mismo sobre el que se construirá la mitología de *Más allá del principio del placer*¹²¹⁶.

Por lo tanto, parece del todo cabal la sorpresa que Freud expresará años más tarde, cuando se pregunte cómo pudo “ignorar” la dualidad pulsional (*El malestar en la cultura*) que se hace patente en el ensayo sobre *El narcisismo*. Sin embargo, aunque ya menciona dos tipos diferenciados de pulsión, el erotismo y la conservación, es verdad que la secuencia evolutiva del individuo se sigue supeditando a una trama determinada por la situación pre-yoica de las pulsiones eróticas. Aun así podemos destacar que, a partir de este punto, el yo se alza como institución marcada por la fragmentación fundamental entre el amor a sí mismo (conservación) y la libido de objeto (erotismo). El narcisismo ya no tiene nada que ver con aquella perversión de la que hablaba H. Ellis.

Además: es cierto que el dualismo pulsional estaba ya aquí, y no solo en germen, sino de forma efectiva. Pero la cuestión definitoria es que *no se lo había relacionado con la agresividad*, condición fundante de la comprensión freudiana más acabada del sujeto¹²¹⁷. Por otra parte, se refiera expresamente a la doble existencia del individuo, en tanto que “el individuo es fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad” remite sin duda a las tesis de Schopenhauer, de las que *Más allá...* será una continuación. Pero aquí la tarea está definida de un modo muy particular: la de partir de lo patológico para extraer conclusiones de cara a una “psicología del yo” (*Ichpsychologie*), o por decirlo con más claridad –pues corremos el riesgo de confundir a Freud con su revisión behaviorista–, la constatación de que “La separación de las pulsiones sexuales respecto de las yoicas no haría sino reflejar esta función doble del individuo”; es decir: su existencia “para sí”, y su existencia “para ello” (con Schopenhauer: para la especie).

¹²¹⁵ 1914, *IN*, BN 2020, GW 143.

¹²¹⁶ *Cf. supra*, epígrafe sobre Derrida (p. 448 ss.).

¹²¹⁷ *Cf. supra*, epígrafe 7.2.3 (pp. 424-431).

Es la misma trama argumental que recoge la “protesta masculina” de Adler, concepto que sin embargo adolece de la eficacia patológica en la conformación de muchos casos de neurosis. Lo que no ejerce un efecto patógeno, para el psicoanálisis, no existe. “Enferma, luego existe”. El “complejo de la castración”, definido como “miedo a la pérdida del pene en el niño y envidia del pene en la niña”, se convierte en una fase ineludible en la formación de la personalidad. Toma así finalmente el sentido que tiene plenamente para Lacan como fundación de la subjetividad en la carencia de ser. Ejemplifica la forma en que se anudará, vale decir se estructurará, la relación de esas tendencias pulsionales que anteriormente, durante el narcisismo primario, actuaban de manera inseparable. La participación del amor en la formación del individuo se instituye en el paso a través del complejo de castración. Desde el punto de vista de la historia del sujeto, la enfermedad no hace sino poner de manifiesto la secuencia de su producción.

Cabe preguntarse por qué, según E. Jones, estaba Freud tan “insatisfecho con el resultado” de esta obra¹²¹⁸. Ciertamente, deja una impresión más ensayística que la de obras anteriores del mismo autor, pero también es verdad que el “vuelo” especulativo se convierte pronto en una característica de la nueva temática. El 16 de marzo escribió a Abraham que “El ‘narcisismo’ fue un parto difícil y presenta todas las deformaciones consiguientes”¹²¹⁹. No por ello dejó de cuidar al niño: las ideas que inicia aquí se prosiguen en seguida en *Duelo y melancolía* (1917). Pero sobre todo, a partir de ellas tiene sentido hablar de un “narcisismo primario y normal”, es decir, de una situación anterior a la de la constitución actual del psiquismo que, al mismo tiempo, la funda; momento en el que el narcisismo puede elevarse, por fin, como piedra angular de la reflexión freudiana sobre el sujeto y la subjetividad.

¹²¹⁸ JONES (1961: I, 340).

¹²¹⁹ 1965, *CFA*, 235.

9.2.3. La libido objetal y la relación con el mundo

“La libido y el interés del yo tienen aquí un destino común y vuelven a hacerse indiferenciables”¹²²⁰. Habría, pues, una fase caracterizada por esta “indiferenciabilidad”, o sea porque aparecen confusamente mezclados la libido y el interés del yo en el narcisismo. Al hacerlo primario, o sea primitivo, se puede entender mejor la tendencia a la recuperación de esa fase original, con lo que la propia elección de que el narcisismo sea primario y no secundario, se está avanzando a una de las importantes repercusiones de lo que, lo vimos ya (capítulo 6) en el futuro será nombrado como pulsión de muerte.

De este modo, lo que revela la enfermedad esquizofrénica es del orden de una “retracción narcisista de las posiciones de la libido”, es decir, el mismo fenómeno que nos hace pensar en “el deseo único y exclusivo de dormir”. De hecho el “egoísmo” característico del sueño puede considerarse, a la luz de esta comparación, como el paradigma freudiano del narcisismo. Ya Ferenczi había observado cómo los pacientes de fuertes dolores llegan a “olvidar” su interés por el mundo. Algo similar le ocurre al hipocondríaco, que retira “interés y libido” del mundo exterior para depositarlos en el órgano producto de sus preocupaciones. La razón de que la erogenización de la zona afectada sea sentida como dolor se explica por la concepción de que no hay diferencia cualitativa entre placer y displacer, sino cuantitativa; es decir, el displacer corresponde a un “exceso de tensión”, mientras que el modelo de todos los placeres es, en consecuencia, la descarga. Pero tal ha sido todo el tiempo la función del aparato anímico¹²²¹. La teoría del narcisismo sigue prestando su servicio al principio del placer.

“Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vividas en relación con funciones vitales destinadas a la conservación”¹²²². Lo primario son los instintos del yo. A esta satisfacción aparecen vinculados también los primeros objetos eróticos (la madre para la alimentación, el padre para la protección), con la que mantienen una relación de “tipo de apoyo” (*Anlehnungstypus*). Las pulsiones sexuales se “apuntalan” (*sich*

¹²²⁰ 1914, *IV*, BN 2022. «Libido und Ichinteresse haben dabei das gleiche Schicksal und sind wiederum voneinander nicht unterscheidbar» (GW 149).

¹²²¹ *Op. cit.*, BN 2022-3, GW 152.

¹²²² *Op. cit.*, BN 2025. «Die ersten autoerotischen sexuellen Befriedigungen werden im Anschluß an lebenswichtige, der Selbsterhaltung dienende Funktionen erlebt» (GW 153).

anlehn) en la propia satisfacción de las pulsiones yoicas. Ello es así porque, históricamente, las primeras pulsiones que satisface el niño son las relacionadas con la nutrición. Para ello se acuerda de unos versos de Heine en los que se explica por qué la libido narcisista acude a depositarse en los objetos¹²²³. El objetivo es *recuperar* el narcisismo originario. En el contexto del *principio del placer* (según el cual el displacer = incremento de tensión)¹²²⁴, la enfermedad nerviosa debe ser comprendida como un proceso curativo, y ello de forma paradigmática, pues de esta proposición depende la reducción de la psicopatología a la psicología normal. Pero además trae consigo una segunda repercusión: pues de este modo, la función del sujeto no podrá ser otra que la de su *recuperación*, vale decir: Freud nos habla de un sujeto cuya actividad continua consiste en la convalecencia. Aun antes de que Freud introduzca en su exposición toda referencia al complejo de castración y la envidia de pene, el sujeto es distinguido por su ser carente —o encuentra su ser en esta carencia, como gustaría de decirlo Lacan.

Más adelante se produce la identificación entre esta satisfacción y la persona que de ella es sujeto, en adelante objeto de amor y como tal destino de la pulsión libidinosa. En ese momento, llega a decir Freud que esta “se independiza” de las originales pulsiones yoicas. Lo cual permite que se comprenda bien el modo cómo la entrada en la vida sexual normal lleva implícita, para todo individuo, una doble posibilidad de elección:

Decimos, por tanto, que el individuo tiene dos objetos sexuales primitivos: él mismo y la mujer nutriz, y presuponemos así el narcisismo primario de todo ser humano, que eventualmente se manifestará luego, de manera destacada en su elección de objeto¹²²⁵

Se atestigua así una preeminencia por parte de la pulsión “narcisística” con respecto a la sexual, de orden instintiva, cuya constancia más expresiva se encuentra en la evolución de los sujetos típicamente homosexuales, cuya elección Freud interpreta a partir de este anclaje en el autoerotismo, que sin embargo es característico de la constitución de todo

¹²²³ *Op. cit.*, BN 2023-4, GW 152.

¹²²⁴ *Op. cit.*, BN 2023, GW 151.

¹²²⁵ *Op. cit.*, BN 2025. «Wir sagen, der Mensch habe zwei ursprüngliche Sexualobjekte: sich selbst und das pflegende Weib, und setzen dabei den primären Narzißmus jedes Menschen voraus, der eventuell in seiner Objektwahl dominierend zum Ausdruck kommen kann» (GW 154).

sujeto –valdría decir: de la condición subjetiva del individuo. La propia noción “narcisismo primario” servirá de ahora en adelante para fundar el componente ambiguo (en este caso no es lo mismo que ambivalente) del sentimiento amoroso. En la psicología “normal”, la opción sexual permanece siempre abierta entre el amor al objeto (heterosexualidad) y el narcisismo primario (homosexualidad). De este modo, ambos estratos tienden a convivir, debido a que su carácter no es accidental sino fundante de la personalidad.

9.2.4. Relaciones entre autoestima y erotismo: génesis del yo carente

Llega el momento de aclarar cómo intervienen estas teorías a la hora de formular una elucidación de la génesis del yo. A partir de este momento debemos empezar a familiarizarnos con la estructura psicológica que va a dilucidar a continuación; a saber: la del *retorno del narcisismo*: «La evolución del yo consiste en un alejamiento del narcisismo primario y crea una intensa tendencia a conquistarlo de nuevo. Este alejamiento sucede por medio del desplazamiento de la libido sobre un yo ideal impuesto desde el exterior, y la satisfacción es proporcionada por el cumplimiento de este ideal»¹²²⁶.

A partir de aquí tenemos los elementos para aclarar el origen del “sentimiento de sí” (*Selbstgefühl*)¹²²⁷ que hemos tachado de “ilusorio”, definido como un sustituto de la “condición de compuesto” (*Zusammengesetztheit*) de esta instancia psíquica. Lo que lo sustituye es el llamado *Ichgröße*, traducido en la versión de Amorrortu como “grandor de yo”, es decir, algo así como una idealización en sí misma, que reinterpreta la multiplicidad originaria en términos de una unidad de destino en el propio anhelo de la omnipotencia atribuida al estadio narcisista previo a la castración. Por lo tanto, este “grandor de yo” depende en gran medida de la libido narcisista. Es la misma tendencia que ya habíamos constatado con ocasión de la sobredeterminación del sueño.

¹²²⁶ *Op. cit.*, BN 2032. «Die Entwicklung des Ichs besteht in einer Entfernung vom primären Narzißmus und erzeugt ein intensives Streben, diesen wieder zu gewinnen. Diese Entfernung geschieht vermittle der Libido Verschiebung auf ein von außen aufgenötigtes Ichideal, die Befriedigung durch die Erfüllung dieses Ideals» (GW 167-8).

¹²²⁷ “Autoestimación”, según *op. cit.*, BN 2031 (GW 165).

La prueba del vínculo narcisista del sentimiento de sí está en que “la investidura libidinal de los objetos no eleva el sentimiento de sí. La dependencia respecto del objeto amado tiene el efecto de rebajarlo”, en cambio: «El amar en sí, como ansia y privación, rebaja la autoestima, mientras que ser-amado, hallar un objeto de amor, poseer al objeto amado, vuelven a elevarla»¹²²⁸. Freud sugiere que esta diferenciación entre instancia censora y “resto del yo” podría contribuir a explicar, a su vez, la distinción entre autoconciencia y conciencia¹²²⁹.

La cosa sucede en el contexto de crítica al concepto de “hipercompensación” de Adler. En la etiología de las neurosis, la inferioridad real no desempeña ningún papel, lo que hay que tener en cuenta es la fantasía, a la que cabe distinguir como sigue en sus relaciones con el erotismo:

1. “dado un empleo de la libido aceptado por el yo”: amor = investimento de libido que retorna en la forma de ser amado = recuperación del narcisismo.
2. “dada una represión de la libido”: amor = satisfacción imposible. Solo se recupera el narcisismo *retrayendo* la libido de los objetos a que investía.

“La vuelta de la libido objetal al yo y su transformación en narcisismo” es lo que caracteriza al “amor dichoso real”¹²³⁰. Por lo tanto, el enamoramiento tiene una función que va más allá de la reproducción y la satisfacción de las pulsiones sexuales, y que se sintetiza en la idea del “ideal sexual”: “es amado aquello que posee la perfección que le falta al yo para llegar al ideal”. Así, el sentimiento amoroso da lo mismo pie a la “curación por el amor” como a la “invalidante dependencia”¹²³¹; ambos fenómenos analizados en su texto sobre *El amor de transferencia*.

Es en este contexto que Freud habla de “ideal del yo” (*Ichideal*). No parece que el término quiera en principio referir algo distinto que con “yo ideal” (*Idealich*): en ambos casos parece tratarse de algo del orden del *ideal común* de la sociedad. Es decir, señala la posición clave de dos vectores en torno a los que se alza la emergencia de la instancia

¹²²⁸ *Op. cit.*, BN 2032. «Das Lieben an sich, als Sehnen, Entbehren, setzt das Selbstgefühl herab, das Geliebtwerden, Gegenliebe finden, Besitzen des geliebten Objekts hebt es wieder» (GW 167).

¹²²⁹ *Op. cit.*, BN 2031, n. 1385, GW 165, Fußnote 1.

¹²³⁰ *Op. cit.*, BN 2032, GW 167.

¹²³¹ *Op. cit.*, BN 2033, GW 169.

yoica: de un lado, el ideal, de otro la operación de retorno a la posición primitiva en la que el individuo se reencuentra con su añorado narcisismo:

Además de la libido narcisista, atrae a sí gran magnitud de la libido homosexual, que ha retornado al yo. La insatisfacción provocada por el incumplimiento de este ideal deja eventualmente en libertad un acopio de la libido homosexual, que se convierte en conciencia de la culpa (angustia social). Este sentimiento de culpabilidad fue, originariamente, miedo al castigo de los padres, o más exactamente, a perder el amor.¹²³²

El *retorno* forma parte del sentido del superyó o conciencia moral: la instancia que vigila que ese retorno suceda. Por cierto que se insiste en que el yo solo existe como consecuencia del narcisismo y consiste, desde este punto de vista (tópico y dinámico), en la misma tendencia de retorno al narcisismo, razones todas ellas que incluyen el carácter estructural y fundante de su ideal. Por ello parece plausible admitir que el yo se funda en un “*desprecio*” de sí que tiene como tendencia su propio *retorno*. De ahí que la situación del yo sea estructuralmente carente, o hablando con Freud, empobrecida: «Simultáneamente, el yo ha emitido las investiduras libidinosas de objeto. El yo se empobrece en favor de estas investiduras así como del ideal del yo, y vuelve a enriquecerse por las satisfacciones de objeto y por el cumplimiento del ideal»¹²³³.

Estamos ahora en posición de describir tres fuentes del “sentimiento de sí”, en el que se funda la ilusión yoica fundamental (la de la conciencia):

- el narcisismo originario, su fuente inmediata
- el ideal del yo, cuyo cumplimiento corrobora su voluntad de omnipotencia
- la satisfacción de la libido objetal

¹²³² *Ibid.* «Eis hat außer der narzißtischen Libido einen großen Betrag der homosexuellen Libido einer Person gebunden, welcher auf diesem Wege ins Ich zurückgekehrt ist. Die Unbefriedigung durch Nichterfüllung dieses Ideals macht homosexuelle Libido frei, welche sich in Schuldbewußtsein (soziale Angst) verwandelt. Das Schuldbewußtsein war ursprünglich Angst vor der Strafe der Eltern, richtiger gesagt: vor dem Liebesverlust bei ihnen» (*ibid.*).

¹²³³ *Op. cit.*, BN 2032. «Gleichzeitig hat das Ich die libidinösen Objektbesetzungen ausgeschickt. Es ist zugunsten dieser Besetzungen wie des Ichideals verarmt und bereichert sich wieder durch die Objektbefriedigungen wie durch die Idealerfüllung» (GW 168).

La relación del yo con su ideal está, en tanto que mediada con la instancia censora, teñida del propio rechazo a la libido objetal, de la que permanecerá apartada (represión); en otras ocasiones, esta es asimilada por retorno a los “depósitos” de la libido narcisista, de donde se origina la perversión. Lo fundamental de la definición del yo es que su dicha aspira a la llegar a convertirse en su propio ideal, como una suerte de retorno a la infancia; solo que, en el caso del hombre adulto, entiende Freud que esta aspiración incluye la tendencia al cumplimiento de sus aspiraciones sexuales.

Si el enamoramiento consiste en la idealización del objeto sexual, mediante la investidura con la propia libido narcisista, entonces la diferencia entre la objetivación y la idealización estriba en que la segunda incluye una mención al propio sacrificio. Este sacrificio recibe las connotaciones de una “cura por amor” cuando la investidura de objeto tiene las características de una proyección, y permite así al yo recuperar la satisfacción narcisista sacrificada por la idealización. Tal modelo sigue también, debemos añadir, el esquema de la concepción nietzscheana del superhombre como hijo de la humanidad, y en general es aplicable a la psicología de la ternura de los padres para con sus hijos. Se aman entonces los propios rasgos o los rasgos que se querrían para sí en el objeto amado.

Por último, no debemos olvidar las consecuencias que las tesis sobre el ideal del yo acarrearán para la psicología de las masas, pues la estructura es idéntica a la que describiría respecto a la psicología del fascismo. Pero aquí se trata, más bien, de ver cómo el ideal trae consigo una salida de lo meramente intrapsíquico, pues “este ideal tiene un componente social; es también el ideal común de una familia, de un estamento, de una nación”¹²³⁴. La forma como ese ideal se “comparte” tiene que ver con el aprendizaje efectivo de la moral.

¹²³⁴ *Op. cit.*, BN 2033. GW 169.

9.2.5. Subjetividad y conciencia moral

El juego ontológico de la formación de la subjetividad se vincula estrechamente con el de la moral, reproduciendo *mutatis mutandis* los pasos que ya iniciara Nietzsche. ¿Significa esto una recuperación de la objetividad de los conceptos de bien y mal, que parecía diluirse en el auspicio de los deseos caprichosos de un superyó capcioso? En cierto modo sí y también no. Una revisión objetivada de la moral está detrás de la desconfianza en el otro, en sus intereses ocultos. Es decir: el otro es por definición “malo”, en la medida en que el análisis ha descubierto que la bondad solo puede ser ilusoria, y depende de la comparación del individuo con su propio ideal, no tiene sentido más allá del espacio de sus relaciones intrapsíquicas.

Lo que ocurre es que las relaciones que mantiene el individuo con otras personas están revestidas con los ropajes de los personajes de la misma trama intrapsíquica, respecto a la cual actúan como sustitutos. Así, ante el desconocido que se aproxima, la duda bascula entre dos extremos: ¿se va a aprovechar de mí? ¿O por el contrario me trae “amor” (en el sentido freudiano: me hará depositario de sus idealizaciones y corresponderá su erogénesis con las convenientes idealización y cuidado)? Estos son los dos tipos fundamentales de “interés” (*Interesse*) para Freud.

Originalmente, los intereses son múltiples, confusos e indefinidos, pero las tendencias a que responden una vez atravesada la etapa de la castración (que sitúa el umbral de la fundación del individuo) se resumen en el interés narcisista y la libido objetal. Lo primero remite a lo que habitualmente llamamos “egoísmo”, muy particularmente en el sentido nietzscheano, y está originalmente relacionado con las pulsiones nutricias (instinto de conservación), por ello es un impulso que más tarde será vinculado con las pulsiones destructivas y agresivas del individuo, ya que su relación esquemática con el objeto se despliega como tendencia a su destrucción (de modo similar a como lo analiza Hegel en el concepto de la *Begierde*) –en este caso, llevado al plano moral, el individuo constituye una amenaza. El otro, la libido de objeto, está a la base de lo que llamamos el amor, o más concretamente, el amor consiste en la idealización de un objeto al que en cierto modo se renuncia, posiblemente como consecuencia de la necesidad de subyugar las propias tendencias destructivas, que en la práctica actúan conjuntamente con la libido objetal.

Respecto a nuestra pregunta: ¿significaba esto que Freud recupera la temática moral a la base de su concepción de la psique? Una respuesta afirmativa supondría un elemento de traición a las pretensiones iniciales freudianas, e imposibilitaría la conexión que pretendemos con los postulados de Nietzsche. Por suerte, la cosa en Freud es más compleja, a la vez que tampoco en Nietzsche debemos olvidar que ponía los sentimientos morales en un paso previo y fundador de los propios conceptos metafísicos, es decir, de los que fundan nuestra comprensión (consciente) de la realidad.

Pero siguiendo con Freud, la cosa se complica desde el enamoramiento, según diversos puntos que nombramos esquemáticamente:

1. que el narcisismo está a la base de sentimientos de ternura (paradigmáticamente en el hijo).
2. que en el amor se da un vaciamiento del narcisismo, pero por lo mismo hay que entenderlo como su *proyección*.
3. en general, parece que la conformación de un yo que sirva de depósito y fuente de las pulsiones narcisistas exige como paso previo la constitución de un ideal – es decir, el yo existe desde que se pone en situación de renuncia; la pulsión destructiva se introyecta y se convierte en pulsión punitiva, de modo que, fuera de esta, solo se la puede volver a percibir en las perversiones, es decir, en confusión híbrida con la pulsión libidinosa de objeto.

La libido así comprendida descubre su estrecha alianza con el “fluido universal” mesmeriano¹²³⁵. El sujeto se destruye en y para la idealización de su objeto. La primera destrucción es la propia, a partir de la cual recibe una imagen de sí y de sus carencias. Solo después de su conformación en este momento tiene sentido la ilusión de la conciencia: sus deseos se idealizan, entran en disputa por coincidir con el ideal y de manera franca se deciden. Ya no vale cualquier cosa, el sujeto se convierte en su propio destino. El sujeto nombra siempre esta carencia que busca satisfacerse a través del objeto de deseo, en este sentido complejo – es decir, busca el retorno a un ideal que en realidad es ficticio (en el sentido de creado por él) – el retorno de la libido narcisista proyectada.

¹²³⁵ Cf. *supra*, epígrafe 2.3.2 (p. 129 ss).

Por eso el juego se despliega entre poyección y retorno, sujeto y objeto, y por debajo y a través de ellas, el lenguaje. Podríamos nombrar, como última antinomia, la polaridad característica hablar/ser-hablado (hablar-crear-el-ideal/ser-hablado-creado-idealizado) del lenguaje.

La “libido del yo” (otro nombre del narcisismo primario) parece reducirse con la madurez. Pero según el principio de constancia, esa energía debería desplazarse y ocupar otro sitio: tal es el del *yo ideal* (*Idealich*). La formación de un ideal es la condición de la *represión*; este es el sentido de la expresión¹²³⁶. Este nuevo *ideal* se sitúa en una suerte de exterioridad que permite erigirlo como objeto del amor heredero del de los padres. De esta manera, el propio proceso de madurez se comprende como una progresiva pérdida del narcisismo en pos del amor por el ideal: «Aquello que el yo proyecta ante sí como su ideal es la sustitución del perdido narcisismo de su niñez, en el cual era él mismo su propio ideal»¹²³⁷.

La *sublimación* constituye, pues, la relación básica del sujeto con el objeto, pues se comprende siempre en la medida de una *renuncia* fundamental, la que reconvierte la erogenización del objeto en sus componentes de ternura. El producto de esta sublimación es la idealización, que se puede ejercer lo mismo desde la libido yoica que desde la libido de objeto, y cuyas repercusiones son en la práctica indiscernibles, pues la ternura reviste al mismo tiempo de una erogenización y de una proyección del narcisismo sacrificado. Tal idealización puede también tener, por supuesto al propio yo como objeto. En tal caso entramos en un tema frecuentado por Nietzsche, como es el de la *vanidad*. Pero lo importante de la sublimación es que instituye la posibilidad de una renuncia gradual puesta a la vez al servicio, no solo del ideal, sino del propio yo: «La producción de un ideal eleva, como ya hemos dicho, las exigencias del *yo* y favorece más que nada la *represión*. En cambio, la sublimación representa un medio de cumplir tales exigencias sin recurrir a la *represión*»¹²³⁸. Freud encuentra en ella una justificación para “salvar”, que diríamos, la “enfermedad” del artista.

¹²³⁶ 1914, *IN.*, BN 2028, GW 160.

¹²³⁷ *Ibid.* «Was [der Ichideal] als sein Ideal vor sich hin projiziert, ist der Ersatz für den verlorenen Narzißmus seiner Kindheit, in der er sein eigenes Ideal war» (GW 161).

¹²³⁸ *Op. cit.*, BN 2029. «Die Idealbildung steigert, wie wir gehört haben, die Anforderungen des Ichs und ist die stärkste Begünstigung der Verdrängung; die Sublimierung stellt den Ausweg dar, wie die Anforderung erfüllt werden kann, ohne die Verdrängung herbeizuführen» (GW 162).

Sublimación e idealización son por ello dos conceptos diferentes: la sublimación no recurre a la represión, sino que la esquiva; a su vez, el ideal “exige” la sublimación. Pero, a pesar de sus diferencias, marcan el contexto único en el que tiene lugar el nacimiento de la conciencia moral, punto de inflexión para el nacimiento de la “moral” como es habitualmente entendida. No hay moral como tal sin esta *escisión* intrapsíquica que permite la comparación del yo con su propio ideal, aunque en sentido estricto tampoco hay yo antes de esta operación, desde Lacan tan ampliamente conocida como *Spaltung*:

No sería de extrañar que encontrásemos una instancia psíquica especial encargada de velar por la satisfacción narcisista en el yo ideal y que, en cumplimiento de su función, vigile de continuo el yo actual y lo compare con el ideal.¹²³⁹

9.3. La constitución ideal del yo

9.3.1. *Superyó, yo ideal e ideal del yo*

El ideal del yo se conforma “bajo la influencia crítica de los padres”, pero entendemos que este papel lo hereda el superyó supervisor, mientras que «Grandes montos de una libido en esencia homosexual fueron así convocados para la formación del ideal narcisista del yo»¹²⁴⁰, recordamos. La misma conciencia moral es la que se opone al servicio de la introspección que caracteriza a la paranoia, pero también a la filosofía¹²⁴¹. El problema para nuestra clasificación está en que Freud sitúa poco después al ideal del

¹²³⁹ *Ibid.* «Es wäre nicht zu verwundern, wenn wir eine besondere psychische Instanz auffinden sollten, welche die Aufgabe erfüllt, über die Sicherung der narzißtischen Befriedigung aus dem Ichideal zu wachen, und in dieser Absicht das aktuelle Ich unausgesetzt beobachtet und am Ideal mißt» (*Ibid.*).

¹²⁴⁰ *Op. cit.*, BN 2030. «Große Beträge von wesentlich homosexueller Libido wurden so zur Bildung des narzißtischen Ichideals herangezogen» (GW 163).

¹²⁴¹ *Ibid.*

yo como instancia censora del sueño¹²⁴², pero en rigor Freud no se preocupa en este texto de hacer una clasificación distintiva entre yo ideal e ideal del yo, sino que se conforma con señalar la estructura escindida del yo con respecto a su ideal, fuente de la moralidad. De ahí que sitúe al censor del sueño (moral) en el concepto del ideal (del yo).

Ello estaría también al servicio del “fenómeno funcional” de Silberer: la autopercepción en el sueño o en el despertar. Comenta Freud que este fenómeno le había pasado inadvertido, pero en realidad había negado su posibilidad: la autopercepción debía ser entendida como parte del contenido manifiesto, e interpretarla en consecuencia.

Quizá también sea el responsable de la memoria y la temporalidad, funciones –sobre todo esta última– hasta ahora adscritas al yo¹²⁴³; pero la noción de *censura* en el trabajo del sueño permite pensar que quizá todos estos fenómenos estarían relacionados con el yo ideal¹²⁴⁴ (recordemos que no se trata exactamente del superyó, aunque van ligados). Por lo tanto, *también habría* –en contra de lo que siempre había defendido Freud– *un espacio para la conciencia moral en el sueño*. Esta “conciencia moral” atiende sobre todo a la posibilidad de pensamientos racionales que convivan con el resto del material del sueño:

Si suponemos que durante el reposo mantiene aún alguna atención, comprenderemos que la premisa de su actividad, la autoobservación y la autocrítica, puedan suministrar una aportación al contenido del sueño, con advertencias tales como “ahora tiene demasiado sueño para pensar” o “ahora despierta”¹²⁴⁵.

Es común identificar el “yo ideal” (*Idealich*) de este texto con la posterior instancia superyoica; con tal objeto, los autores se afán en remarcar las diferencias entre *Ichideal* e *Idealich*; distinción que en realidad ni siquiera encuentra presencia explícita en la obra de Freud. Por ejemplo, la explicación de Ricoeur quiere precisar la demarcación de las relaciones del yo con el superyó. En *El yo y el ello* Freud les da al superyó e ideal del yo un estatuto equivalente, todavía acorde al tratamiento que recibe inicialmente la cuestión,

¹²⁴² *Op. cit.*, BN 2030-1, GW 165.

¹²⁴³ *Op. cit.*, BN 2030, n. 1384, GW 164, Fußnote 1.

¹²⁴⁴ *Op. cit.*, BN 2030-1, GW 165.

¹²⁴⁵ *Op. cit.*, BN 2031. «Merkt dieser Zensor ein wenig auch während des Schlafes auf, so werden wir verstehen, daß die Voraussetzung seiner Tätigkeit, die Selbstbeobachtung und Selbstkritik, mit Inhalten, wie: jetzt ist er zu schläfrig, um zu denken — jetzt wacht er auf, einen Beitrag zum Trauminhalt leistet» (*Ibid.*).

tanto en *Introducción al narcisismo* como en *Psicología de las masas...* Paul Ricoeur resalta una “diferencia doble”: «mientras que el ideal del yo designa un aspecto descriptivo, una manifestación en la que se descifra el superyó, en cambio el superyó no es un concepto descriptivo bajo ningún aspecto; se trata de un concepto construido, una entidad del mismo rango que los conceptos tópicos y económicos estudiados en la primera parte [con ocasión de la primera tópica]»¹²⁴⁶. Pero es en las *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* donde el ideal del yo se presenta como una de las tres funciones de la instancia superyoica, justamente al lado de la función de observación –función que daba lugar al superyó, y que avanzaba en la *Introducción al narcisismo*– y conciencia moral (*Gewissen*). Es entonces solo una de sus características el que el superyó represente un ideal para el yo: “el yo intenta conformarse al ideal, parecersele...; el yo obedece a las demandas del superyó”¹²⁴⁷.

En la sección III de *Introducción al narcisismo* (1914), se indica que el narcisismo infantil es sustituido en el adulto por el seguimiento de un “yo ideal” o “ideal del yo”, de nuevo, sin distinguirlos. Pero *El yo y el ello* es el primer trabajo de Freud en el que se identifica al superyó con aquel “ideal del yo”. Tiempo después, en las *Nuevas lecciones...* (1933), menciona “esporádicamente” este concepto, y define la “función importante” del superyó como “portador del ideal del yo con el que el yo se mide”¹²⁴⁸.

Algunas de las aportaciones principales de *El yo y el ello* habían sido avanzadas en textos recientes como *Tótem y tabú* (el concepto de “ideal del yo”) o *Más allá del principio del placer* (el carácter cultural de la ambivalencia). Pero es en *Duelo y melancolía* (1917) de donde extrae esta dinámica, consistente en la sustitución del objeto amado y a su vez perdido por la propia tendencia del sujeto a su imitación. Según Jones, Freud venía pensando en este libro desde, al menos, un año antes de ponerse a escribirlo¹²⁴⁹, lo que sin duda debe movernos a no subestimar su importancia. Allí, el concepto de “ideal del yo” o “superyó”, que sigue utilizando indistintamente, pretende

¹²⁴⁶ RICOEUR (1965: 157-60).

¹²⁴⁷ 1933, *NL*, BN 3137, cit. RICOEUR (1965 : 159). Creemos que el fragmento al que se remite el autor es el siguiente : «Wir haben noch eine wichtige Funktion zu erwähnen, die wir diesem Über-Ich zuteilen. Es ist auch der Träger des Ichideals, an dem das Ich sich mißt, dem es nachstrebt, dessen Anspruch auf immer weitergehende Vervollkommnung es zu erfüllen bemüht ist» (GW 71).

¹²⁴⁸ *Ibid.*

¹²⁴⁹ JONES (1961: I, 104).

fundar en este movimiento la resolución habitual del complejo de Edipo, de modo que lo que entonces parecía un comportamiento meramente característico de los procesos de duelo, ahora se revela como el elemento básico en torno al que se anuda la fundación de la personalidad y, por ende, de la propia noción subjetiva del individuo. Un análisis sobre este texto nos va a mostrar cómo las aportaciones lacanianas al complejo de Edipo nos asedian una y otra vez.

Ya *Introducción al narcisismo* había puesto en relación la formación del ideal con una proyección del narcisismo: «Incapaz de renunciar a la antigua satisfacción, a la “perfección narcisista de su niñez”, “intenta reconquistarla en su nueva forma del ideal del yo ... Según esto la idealización es un modo de *retener* la perfección narcisista de la niñez, *desplazándola* sobre una nueva figura»¹²⁵⁰. Así se nos ofrece la *idealización* como una de las vías (la narcisista) de formación del superyó¹²⁵¹. Esta vía sitúa al superyó, en tanto que ideal, como “nuestro mejor yo”, que “en cierta forma está en la línea del falso Cogito, del Cogito abortado”, que dirá Ricoeur¹²⁵². Por otra parte, ello responde a la aparición de una segunda fuente del narcisismo, una fuente *exterior*, que es la “fuente parental”: «para ser desplazado y al mismo tiempo retenido en forma de ideal, tiene el narcisismo que estar mediatizado por la autoridad»¹²⁵³. Aquí sí yace, en cambio, la posibilidad de establecer algún tipo de distinción entre “yo ideal” (*Idealich*) e “ideal del yo” (*Ichideal*), con cierta tradición psicoanalítica aunque, según avisa Ricoeur, “de escaso apoyo en Freud”: «Pese a su rareza [que no aparece más de tres veces a lo largo de su obra, mientras que la otra lo hace más de un centenar], la expresión *Idealich* debe considerarse como deliberada: el contexto indica que Freud habla del yo ideal contraponiéndolo al “yo efectivo” o real. El “yo ideal” es el yo narcisista desplazado; esa expresión es rigurosamente sinónima de “ideal del yo narcisista”, por lo que debemos conservar su estricto contexto narcisista»¹²⁵⁴.

¹²⁵⁰ RICOEUR (1965: 184-5).

¹²⁵¹ También conviene un segundo matiz: «idealización no es sublimación, pues ésta cambia el fin de la pulsión, por tanto la orientación misma de la pulsión; en cambio la idealización no cambia sino de objeto, sin afectar a la orientación esencial de la pulsión» (*op. cit.*, 185).

¹²⁵² *Op. cit.*, 185, n. 67.

¹²⁵³ *Op. cit.*, 186.

¹²⁵⁴ *Op. cit.*, 186, n. 70.

En cambio, Strachey niega que exista distinción entre el “yo ideal” y el “ideal del yo” en la obra freudiana. Esta es la concepción generalizada, al menos inicialmente, en el mundo anglosajón, donde se viste al yo con los atributos de una función adaptativa que debe mediar, por una parte, entre el ello y su ideal (en gran medida inconsciente) y, por otra, entre el ello y la realidad, en la que se juega además su condición epistemológica. Nosotros no vamos a entrar en tal disputa, vamos a preferir el término “superyó”, por el que también parece decantarse Freud, y nos contentamos con marcar esta función idealizadora, que es la que a nuestro parecer define, en rigor, la relación entre ambas instancias: el yo y el superyó. Lo justificaremos en seguida.

Lo cierto es que, aunque todavía en *El yo y el ello* solo se tratase de un postulado, el superyó reúne ya las características fundamentales que atribuimos a la condición ideal inherente de la constitución subjetiva de la instancia yoica. De hecho se la trata como el producto de una introyección y la consiguiente idealización, tras de las cuales el propio yo queda definido en la comparativa. De momento, solo la instancia que compara al yo con su ideal será la que en el futuro recibirá el nombre específico de superyó. De manera que, como mínimo, podemos distinguir cabalmente tres instancias definitorias de la estructura yoica:

- el yo
- el ideal (del yo, *Ichideal*), proyección del propio narcisismo
- el superyó o instancia censora, proyección de la libido objetal (introyección de los padres); su génesis se adecua más al esquema de la sublimación – debido a la identificación con el agresor, tiene implicaciones sadomasoquistas (Laplanche & Pontalis)

Si lo recordamos, estas distinciones marcaban el “segundo relevo estructuralista”¹²⁵⁵ de Jacques Lacan (1954): Si el *primer relevo* estructuralista, en el marco de Roma, definía el *inconsciente* como “discurso del otro” (*a*), el *segundo relevo estructuralista* se caracterizaba por la definición del inconsciente como “discurso del Otro”, que hacía de la *a* un “resto imaginario” y no simbolizable: objeto-falta, causa del deseo. Esta binariedad servía para distinguir el *yo ideal* (*Idealich*) en el marco imaginario del narcisismo (espejo)

¹²⁵⁵ Según expresión de ROUDINESCO (1993: 416), que nosotros hemos hecho nuestra (*cf. supra*, p. 506).

del *ideal del yo (Ichideal)*, función simbólica que antecede al superyó¹²⁵⁶. Es decir, el ideal del yo estructura la “función ideal” del yo; de otro modo: en tanto que sujeto ilusorio, ideal, debe objetuarse para depositar en él su libido. Sin ideal del yo no hay yo. Se arrastra así la antigua polaridad entre función simbólica del padre y función narcisista de la madre para pensar el *paso* de la naturaleza a la cultura como el salto de lo especular al *logos* –donde el narcisismo y el freudismo podrán recibir el nombre de “mito”. El padre interviene como “encarnación del significante”, y al darle su nombre al hijo, le priva de la madre y da nacimiento a su *ideal del yo*, en sustitución del antiguo *yo ideal*.

Sin embargo, en el *Compendio...* (1938), Freud ya habló del superyó como instancia yoica, y esta línea venía acentuándose desde *La escisión del yo...* (1927). El superyó es, además, definido como “grado”, “estadio” o “nivel de desarrollo”, *Stufe*. En general, el juego de definiciones y delimitaciones puede parecer y hasta resultar sugerente, pero también limita el respectivo juego freudiano de identificaciones e idealizaciones en las que se perfilan los rasgos fundamentales de la historia de un yo que es, cuando menos, “experimento” o ensayo de una reflexión en torno a la subjetividad. Por ello nos parece que la clasificación yo-ideal-superyó es adecuada y lo suficientemente precisa, además de que incita menos a confusión. También se encuentra justificada en la bibliografía¹²⁵⁷, pero sabemos que este es un aspecto totalmente secundario. Lo fundamental es que tal esquema nos abre las puertas de una primera propuesta de *conciencia moral* como instancia vigilante de que el yo satisfaga las exigencias de su ideal. Nos parece que un excesivo apego por la distinción corre en cambio el riesgo de eludir la concepción freudiana en la que se anudan la presencia inconsciente de una instancia censora (superyó) y el papel que esta juega para la constitución del propio ideal, condición imprescindible para la constitución subjetiva del yo.

¹²⁵⁶ *Ibid.*

¹²⁵⁷ Por ejemplo, el doble paralelismo que establece MENAHEM (2003: 55) entre los aspecto extrapsíquicos e intrapsíquicos del superyó y el ideal: «El ideal del Yo es, pues, el heredero del complejo de Edipo. El Yo es el representante del mundo exterior, de la realidad, el Superyó se sitúa como mandatario del mundo interior, del Ello. Los conflictos reflejan la oposición entre real y psíquico, mundo exterior y mundo interior»; aunque esta distinción tiende a remarcan la función adaptativa yoica y limita por lo mismo la comprensión mutua entre ideal y superyó.

9.3.2. *El padre y el ideal*

Por fin vamos a volvernos sobre las huellas del trabajo de Freud sobre *Duelo y melancolía* para introducirnos debidamente “en” el yo. Allí se definía «el supuesto de que un objeto perdido se vuelve a erigir en el yo, vale decir, la investidura de objeto (*Objektbesetzung*) es relevada por una identificación ... Desde entonces hemos comprendido que tal sustitución participa en considerable medida en la conformación del yo, y contribuye esencialmente a producir lo que se denomina su *carácter*»¹²⁵⁸. Vamos entendiendo que, por carácter, el superyó recibirá la tarea de explicar justamente aquello que en el yo se repite o actúa. Un objeto amado es perdido, y como consecuencia el sujeto se prohíbe su recuerdo, creyendo eliminar con ello todo rastro de él. Pero lo que ocurre en su lugar es que el sujeto tiende a actuar, repetir los rasgos identificados con el objeto perdido, de manera que consigue no perderlo del todo. Es la tarea anti-lingüística por excelencia, donde se sustituye la descripción objetiva por su imitación, meramente formal. Cuando esta imitación proviene de las fases más tempranas, resulta imposible distinguir la identificación con el objeto de la propia personalidad; es más, no hay personalidad más allá de este juego de identificaciones, sucedáneos del objeto perdido.

Este es un juego que tiene lugar exclusivamente en el yo, es decir con independencia del ello, pues tiene que ver con el desarrollo de las proyecciones narcisistas y la elección de objeto. De hecho, a decir de Freud, permitirá *invertir*, dar la vuelta a la relación de dominio: «esta trasposición de una elección erótica de objeto en una alteración del yo es, además, un camino que permite al yo dominar al ello y profundizar sus vínculos con el ello, aunque, por cierto, a costa de una gran docilidad (*Gefügigkeit*) hacia sus vivencias»¹²⁵⁹. El yo aparece en un primer momento debilitado por esta identificación. La causa está ya descrita en el propio *Duelo y melancolía*, y la resumiremos brevemente en la fórmula: “desplazamiento de la inversión del objeto narcisista (el yo) al objeto amado e imitado”¹²⁶⁰.

¹²⁵⁸ 1923, *YE*, BN 2710 (A 30-1). «daß ein verlorenes Objekt im Ich wieder aufgerichtet, also eine Objektbesetzung durch eine Identifizierung abgelöst wird ... Wir haben seither verstanden, daß solche Ersetzung einen großen Anteil an der Gestaltung des Ichs hat und wesentlich dazu beiträgt, das herzustellen, was man seinen *Charakter* heißt» (GW 256-7).

¹²⁵⁹ *Op. cit.*, BN 2711 (A 32). «daß diese Umsetzung einer erotischen Objektwahl in eine Ichveränderung auch ein Weg ist, wie das Ich das Es bemeistern und seine Beziehungen zu ihm vertiefen kann, allerdings auf Kosten einer weitgehenden Gefügigkeit gegen dessen Erlebnisse» (GW 258).

¹²⁶⁰ *Cf. supra*, epígrafe 6.3, sobre la transferencia y el amor (p. 364 ss.).

El yo se sacrifica, niega su propia existencia o le reconoce validez solamente en tanto se comporta como el objeto perdido; sobre esta dialéctica, acaba por superar la pérdida, que se convierte en un elemento necesario para la forja de su carácter: «Cuando el yo cobra los rasgos del objeto, por así decir se impone él mismo al ello como objeto de amor, busca repararle su pérdida diciéndole: “Mira, puedes amarme también a mí; soy tan parecido al objeto”»¹²⁶¹. La cuestión tiene que ver desde el principio, por lo tanto, con el *parecer*, es decir, el forjarse una imagen, tal como lo ha definido Lacan.

La importancia de esta lógica es tal que Freud empieza a verla a la base de los desequilibrios psicóticos: «Puede sobrevenir una fragmentación del yo si las diversas identificaciones se segregan unas a otras mediante resistencias; y tal vez el secreto de los casos de la llamada *personalidad múltiple* resida en que las identificaciones singulares atraen hacia sí, alternativamente, la conciencia»¹²⁶². Pero más allá de este caso extremo que entra en el espacio de la psicología patológica, nos interesa lo que significa y propone para la psicología “normal”: a saber, que podemos hablar abiertamente de la personalidad en el sentido habitual de la palabra; lo que Freud está tratando es la fundación del sujeto como tal. Y entonces descubrimos que el sujeto empieza a “ser” en un acto de repetición, que además tiende a la recuperación de una pérdida que es la del objeto querido. Llegaremos a vincular estos análisis con la estética del genio, en la medida en que este define a la “personalidad” del artista (lo inconsciente, lo repetido por el artista).

Tal objeto querido debe ser un sujeto social, no puede ser de otro modo, aunque Freud no lo especifique. Pero cabe esperar que de la pérdida de cualquier chuchería no conduciría a este acto de fundación. El carácter repetido del objeto perdido en el acto fundacional es el propio decir, el propio intervenir e interaccionar ante uno mismo; de otro modo: suponerse una imagen especular y darle la potestad de decir “yo”. Desde ahí, el hecho mismo de ser yo copia, actualiza o repite el yo de un otro, o incluso el haber sido, yo mismo, un yo para ese otro. Todas las complicaciones típicamente lacanianas que

¹²⁶¹ *Ibid.*, lig. modificada. «Wenn das Ich die Züge des Objektes annimmt, drängt es sich sozusagen selbst dem Es als Liebesobjekt auf, sucht ihm seinen Verlust zu ersetzen, indem es sagt: „Sieh', du kannst auch mich lieben, ich bin dem Objekt so ähnlich“» (GW 258).

¹²⁶² *Ibid.* «Es kann zu einer Aufsplitterung des Ichs kommen, indem sich die einzelnen Identifizierungen durch Widerstände gegeneinander abschließen, und vielleicht ist es das Geheimnis der Fälle von sogenannter multipler Persönlichkeit, daß die einzelnen Identifizierungen alternierend das Bewußtsein an sich reißen» (GW 259).

se nos puedan ocurrir tienen lugar justamente en este estado crucial de la reflexión, que Freud denomina “identificación primaria”.

Por eso no insistiremos en este punto. Para encontrar una lectura detallada de los pasos que sigue este acto de fundación del sujeto nos basta remitirnos a las propias aportaciones de Lacan sobre el complejo de Edipo (*supra*). Lo que aquí centra, en cambio, las preocupaciones de Freud tiene que ver con otro aspecto de la fundación, quizás todavía más relevante desde el espacio filosófico en que lo contemplamos:

Ahora bien, comoquiera que se plasme después la resistencia del carácter frente a los influjos de investiduras de objeto resignadas, los efectos de las primeras identificaciones, las producidas a la edad más temprana, serán universales y duraderos. Esto nos reconduce a la génesis del ideal del yo, pues tras este se esconde la identificación primera y más significativa del individuo: la identificación con el padre de la prehistoria personal. A primera vista, no parece el resultado ni el desenlace de una investidura de objeto: es una identificación directa e inmediata, y más temprana que cualquier investidura de objeto.¹²⁶³

Citamos este párrafo porque, si se lo lee adecuadamente, permite observar que la entrada en juego del padre marca una brecha respecto a la susodicha identificación primaria, y lo hace en un sentido muy explícito: a partir de ese “momento”, todas las demás identificaciones siguen una norma, por eso Lacan lo llama la Ley, aunque Freud lo piensa más bien como la moral. No en vano es justamente a tal efecto que el superyó recibe el nombre de *ideal*. Y tampoco debe pasarnos por alto que Freud llame a todo lo que ocurre con anterioridad a este proceso “prehistoria personal”. En efecto, el padre empieza a ser el padre en el momento en que el niño renuncia a él como objeto de su amor. Pero si aquel era el padre de la religión, del que hablará en extenso en *El malestar* (1930), si esta religión se fundará en un “sentimiento yoico” definido como “ilusión”, si el propio yo ha recibido ha poco la determinación de “ilusión de unidad”, descubrimos

¹²⁶³ *Op. cit.*, BN 2711-2 (A 33). «Wie immer sich aber die spätere Resistenz des Charakters gegen die Einflüsse aufgegebenen Objektbesetzungen gestalten mag, die Wirkungen der ersten, im frühesten Alter erfolgten Identifizierungen werden allgemeine und nachhaltige sein. Dies führt uns zur Entstehung des Ichideals zurück, denn hinter ihm verbirgt sich die erste und bedeutsamste Identifizierung des Individuums, die mit dem Vater der persönlichen Vorzeit. Diese scheint zunächst nicht Erfolg oder Ausgang einer Objektbesetzung zu sein, sie ist eine direkte und unmittelbare und frühzeitiger als jede Objektbesetzung» (*ibid.*).

entonces que el inicio de la moral, el inicio de la religión, el inicio de la creencia en el yo tienen todos un único y mismo fundamento, y ese no es otro que la *renuncia* al objeto; la misma que está a la base de la propia elección de género, es decir, de objeto de deseo sexual y de renuncia e identificación. Desde este punto, debe entenderse que la referencia freudiana a una “bisexualidad” originaria apunta “fuera de sí”, fuera del espacio de lo intrapsíquico, para inmiscuirse en el corazón de lo social: pues, no en vano, la elección tiene lugar entre los dos bandos en disputa, el campo de elecciones no está abierto de manera indefinida. Y ello es así, justamente, por el talante *moral* que tiene, en su relación con la identificación primaria, esta elección. Freud lo tiene claro: «Religión, moral y sentir social –esos contenidos principales de lo elevado en el ser humano– han sido, en el origen, uno solo»¹²⁶⁴.

Cuando se renuncia, se intenta conseguir algo a cambio; es la lógica racional definida como “astucia” por Adorno y Horkheimer y situada en el origen de la propia historia de la subjetividad. El propio superyó o ideal del yo acaba asumiendo la función de engranaje motor para el yo, que anteriormente solo incumbía al ello, al reafirmarse su posición estructural a través de todas las identificaciones ulteriores: «Empero, el superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino que tiene también la significatividad (*Bedeutung*) de una enérgica formación reactiva frente a ellas. Su vínculo con el yo no se agota en la advertencia: “Así (como el padre) *debes* ser”, sino que comprende también la prohibición: “Así (como el padre) *no te es lícito* ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas”»¹²⁶⁵. Junto al carácter, la repetición, que bien podría suponerse rasgos divinos, aparece el límite, el carácter perentorio, temporal y deficiente del ser humano. Por eso un rasgo habitual del atravesamiento del edipo es el descubrimiento de la propia mortalidad.

El superyó, en la medida en que trae consigo una ruptura con lo supuestamente “natural” (la personalidad sacrificada al imitar la del objeto perdido –aunque en rigor no había personalidad anterior a la de este momento fundante) o biológico, como vimos con Lacan, instauro el *carácter* como rasgo (que repite lo perdido) del padre (aunque también

¹²⁶⁴ *Op. cit.*, BN 2715 (A 38), GW 265.

¹²⁶⁵ *Op. cit.*, BN 2713 (A 36). «Das Über-Ich ist aber nicht einfach ein Residuum der ersten Objekt wählen des Es, sondern es hat auch die Bedeutung einer energischen Reaktionsbildung gegen dieselben. Seine Beziehung zum Ich erschöpft sich nicht in der Mahnung: So (wie der Vater) *sollst du* sein, sie umfaßt auch das Verbot: So (wie der Vater) *darfst du nicht* sein, das heißt nicht alles tun, was er tut manches bleibt ihm vorbehalten» (GW 262).

de la madre), y este acaba funcionando de “segunda naturaleza”, como se dice habitualmente de la cultura, en la que Freud distingue por encima de todo su interiorización como *conciencia moral*¹²⁶⁶. Lo que significa que la conciencia moral es concreta, es decir, depende de una identificación particular con un objeto preciso, e ideal, en el sentido de que regula, sin saberlo, todas las identificaciones posteriores. Lo formal es el carácter que la reproduce. Ambos son aspectos inconscientes, aunque solo el primero reprimido.

A partir de ahí, *todas* las actualizaciones de esta identificación primaria son, en sentido estricto, morales, y marcan la posibilidad de nuevas represiones que se alimentan por esta dialéctica de lo permitido y lo prohibido. Lo que permite comprender la reivindicación freudiana: «Incontables veces se ha reprochado al psicoanálisis que no hace caso de lo más alto, lo moral, lo suprapersonal, en el ser humano. El reproche era doblemente injusto, tanto histórica como metodológicamente ... [Sin embargo,] desde el comienzo mismo se atribuyó a las tendencias morales y estéticas del yo la impulsión para el esfuerzo de represión (*Verdrängung*)»¹²⁶⁷. Estrictamente hablando, la moral permite la existencia de un ingente corpus de nuevas vivencias en el inconsciente, que son subsumidas por la represión a imagen y semejanza de lo que ocurrió en la represión primaria. De esta manera, *la moral se pone a la base de todos los fenómenos psíquicos de que se ocupa el psicoanálisis*.

Pero notemos que Freud dice: “tendencias morales y *estéticas*”, es decir, en lo que comparten: las que están reguladas por el ideal. Se trata de las dos maneras mediante las que el yo puede confirmar su ser yo, es decir su carácter: una habla de la represión, la otra, de la sublimación. Las tendencias morales y estéticas impulsan al sujeto sobre sí mismo más allá de la propia repetición, como se pretende conseguir también en la clínica. Pero hay una diferencia entre las tendencias morales y las estéticas, y no puede pasarnos por alto: la misma que hay entre o bien proyectarse tras del ideal, o bien hacerlo más allá del ideal. En este punto debemos ocuparnos de la psicología del artista.

¹²⁶⁶ *Op. cit.*, BN 2714 (*ibid.*), GW 263.

¹²⁶⁷ *Op. cit.*, BN 2714 (A 37). «Es ist der Psychoanalyse unzählige Male zum Vorwurf gemacht worden, daß sie sich um das Höhere, Moralische, Überpersönliche im Menschen nicht kümmere. Der Vorwurf war doppelt ungerecht, historisch wie methodisch ... da von Anbeginn an den moralischen und ästhetischen Tendenzen im Ich der Antrieb zur Verdrängung zugeteilt wurde» (GW 264).

9.3.3. Psicología del artista

En *El poeta y los sueños diurnos* compara Freud al creador literario con el niño que juega. El texto se maneja en el espacio teórico de la dilucidación de la fantasía (“sueño diurno” = “*das Phantasieren*”; Amorrortu traduce por “el fantaseo”). La pregunta inicial es de dónde extrae el *Dichter* (“escritor literario”, algo menos que “artista” y algo más que “poeta”), no ya sus temas, sino ante todo la capacidad de *conmovernos* con ello. Sin duda, el modelo es esa “conmoción profunda” que causa al espectador el drama de Edipo. Se trata, pues, de ver cómo el artista es capaz de extraer de la profundidad psíquica, ahora sí, los temas que nos tocan individualmente.

“Los mismos poetas” “nos aseguran de continuo que en cada hombre hay un poeta”¹²⁶⁸. Esta sugestión lleva a Freud a buscar en el *niño* el origen de la capacidad para la poesía, y se remite en concreto a su actividad “favorita y más intensa”, a saber el juego. Es jugando cuando cada niño se conduce, en efecto, «como un poeta, creándose un mundo propio, o, más exactamente, situando las cosas de su mundo en un orden nuevo, grato para él»¹²⁶⁹. Es entonces cuando tiene sentido pronunciarse sobre la “seriedad” de estos juegos:

Sería injusto en este caso pensar que no toma en serio ese mundo: por el contrario, toma muy en serio su juego y dedica en él grandes afectos. La antítesis del juego no es la gravedad, sino la realidad.¹²⁷⁰

En efecto, el niño no confunde su juego con la realidad en sí, de otro modo hablaríamos directamente de una alucinación, pero sí que trae consigo algo de una formación del inconsciente. La clave debe de estar en esa intensidad de los “grandes afectos” que señala Freud como característica del juego infantil.

¹²⁶⁸ 1908, *PSD*, BN 1343, GW 213.

¹²⁶⁹ *Ibid.* «Jedes spielende Kind benimmt sich wie ein Dichter, indem es sich eine eigene Welt erschafft oder, richtiger gesagt, die Dinge seiner Welt in eine neue, ihm gefällige Ordnung versetzt» (GW 214).

¹²⁷⁰ *Ibid.* «Es wäre dann unrecht zu meinen, es nähme diese Welt nicht ernst; im Gegenteil, es nimmt sein Spiel sehr ernst, es verwendet große Affektbeträge darauf. Der Gegensatz zu Spiel ist nicht Ernst, sondern —Wirklichkeit» (*Ibid.*).

Pero por lo que toca a la equiparación entre el niño y el poeta, el parentesco se encuentra más bien en la “seriedad” ejemplificada en el juego del niño. La noción tiene importantes resonancias nietzscheanas, así que antes de presuponerle nada conviene escuchar a qué se refiere Freud con ella: «el poeta hace lo mismo que el niño que juega: crea un mundo fantástico y lo toma muy en serio; esto es, se siente íntimamente ligado a él, aunque sin dejar de diferenciarlo resueltamente de la realidad»¹²⁷¹. La seriedad es la del “tomarse en serio” la ficción en tanto que ficción. De este modo, ya remite a la fantasía el “placer”, que se situaba en el origen de las preocupaciones de este ensayo: «mucho de lo que, siendo real, no podría procurar placer ninguno puede procurarlo como juego de la fantasía»¹²⁷².

Con la fantasía hemos llegado al fondo psicológico de la cuestión, aquel que va a permitir comprender la “universalidad”, por decirlo así, de la conmoción poética. Freud encuentra en el fantaseo o ensueño de los adultos un equivalente al juego infantil, donde el uso por parte de este de elementos provenientes de la realidad (ya se trate de cualquier tipo de instrumento o de la colaboración de otros niños) marca la única diferencia significativa entre ambas acciones: «Así también, cuando el hombre que deja de ser niño cesa de jugar, no hace más que prescindir de todo apoyo en objetos reales, y en lugar de jugar, fantasea. Hace castillos en el aire; crea aquello que denominamos ensueños o sueños diurnos»¹²⁷³.

El adulto ha renunciado a la realidad, pero juega de igual modo bajo el signo de su vergüenza. La pregunta es si es la renuncia la que condiciona a la vergüenza o al revés, una vergüenza íntima le ha hecho al adulto renunciar a sus juegos infantiles y conformarse con el fantasear.

¹²⁷¹ *Ibid.* «Der Dichter tut nun dasselbe wie das spielende Kind; er erschafft eine Phantasiewelt, die er sehr ernst nimmt, d. h. mit großen Affektbeträgen ausstattet, während er sie von der Wirklichkeit scharf sondert» (*ibid.*).

¹²⁷² *Ibid.* «vieles, was als real nicht Genuß bereiten könnte, kann dies doch im Spiele der Phantasie» (*ibid.*).

¹²⁷³ *Op. cit.*, BN 1344. «So gibt auch der Heranwachsende, wenn er aufhört zu spielen, nichts anderes auf als die Anlehnung an reale Objekte; anstatt zu spielen phantasiert er jetzt. Er baut sich Luftschlösser, schafft das, was man Tagträume nennt» (GW 215).

El *feedback* creado por la obra de arte sustituye al juego infantil: «En realidad, no podemos renunciar a nada, no hacemos más que cambiar unas cosas por otras; lo que parece ser una renuncia es, en realidad, una sustitución o una subrogación»¹²⁷⁴. El niño no tiene motivo alguno para ocultar su deseo, porque el deseo que rige el juego, el deseo infantil que lo funda como formación del inconsciente, es precisamente el de ser adulto, entiende Freud. Del adulto, en cambio, «se espera ya que no juegue ni fantasee, sino que obre en el mundo real»¹²⁷⁵. Así, en la comparativa del juego con la fantasía se descubre el vínculo con el tiempo: «Este sencillo ejemplo muestra ya cómo el deseo utiliza una ocasión del presente para proyectar, conforme al modelo del pasado, una imagen del porvenir»¹²⁷⁶. De este modo, «el pretérito, el presente y el futuro aparecen como engarzados en el hilo del deseo, que pasa a través de ellos»¹²⁷⁷.

Es común acordarse de que en *El yo y el ello* habla Freud del niño como “*his majesty the baby*”¹²⁷⁸; sin embargo, ya aquí ha tenido ocasión de referirse a ese protagonista, lo mismo de narraciones literarias que de fantasías, como “su majestad el yo”. Interesante es recordar que, en este caso, se trata de un texto escrito en 1907 y que, como tal, precede en 16 años a la fundación oficial de la segunda tópica (*El yo y el ello*, 1923) y en dos al comienzo supuesto de la lectura de Schopenhauer y la conferencia de Spielrein¹²⁷⁹. También precede nada menos que 7 años a la *Introducción al narcisismo* (1914); y, sin embargo, cuando Freud habla de “su majestad el yo”, de lo que se trata es de presentarlo como una instancia narcisista. Para ello se remite a las narraciones producidas por los escritores “modestos”, del gusto del gran público: «En las creaciones de estos escritores hallamos, ante todo, un rasgo singular: tienen un protagonista que constituye el foco del

¹²⁷⁴ *Ibid.* «Eigentlich können wir auf nichts verzichten, wir vertauschen nur eines mit dem andern; was ein Verzicht zu sein scheint, ist in Wirklichkeit eine Ersatz- oder Surrogatbildung» (*ibid.*).

¹²⁷⁵ *Ibid.* «der Erwachsene; dieser weiß einerseits, daß man von ihm erwartet, nicht mehr zu spielen oder zu phantasieren, sondern in der wirklichen Welt zu handeln» (GW 216).

¹²⁷⁶ *Op. cit.*, BN 1345. «Sie sehen an solchem Beispiele, wie der Wunsch einen Anlaß der Gegenwart benützt, um sich nach dem Muster der Vergangenheit ein Zukunftsbild zu entwerfen» (*ibid.*).

¹²⁷⁷ *Ibid.* «Also Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges wie an der Schnur des durchlaufenden Wunsches aneinandergereiht» (GW 218).

¹²⁷⁸ 1914, *IN*, BN 2027, GW 157.

¹²⁷⁹ Se suele citar el 9 de septiembre de 1909, ocasión en que le fue leída la conferencia de Sabina Spielrein.

interés»¹²⁸⁰. Este personaje, que pasa por todas las calamidades y protagoniza toda suerte de acciones heroicas, revela a otro protagonista de una narración muy particular: «Pero, a mi juicio, en este signo delator de la invulnerabilidad se nos revela sin esfuerzo su majestad el yo, el héroe de todos los ensueños y de todas las novelas»¹²⁸¹.

El yo, y en concreto esta versión paradigmáticamente narcisista de la yoidad, nos da por una parte la clave con la que discernir el éxito de la narración literaria así concebida, o sea como narración “fantasiosa”. Pero además nos revela el secreto vínculo de la creación estética con el universo fantasmático del autor. Freud se pone en el lugar de la transferencia, y descubre que la estructura del texto, analizado como fantasía, lleva implícita una pregunta por la temporalidad del autor, es decir, la referencia biográfica desde la que este, inconscientemente, escribe: «Un poderoso suceso actual despierta en el poeta el recuerdo de un suceso anterior, perteneciente casi siempre a su infancia, y de ésta parte entonces el deseo, que se crea satisfacción en la obra poética, la cual del mismo modo deja ver elementos de la ocasión reciente y del antiguo recuerdo»¹²⁸². Todo texto ficticio es autobiográfico en un sentido muy profundo, que es también muy real. Por ello, aunque la percepción habitual podría entender que el autor miente o deforma la realidad en sus escritos, la pregunta por el presente en el que “despierta” y se revive ese recuerdo deja en evidencia que el texto dice mucho más de lo que expresaría un relato puramente autobiográfico. Lo característico de la ficción literaria es, así, no tanto la deformación de la realidad cuanto la adición de sentido. Concretamente, al repetir el esquema del sueño, aquí señalado implícitamente al mencionar la “temporalidad” del deseo, genera un espacio de confluencia entre ese pasado, ignoto y fundante, de los dos sujetos que participan, en cada lectura, del acto de la comunicación. El texto deviene el presente de ambos, que trae a colación lo infantil. Este movimiento de retorno es el responsable del placer, casi lúdico, de la lectura, en la medida en que satisface las exigencias de la realización de deseos y el principio del placer.

¹²⁸⁰ *Op. cit.*, BN 1346. «An den Schöpfungen dieser Erzähler muß uns vor allem ein Zug auf fähig werden; sie alle haben einen Helden, der im Mittelpunkt des Interesses steht» (GW 220).

¹²⁸¹ *Ibid.*, GW 220. En el caso de la más “refinada” novela psicológica, el yo sigue siendo el protagonista. Lo que ocurre es que este yo se ha “contentado con el papel de espectador”. Freud se refiere a Zola y a la “tendencia del poeta moderno a disociar su yo por medio de la autoobservación en *yoes* parciales” (*op. cit.*, BN 1347, GW 221).

¹²⁸² *Ibid.*

De este modo el poeta “sigue jugando”, incorpora al lector y todos los medios “reales” a su alcance para conseguirlo. Lo que oculta el fantaseador, tanto el de quien escribe como el de quien observa, no es otra cosa que su egoísmo; un egoísmo que diríamos “mutuo”, pues en torno a él confluyen los deseos ocultos tanto del poeta, que ha sabido sublimarlos por medio de su relato, como de los que le procuran la satisfacción que anhela el lector: esa suerte de “sujeto durmiente” y, por lo tanto, pasivo.

9.3.4. *El juego, lo sagrado y la repetición*

El análisis del “juego” así expuesto nos recuerda al concepto de la sacralidad analizado por la fenomenología de Ricoeur (1965), que a su vez deja ver cómo esta estructura conecta con el concepto de repetición que venimos elaborando. Por decirlo brevemente: lo que este evidencia es que el sentido profundo de lo apuntado por la obra de arte, no se halla en ningún otro lugar más que en la propia “superficie” de la obra de arte.

Para comprenderlo, conviene que volvamos la vista a lo que Freud encuentra en la creación estética, cuando entiende que se trata ya de “arte” en mayúsculas y no de mero entretenimiento ególatra. Si en *El poeta y los sueños diurnos* Freud compara al artista con un niño que juega, en *El “Moisés” de Miguel Ángel* cita a Thode para precisar que, en el caso de este genio inmemorial: «como siempre se trata para él de crear un tipo de carácter. Crea la figura de un apasionado guía de la Humanidad, el cual, consciente de su divina misión legisladora, tropieza con la resistencia incomprensiva de los hombres ... Esta característica general se hace más profunda por la acentuación del conflicto en que tal genio reformador de la Humanidad entra con la generalidad; los efectos de la cólera, el desprecio y el dolor llegan a una expresión típica. Sin ellos era imposible hacer intuíble la naturaleza de tal superhombre»¹²⁸³. No deja de tratarse de una cuestión de envanecimiento, solo que más refinado. El lugar de la repetición producido por esta creación es (o ha de ser) también el lugar del *mito*. Pero ello tampoco es novedoso, ya que en los sueños habíamos constatado su proximidad gracias al recurso imprescindible del *simbolismo*, que a partir de aquí, eso sí, puede definir mejor su significado para el psicoanálisis: «el simbolismo no es un problema genuinamente onírico, sino un tema de

¹²⁸³ THODE (1908); cit. 1914, *MMA*, BN 1882, GW 184.

nuestro pensamiento arcaico, de nuestro “lenguaje fundamental”, según la acertada expresión del paranoico Schreber; domina el mito y el ritual religioso en medida no menor que el sueño»¹²⁸⁴.

La exposición que hace Gadamer en *Verdad y método* sobre la fenomenología de Huizinga puede revelarnos claves muy interesantes para comprender el sentido en que decimos que el “juego” freudiano ejecuta una repetición del orden de la atestigua el universo onírico: «Los mismos salvajes no conocen distinción conceptual alguna entre ser y jugar, no tienen el menor concepto de identidad, de imagen o símbolo. Por eso se hace dudoso si el estado espiritual del salvaje en sus acciones sacrales no nos resultará más asequible ateniéndose al término primario de “jugar”. En nuestro concepto del juego se deshace también la distinción entre creencia y simulación»¹²⁸⁵, fragmento en el que cita a Huizinga, en cuyo *Homo ludens* «ha rastreado el momento lúdico que es inherente a toda cultura y ha elaborado sobre todo las conexiones entre el juego infantil y animal y ese otro “jugar sagrado” del culto. Esto le ha llevado a reconocer en la conciencia lúdica esa peculiar falta de decisión que hace prácticamente imposible distinguir en ella el creer del no creer»¹²⁸⁶, lo mismo que, *mutatis mutandis*, ocurre en la concepción psicoanalítica del *síntoma histérico*¹²⁸⁷.

Pero lo que nos interesa de este fragmento es que en él se vuelve a comprender el “jugar” del arte en relación al juego de los niños, que por su parte condensa las estructuras repetidoras de lo social, de un lado, toda vez que revela la referencia íntima a lo infantil propio de la fantasía. Este nuevo “verdadero objeto de estudio del psicoanálisis” guarda, pues, especial relación temática con el concepto de compulsión a la repetición, que se había descubierto como satisfacción sustitutiva de la frustración sexual del neurótico obsesivo. Como por ejemplo lo expresaba en *Más allá del principio del placer*: «Constituye un obstáculo en nuestra ruta mental el no haber podido demostrar en el instinto sexual aquel carácter de obsesión de repetición que nos condujo primeramente

¹²⁸⁴ 1925, *SOS*, BN 2887. «So ist z. B. die Symbolik kein Traumproblem, sondern ein Thema unseres archaischen Denkens, unserer „Grundsprache“ nach des Paranoikers Schreber trefflichem Ausdruck, sie beherrscht den Mythos und das religiöse Ritual nicht minder als den Traum» (GW 569).

¹²⁸⁵ HUIZINGA (1938: 32); cit. GADAMER (1960: 147).

¹²⁸⁶ GADAMER (1960: 147).

¹²⁸⁷ ASSOUN (1997).

al hallazgo de los instintos de muerte»¹²⁸⁸.

La afirmación freudiana es algo más que un lamento, es una condición de posibilidad que distingue el lugar de la repetición en el esquema freudiano. Así, «sucede que, desgraciadamente, pocas veces se es imparcial cuando se trata de las últimas causas, de los grandes problemas de la ciencia y la vida. A mi juicio, todo individuo es dominado en estas cuestiones por preferencias íntimas, profundamente arraigadas, que influyen, sin que el sujeto se dé cuenta, en la marca de su reflexión. Dadas tan buenas razones de desconfiar, no queda sino atreverse a mirar con fría benevolencia los resultados de los propios esfuerzos intelectuales. Sólo me apresuraré a añadir que esta autocrítica no me obliga a una especial tolerancia con las opiniones distintas de la propia»¹²⁸⁹.

“Sin que el sujeto se dé cuenta”, dice. Es por eso que, mientras que la representación nos habla del contenido libidinoso, la muerte nos habla de la pulsión misma¹²⁹⁰. El mito deja de ser mito y aspira a ser, de este modo, realidad –o mejor diríamos *conocimiento*: por ello se recurre a la *ciencia* biológica, y se supone, más abajo, que la disolución completa del problema consistiría en su formulación en lenguaje fisicista. Estos prejuicios, en verdad antiguos –pues datan ya del *Proyecto...* de 1895–, son causa de la sobredeterminación característica del planteamiento freudiano. Pues aunque nunca dejó de ser intención de Freud reducir el complejo de Edipo, por ejemplo, a principios químicos y físicos, sin embargo los mismos no eran necesarios para dar sostenibilidad a la teoría. Lo que nos aportaba el mito, a través del autoanálisis, era ya más que suficiente y *per se* demostrable, sostenible. De ahí el carácter hermenéutico de este proceder: lo expuesto se comprende a sí mismo, y esto, en principio, basta. En este sentido, parece razonable colegir la interpretación no buscaba sino cerrar lo suficientemente este círculo; mientras que la transformación consiguiente en la conducta del sujeto, de carácter terapéutico, no dejaba de ser, en cierto modo, una nueva “producción” del inconsciente,

¹²⁸⁸ 1920, *MPP*, BN 2536-7. «Als empfindliche Störung unseres Gedankenganges verspüren wir es aber noch immer, daß wir gerade für den Sexualtrieb jenen Charakter eines Wiederholungszwanges nicht nachweisen können, der uns zuerst zur Aufspürung der Todestribe führte» (GW 60).

¹²⁸⁹ *Op. cit.*, BN 2539. «Nur daß man leider selten unparteiisch ist, wo es sich um die letzten Dinge, die großen Probleme der Wissenschaft und des Lebens handelt. Ich glaube, ein jeder wird da von innerlich tief begründeten Vorlieben beherrscht, denen er mit seiner Spekulation unwissentlich in die Hände arbeitet. Bei so guten Gründen zum Mißtrauen bleibt wohl nichts anderes als ein kühles Wohlwollen für die Ergebnisse der eigenen Denkbemühung möglich. Ich beeile mich nur hinzuzufügen, daß solche Selbstkritik durchaus nicht zu besonderer Toleranz gegen abweichende Meinungen verpflichtet» (GW 64-5).

¹²⁹⁰ *Cf. supra*, epígrafe 6.3.4 (p. 374 ss.) y capítulo 7 (pp. 379 ss.).

similar en todo a la interpretada –es decir, una producción analogable al tipo de producciones subjetivas que son el sueño, el síntoma, etc.–, que buscaba “dar la razón” a toda la teoría psicoanalítica. Interpretando la producción del inconsciente, solo se descubre la naturaleza inconsciente de la “producción”. Así se conseguía que el enfermo *sanara* precisamente a través de la *propia comprensión*, que era a un tiempo *comprensión propia y comprensión de toda la teorización* –al menos de toda la teorización implicada en la interpretación de “su” inconsciente; lo cual es al mismo tiempo comprensión de la enfermedad, pero también comprensión de la cura.

“Comprensión propia a la vez que comprensión de toda la teorización” quiere dar a entender la peculiar relación, de orden hermenéutico, que se da en el psicoanálisis, como orientada en torno a un doble movimiento que toma, a su vez, por referencia a dos polos. En el fondo, de lo que se quiere hablar es de una comprensión que “comprende” desde un sinfín de posicionamientos, pero que a nivel teórico podemos caracterizar como un movimiento cuádruple: la teoría comprende, por un lado, al paciente y a sí misma, y el paciente comprende, del mismo modo, a sí mismo y a la teoría. Puede comprender entonces a la teoría para sí, pero también a la teoría en sí, y a sí mismo para la teoría. Por ello el psicoanálisis es “cosa”, es decir: del orden de aquello que se encuentra en lo otro como “causa” de ella misma. La apertura que se produce como consecuencia a la pluralidad de lugares donde tiene lugar la comprensión, trae a colación todo aquello que, siguiendo las sendas previstas por la repetición de lo infantil reprimido¹²⁹¹, se preste a formar parte de esta suerte de relación dialéctica (en tanto que intersubjetiva) fundamental, a la que el descubrimiento freudiano le pone el nombre de *transferencia*.

¹²⁹¹ De aquí deberemos deducir dos sentidos de “reprimido”: uno que la sitúa como obstáculo a la terapia, y otro como “represión fundamental”, que tiene un valor eminentemente ontológico y cuya presencia en la descripción que hagamos de la subjetividad se nos antoja –pese a la entonación peyorativa que la acompaña– insoslayable; llegando incluso a entrever, por ello, ciertas similitudes con la noción heideggeriana de *caída*.

9.3.5. Consideración del yo

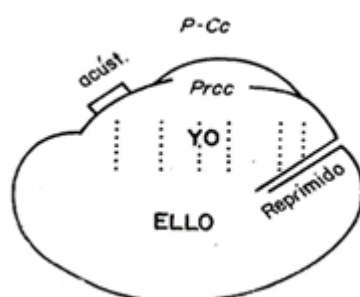
Volvemos una y otra vez al punto que marca el paso de la primera a la segunda tópica. Y este, a su vez, nos remite a la comprensión freudiana de la subjetividad, característicamente constructivista, pero también también escindida y plural. Lo que entendamos como “historia del sujeto” está conformado por una serie de fases, más o menos regulares, que no se sustituyen o superponen, como se deduciría de una secuencia evolutiva, sino que se adhieren, permaneciendo yuxtapuestas, en una operación que es de producción y hasta multiplicación del sentido y que, como tal, no tiene fin, porque no se puede detener su aspiración básica constitutiva, que es la del reencuentro con “aquello” en lo que él mismo se sigue produciendo.

Si el inconsciente vive en una especie de “instante”, donde no tiene cabida el paso del tiempo, el sujeto así entendido no deja de ser más que la producción repetitiva de aquella “singularidad” originaria. Por ello la ley de la yuxtaposición determina la condición “estructural”, no solo estructurada, del inconsciente. El inconsciente se proyecta a sí mismo en la repetición mediante investimentos. El uso freudiano de la noción de “complejo” (que es una noción abandonada por la psiquiatría actual –por indicativo de la OMS– en favor de la de “síndrome”, mucho más “precisa”) permitía que no se lo redujera a sus vínculos con la enfermedad, de otro modo: la enfermedad no es la condición sintomática de un complejo que la explica, sino que el complejo funciona como determinación inconsciente de la enfermedad, pero de cualquier enfermedad; el complejo traduce el síntoma al lenguaje de lo inconsciente.

¿Qué sentido aporta esto para la comprensión del individuo, particularmente en lo social –que es donde se yergue en sujeto? Piénsese en la pluralidad de estructuras familiares distintas que Freud analiza en *Tótem y tabú*. La universalidad del complejo de Edipo, o la prohibición del incesto, estipulada por Levi-Strauss fue un acicate para innumerables opositores de las ideas freudianas, que se apresuraron a encontrar la existencia de sociedades en las que supuestamente se transgredían los límites impuestos por Freud. Pero si se analiza la multiplicidad de ejemplos que hace encuadrar este bajo la regularidad edípica, se comprobará que sus limitaciones son tan laxas que resulta muy improbable concebir una sola excepción que no pudiera ser justificada, de un modo u otro, por la teoría. Pues los postulados freudianos tienen muy poco que ver con predecir

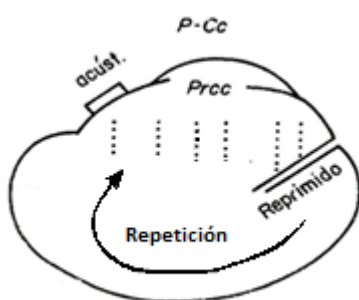
precisos estados de cosas: la Ley es universal con independencia del modo que “elija” para ponerse en práctica. Es universal porque es Ley, y no al revés. De este modo, la función del complejo de Edipo está en proporcionar los lugares y las claves estructurales a través de los cuales la familia se descubre como repetición inconsciente. De nuevo: elevación del inconsciente a los términos de este drama que tiene que ver con la estructura de la familia. Este rodeo nos permite por fin dar respuesta a la pregunta que venimos formulando: lo inconsciente es el “foco” desde donde se proyecta la repetición en que la realidad, así conocida (psicologizada), existe.

Esta aceptación supone una revolución en el más puro sentido kantiano; en cierto modo completa la iniciada años atrás: lo inconsciente era la norma de lo psíquico; por lo tanto, todo en el psiquismo es inconsciente; el yo se alza de algún modo sobre él, sin dejar de ser en ningún momento una parte de él mismo, puesta a su propio servicio. Pero lo que en un primer momento está al servicio del ello, llega o aspira al menos a adquirir autonomía propia. Es aquí donde el psicoanálisis entra en juego y completa un proceso formativo que, como hemos visto, se despliega según la norma que rige el complejo de Edipo. Entonces precisamente entra en juego la represión, para señalar esa parte inconsciente que habíamos clasificado tradicionalmente como sistema y que ahora recibe el distinguo de “lo reprimido”. «Un individuo (*Individuum*) es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido e inconsciente, sobre el cual, como una superficie (*oberflächlich*) se asienta el yo, desarrollado desde el sistema *P(erceptivo)* como si fuera su núcleo ... El yo no está separado tajantemente del ello: confluye hacia abajo con el ello»¹²⁹². Todo el dibujo de la imagen corresponde a este *Individuum* freudiano:



¹²⁹² 1923, *YE*, BN 2708 (A 25-6). «Ein Individuum ist nun für uns ein psychisches Es, unerkant und unbewußt, diesem sitzt das Ich oberflächlich auf, aus dem System als Kern entwickelt ... das Ich umhüllt das Es nicht ganz, sondern nur insoweit das System W dessen Oberfläche bildet» (GW 251).

A partir de este esquema¹²⁹³ puede entenderse por fin la manera en que lo reprimido puede *actuar* en el yo aun sin servirse del medio de la representación-palabra extraída por el trabajo del analista: «Lo reprimido solo es segregado tajantemente del yo por las resistencias de represión, pero puede comunicar con el yo a través del ello»¹²⁹⁴. De manera similar a como los sentimientos inconscientes se hacen manifiestos a la consciencia, hay una serie de representaciones sin vínculo lingüístico que también llegan, por lo tanto, no a través del sistema *Pc*, sino de un mecanismo distinto que en 1914 ya había identificado como “repetición” (*Wiederholung*).



Ahora puede explicar en qué consiste este procedimiento en el que el yo muestra su inconsciente en la medida en que “es vivido” por él, por reproducir las palabras prestadas a Groddeck. El *ello* aparece pues, sin ambages, como *sujeto del yo*. Nos parece que la frase “el yo es vivido por el ello” no concuerda con ninguna otra interpretación. Además, el yo cumple una función para él: su “ilusión perceptiva” (pues se asienta sobre el sistema perceptivo, “como si fuera su núcleo”) proporciona el “espejo” a través del cual el ello se relaciona con el exterior. De este modo, el yo es, con propiedad, “la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior”¹²⁹⁵, de lo que se ve la concepción del yo como una instancia “formada”, “educada” o desde el principio orientada a darse una forma en tales procesos, que lo sitúan frente a la concepción romántica de la pasión como “naturaleza desbocada”:

¹²⁹³ Gráfico extraído de *op. cit.*, BN 2708 (A 26), GW 252.

¹²⁹⁴ *Ibid.* «Das Verdrängte ist nur vom Ich durch die Verdrängungswiderstände scharf geschieden, durch das Es kann es mit ihm kommunizieren» (*ibid.*).

¹²⁹⁵ *Ibid.* (A 27).

Además, se empeña en hacer valer sobre el ello el influjo del mundo exterior, así como sus propósitos propios; se afana por reemplazar el principio del placer, que rige irrestrictamente en el ello, por el principio de realidad. Para el yo, la percepción cumple el papel en el ello corresponde a la pulsión. El yo es el representante de lo que puede llamarse razón y prudencia, por oposición al ello, que contiene las pasiones.¹²⁹⁶

Con este presupuesto, puede tratar de elevarse sobre sí mismo y descubrir en el ello una “naturaleza exterior”, comparable a la misma realidad. El yo *es* esta encrucijada, consiste en ella y por ende se define en la contraposición de principio, nunca mejor dicho, con el ello al que debía limitarse a servir. Pero detengámonos un segundo en el camino y destaquemos varias nociones que no debemos perder de vista:

- el yo es en sí mismo una relación o función mediadora.
- esta mediación se hace por la oposición entre dos realidades: una externa y una interna.
- el yo no deja de ser nunca una parte del todo psíquico, y dentro de este, más concretamente, del ello.
- la suma del yo y su naturaleza interna (ello) es lo que llama Freud “individuo” (*Individuum*).
- el yo es el depositario de la “razón o prudencia”; tiene pues una tarea asignada, cuya teleología hemos de ver de dónde procede.

Será este último punto el que nos retrotraiga por fin a una concepción del yo freudiano como sujeto subversivo o incluso revolucionario; nos referimos a la relación que se da entre la “astucia” y el sujeto burgués como motor revolucionario de la historia, en Marx y a partir de los análisis filosóficos aparecidos en la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer. A su vez, la comprensión del vínculo entre revolucionario y burgués que los autores toman de Marx y ejemplifican en el sujeto griego (Odiseo), van en la línea de la determinación edípica del sujeto freudiano y su dependencia del modelo burgués de la familia (*Anti Edipo* de Deleuze y Guattari).

¹²⁹⁶ *Ibid.* «Es [das Ich] bemüht sich auch, den Einfluß der Außenwelt auf das Es und seine Absichten zur Geltung zu bringen, ist bestrebt, das Realitätsprinzip an die Stelle des Lustprinzips zu setzen, welches im Es uneingeschränkt regiert. Die Wahrnehmung spielt für das Ich die Rolle, welche im Es dem Trieb zufällt. Das Ich repräsentiert, was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann, im Gegensatz zum Es, welches die Leidenschaften enthält» (GW 252-3).

Hemos dicho que el yo es en sí mismo una relación o función, y su “importancia funcional” consiste en ser como el “jinete” del ello, conductor o guía de esa fuerza motriz que nos hemos imaginado “desbocada”: “el yo suele trasponer en acción la voluntad del ello como si fuera la suya propia”. Sin embargo, para que esto ocurra debe haberse producido un momento en el que el yo se distingue en cierto grado del propio ello. Esto tiene lugar en relación al cómputo de las percepciones, lo que nos retrotrae al “cuerpo como superficie”, y más concretamente, según lo entendemos nosotros, como superficie “psíquica”, en la medida en que sería la instancia encargada de recibir todo el catálogo de percepciones provenientes del mundo exterior. A esto creemos que se refiere Freud cuando afirma que «El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es solo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie»¹²⁹⁷. Una nota a la edición inglesa explica esta frase del siguiente modo: «O sea que el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo»¹²⁹⁸; pero en realidad dice mucho más, u otra cosa que se mueve en un orden muy específico; a saber que el yo, como ilusión que unifica las percepciones, está en el origen de la propia concepción del cuerpo, es decir, de la propia *imagen*. A este concepto debe estar unido, como bien supo leer Lacan, la nueva comprensión del inconsciente. A partir de ahora, tiene todo el sentido del mundo repetir con el poeta que “lo profundo está en la piel”, o de otro modo: que «No solo lo más profundo, también lo más alto en el yo puede ser inconsciente. Es como si de este modo nos fuera manifestado lo que antes dijimos del yo consciente, a saber, que es sobre todo un yo-cuerpo (*Körper-Ich*)»¹²⁹⁹.

En el *Compendio de psicoanálisis* define al ello como “más antigua provincia” del aparato psíquico, establecida sobre las organizaciones somáticas, que encuentran en el ello una primera expresión psíquica¹³⁰⁰. El yo es una “transformación particular” de una “parte” del ello, impuestas por las exigencias del exterior. Volvemos a encontrar la

¹²⁹⁷ *Op. cit.*, BN 2709 (*ibid.*). «Das Ich ist vor allem ein körperliches, es ist nicht nur ein Oberflächenwesen, sondern selbst die Projektion einer Oberfläche» (GW 253-4).

¹²⁹⁸ *Op. cit.*, A 27, n. 16.

¹²⁹⁹ *Op. cit.*, BN 2709-10 (A 29). «Nicht nur das Tiefste, auch das Höchste am Ich kann unbewußt sein. Eis ist, als würde uns auf diese Weise demonstriert, was wir vorhin vom bewußten Ich ausgesagt haben, es sei vor allem ein Körper-Ich» (GW 255).

¹³⁰⁰ 1940, CP, BN 3380, GW 67-8.

función realista-mediadora del yo del *Proyecto*... La muestra es que el yo vuelve a ser definido bajo el reinado del principio del placer, directamente y sin que en principio participe de ella la intervención de una instancia externa tal que el ello: «el yo es gobernado por la consideración de las tensiones excitativas que ya se encuentran en él o que va recibiendo. Su aumento se hace sentir por lo general como *displacer*, y su disminución como *placer*»¹³⁰¹. En esta persecución del placer (= huida del *displacer*), el yo se convierte en el fondo depositario de la angustia, que es primeramente interpretada según el sentido del alemán *Angst*: la señal de alerta que propicia la retirada ante un peligro (el miedo).

El superyó, en cambio, se forma como “sedimento” del yo, consecuencia “del largo período infantil durante el cual el ser humano vive en dependencia de sus padres”¹³⁰². Esto hace del superyó una instancia propiamente “yoica”: el superyó ha sido creado por el yo, del mismo modo que el superhombre es una “instancia” (“lejana provincia”, a imitación de la terminología freudiana) del hombre, es decir, hecha por el hombre. Así el superyó freudiano se distingue como “el país de los padres”, y debemos ver en la identificación con el psicoanalista una respuesta a semejante situación. De ella deviene, en concreto, la tendencia a ser transferido con los afectos paternos. Pero, si proseguimos la analogía nietzscheana, el yo es una instancia del ello del mismo modo que el hombre (la “unidad” hombre) lo es de la voluntad de poder. Entonces el yo es el “hijo” del ello, y cuando sigue a su superyó (a los padres) no encuentra la independencia sino la dependencia (encubierta) del ello, es decir, de la voluntad, que lo somete a una suerte de enajenamiento en el que se despersonaliza.

En este sentido “el ello y el superyó tienen una cosa en común: ambos representan las influencias del pasado”¹³⁰³. La angustia es del yo porque al ello no se le pueden atribuir propósitos, y el propósito de la angustia es el de la supervivencia. Pero aquí se muestra la originalidad del yo freudiano, que por ser secundario no deja de ser originario y reivindica su propio principio. Es este el que formula Freud en el principio de destrucción, opuesto al eros, que en principio parecería corresponder al ello, como

¹³⁰¹ *Ibid.* «In seiner Tätigkeit wird es [das Ich] durch die Beachtungen der in ihm vorhandenen oder in dasselbe eingetragenen Reizspannungen geleitet. Deren Erhöhung wird allgemein als *Unlust*, deren Herabsetzung als *Lust* empfunden» (GW 68).

¹³⁰² *Op. cit.*, BN 3381, GW 69.

¹³⁰³ *Ibid.*

representante tópico del aparato psíquico. Destrucción o muerte, pues lo que se revela es que el yo, secundario en la tópica, es sin embargo anterior desde el punto de vista de la dualidad instintiva: «Si admitimos que la sustancia viva apareció después que la inanimada, originándose de ésta, el instinto de muerte se ajusta a la fórmula mencionada según la cual todo instinto perseguiría el retorno a un estado anterior»¹³⁰⁴.

En el *Compendio...*, Freud habla más bien de yo-ello. Su energía es la libido, procedente del eros. Al mismo tiempo, se aboca a la distinción schopenhaueriana entre individuo y especie: «el *individuo* muere por sus conflictos internos, mientras que *la especie* perece en su lucha estéril contra el mundo exterior, cuando éste se modifica de manera tal que ya no puede ser enfrentado con las adaptaciones adquiridas por la especie»¹³⁰⁵. Freud ubica en el yo “originalmente” toda la reserva de libido¹³⁰⁶. De nuevo, no es original (el ello le antecede, pero sí originario: su función es originaria y se mostrará originadora de subjetividad). Ese es el estado que recibe el nombre de “narcisismo primario” (*supra*): «Durante toda la vida el yo sigue siendo el gran reservorio del cual emanan las catexias libidinales hacia los objetos y al que se retraen nuevamente, como una masa protoplástica maneja sus pseudópodos»¹³⁰⁷. La libido llega al yo procedente de fuentes somáticas (las zonas erógenas); con lo que se presenta al narcisismo primario como paso previo necesario para comprender la sexualidad como tal: la libido es propiamente libido (pulsión sexual) tras su paso por el conservorio yoico.

Pero también ha dicho que se trata de tendencias (*Tendenz*), es decir, aunque sigan un determinado paradigma, comprenden la psicología normal y son universalizables. Y a tal respecto debemos volver una y otra vez al juego establecido entre el yo y el superyó. Hemos visto que el yo se afirma en la rendición ante su objeto perdido (ante el superyó –vale aquí decir el Dios de la religión y la moral; el ideal), pero al obrar así, por lo mismo, el yo se eleva sobre sí mismo y se convierte en el agente de la norma que sigue.

¹³⁰⁴ *Op. cit.*, BN 3382. «Wenn wir annehmen, dass das Lebende später als das Leblose gekommen und aus ihm entstanden ist, so fügt sich der Todestrieb der erwähnten Formel, dass ein Trieb die Rückkehr zu einem früheren Zustand anstrebt» (GW 71).

¹³⁰⁵ *Op. cit.*, BN 3383. «das Individuum stirbt an seinen inneren Konflikten, die Art hingegen an ihrem erfolglosen Kampf gegen die Aussenwelt, wenn diese sich in einer Weise geändert hat, für die die von der Art erworbenen Anpassungen nicht zureichen» (GW 72).

¹³⁰⁶ *Ibid.*, GW 72-3.

¹³⁰⁷ *Op. cit.*, BN 3383. «Über das ganze Leben bleibt das Ich das grosse Reservoir, aus dem Libidobesetzungen an Objekte ausgeschickt und in das sie auch wieder zurückgezogen werden, wie ein Protoplastmakörper mit seinen Pseudopodien verfährt» (GW 73).

No deben asustarnos las resonancias kantianas; la identificación que sirve de modelo a todas las identificaciones no podía hacer otra cosa que dotarnos de una estructura que explique de una vez el salto que se produce entre la docilidad inicial y la ulterior autonomía: «El ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo y, así, expresión de las más potentes mociones y los más importantes destinos libidinales del ello. Mediante su institución, el yo se apodera del complejo de Edipo y simultáneamente se somete, él mismo, al ello. Mientras que el yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el superyó se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello. Ahora estamos preparados a discernirlo: conflictos entre el yo y el ideal espejarán, reflejarán, en último análisis, la oposición entre lo real y lo psíquico, el mundo exterior y el mundo interior»¹³⁰⁸.

O de otro modo, la supuesta batalla que hasta ahora creíamos librada entre el individuo y las fuerzas ignotas que lo dominaban, el deseo, en realidad se libra entre el yo y su propio ideal inconsciente: de lo que se trata todo el tiempo en el psicoanálisis es de la *imposibilidad para el yo de alcanzar su ideal*; la insatisfacción es condición indispensable de la existencia. De aquí que Freud haya mencionado explícitamente el “apoderamiento” (*Bemächtigen*) del complejo de Edipo como rasgo fundante de la psicología “normal”. La distinción yo-superyó, yo-ideal, que marca la fragilidad, perentoriedad del yo como situación existencial, no es otra cosa que el producto de la primera renuncia a cumplir con todos los designios del ello, es decir, con todos sus propios designios. El yo nace en la asunción de su propio ideal, no hay que confundirlo con él, pero también es esta la condición que nos permite distinguirlo del ello en sí; distinción necesaria aunque no siempre suficiente:

La ponderación más inmediata nos dice que el ello no puede vivenciar o experimentar ningún destino exterior si no es por medio del yo, que subroga ante él al mundo exterior. Ahora bien, no puede hablarse, por cierto, de una herencia directa en el yo. Aquí se abre el abismo, la grieta, entre el individuo real y el concepto de la

¹³⁰⁸ 1923, *YE*, BN 2714-5 (A 37-8). «Das Ichideal ist also der Erbe des Ödipuskomplexes und somit Ausdruck der mächtigsten Regungen und wichtigsten Libidoschicksale des Es. Durch seine Aufrichtung hat sich das Ich des Ödipuskomplexes bemächtigt und gleichzeitig sich selbst dem Es unterworfen. Während das Ich wesentlich Repräsentant der Außenwelt, der Realität ist, tritt ihm das Über-Ich als Anwalt der Innenwelt, des Es, gegenüber. Konflikte zwischen Ich und Ideal werden, darauf sind wir nun vorbereitet, in letzter Linie den Gegensatz von Real und Psychisch, Außenwelt und Innenwelt, widerspiegeln» (GW 264).

especie. En verdad, no es lícito tomar demasiado rígidamente el distingo entre yo y ello, ni olvidar que el yo es un sector del ello diferenciado particularmente [*besonders differenziert*, es decir, a imagen de un objeto concreto, especial en cada caso]¹³⁰⁹.

El yo es más bien su ello que su superyó, sin embargo necesita del ideal para poder tan siquiera afirmarse y en esta afirmación descubre su contradicción. Lo de la brecha entre el individuo real y el concepto de la especie casi parece una parodia de Schopenhauer, aunque no dudamos que muy reflexionada. Está sentando, en el fondo, las bases de lo que desarrollará en *El malestar en la cultura*, donde creemos que se formula por fin la verdad más íntima de ese individuo que emerge en la reflexión sobre el sujeto en el psicoanálisis.

El yo es, en sí mismo, una contradicción por partida doble: contradicción del ello y contradicción de su propio ideal; y como tal, sufre. El contenido de este sufrimiento, que es el contenido de la contradicción, articula su inconsciente, y por ello es al mismo tiempo el que exige que se reconozca el carácter esencial de la condición ambivalente que lo atraviesa. La ambivalencia que descubre el psicoanálisis no tiene que ver, pues, con un fenómeno que podamos considerar como meramente circunstancial o mórbido; por el contrario, señala el núcleo de una situación que es en la que se encuentra el individuo cada vez que pronuncia la palabra con la que reivindica su condición subjetiva, es decir: la de aquel que “no hace yo, pero dice yo”, dando por sentado en su decir que “esa boca”, además “es mía”. Al obrar así, deviene cuando menos coautor de su singularidad determinante: como Edipo, aquel que fue capaz de sustituir, en todos los sentidos y aspectos, al propio padre.

“Ser sujeto” quiere decir aquí “ser capaz de producirse”, y el psicoanálisis no ha hecho sino recoger el testigo ofrecido por el individuo que se pone ante él, poniéndolo a su vez ante sí. Le permite así descubrir lo que él antes había “visto”: la “cosa” de este secreto anhelo donde sus aspiraciones cobran realidad. Como si le obligara a observarse a través del propio retrato, configurado por las pinceladas puntillistas de las palabras, “propias” también. No un espejo: se trata precisamente de sustituir el hecho por la

¹³⁰⁹ *Op. cit.*, BN 2716 (A 39). «daß das Es kein äußeres Schicksal erleben oder erfahren kann außer durch das Ich, welches die Außenwelt bei ihm vertritt. Von einer direkten Vererbung im Ich kann man aber doch nicht reden. Hier tut sich die Kluft auf zwischen dem realen Individuum und dem Begriff der Art. Auch darf man den Unterschied von Ich und Es nicht zu starr nehmen, nicht vergessen, daß das Ich ein besonders differenzierter Anteil des Es ist» (GW 267).

producción, de desmentir su pretensión de “hecho” y mostrar la condición autopoietica característica de su condición subjetiva fundamental. Por eso, “donde *era* el ello, *debe* llegar a ser el yo”. Se ha insistido demasiado en las personas gramaticales de esta fórmula, y se ha pasado por alto que lo fundamental está en el cambio de verbo: no más *sein*, sino *sollen*; “deber” que es necesidad de continuar “pintando el cuadro”, es decir: de volver una y otra vez a pronunciar la palabra que repite la aspiración que funda al sujeto.

Solo a través de este gesto consigue el mismo hacerse cargo de su propio querer, incluso allí donde se trata del querer inconsciente. Pues, lo que no era más que un “individuo”, un aparato psíquico, la suma de procesos diferenciados de diverso carácter mecanicista, descubre ante el yo que lo “pronuncia” (y así lo “actualiza”, lo “repite”) su propia verdad. Ahora el sujeto deviene tal porque, dado que *es* yo, puede, o más bien *debe* decir “yo... quiero”; en concreto: yo quiero mi propio síntoma; yo quiero el sufrimiento que me escinde, pero también me produce. “El deseo inconsciente es mi propio deseo”, eso no lo puede decir el ello, aunque lo pueda hacer.

El paso de lo eterno a lo temporal, de la repetición al recuerdo, de lo inconsciente a lo “conscienciado” y, por lo tanto, conocido, apresado, hecho propio; todas estas operaciones, características de la terapia analítica, demuestran su potencial cuando se las comprende a la luz de esta exigencia: la que al yo le abre la puerta de todo aquello que, porque ya “es”, puede (o más bien debe) llegar a ser. Un sujeto así “mata a Dios” con la pretensión de alzarse en el lugar imposible del propio ideal. Solo entonces hemos llegado a la condición internamente moderna, burguesa, revolucionaria del sujeto freudiano.

CONCLUSIONES

Sobre la determinación subjetiva de la cosa. *Hermenéutica y estructuralismo. El sujeto entre el deseo y la ley.*
Sobre la consideración lingüística de la cosa. *El inconsciente “consensuado”. Performatividad de la realización de deseos.*
Sobre las determinaciones freudianas de la cosa y conclusiones de este trabajo. *La palabra y la cosa en sí. Dualidad erótico-tanatológica de la cosa. La palabra, o la “cosa” del asesinato del sujeto (Inspiración nietzscheana de este trabajo)*

Sobre la determinación subjetiva de la cosa

Hermenéutica y estructuralismo

El problema del inconsciente como lenguaje no lo traen primaria y exclusivamente a colación Lacan y el estructuralismo. Con esto, el inconsciente “llamado ello” deja de ser un caos pulsional y se convierte en una estructura lingüística. La lectura del inconsciente como función simbólica se identifica asimismo con la deriva heideggeriana desplegada por la hermenéutica de Gadamer, situación en la que introduce la pregunta por el sujeto. La siguiente cita recoge el testido de la famosa afirmación heideggeriana según la cual “el lenguaje habla” o “dice” (*die Sprache spricht*, de difícil traducción):

Acostumbramos a decir que “llevamos” (*führen*) una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación (*Gespräch*), menos posibilidades tienen los interlocutores de “llevarla” en la dirección que desarían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que “entramos” en una conversación, cuando no que nos enredamos” en ella. Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá,

encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que “saldrá” de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. El acuerdo o su fracaso es como un suceso que tiene lugar en nosotros. Por eso podemos decir que algo ha sido una buena conversación, o que los astros no le fueron favorables. Son formas de expresar que la conversación tiene su propio espíritu y que el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, “desvela” y deja aparecer algo que desde ese momento es¹³¹⁰

En *La interpretación de los sueños* Freud había descubierto un inconsciente que hacía referencia a procesos mentales tildados como contenidos latentes. El inconsciente era lo apuntado por lo manifiesto, y había hasta cierto punto una relación de índole fenomenológica, similar a la apuntada por Heidegger en la explicación del síntoma que hace en *Ser y tiempo*. El paso lo daría el propio Lacan, al afirmar que con el inconsciente lo que se busca es justamente la huella de una ruptura, tal como la que otorga su importancia al mecanismo de la represión. Ciertamente, una distinción como la que por ejemplo hace Lang (1989) entre dos tipos generales de inconsciente tiene poco que ver con la visión freudiana. El ello, como maresmágnum de impulsos, no es el inconsciente en sí, la visión estructural se cruza pero no se confunde con la visión sistémica. El inconsciente sigue siendo para Freud ese opuesto a la conciencia, que no al yo, bien que la pregunta por el sujeto solo comienza a tener un sentido a partir de la segunda tópica.

En su conclusión, el inconsciente solo se puede comprender como inconsciente dinámico. Lang muestra justamente la dificultad de encontrar una base sólida y firme a la hora de responder a esta problemática inherente, que en cierto modo es la que introduce, todavía más que la cuestión interpretativa, la visión lingüística del inconsciente. Pues cuando pretendemos aislar al “sujeto” de lo que ocurre en el análisis, ante todos los entrecruzamientos de fuerzas y fantasías que se superponen, solo podemos aspirar a la unidad que nos ofrece la vista sobre el sujeto “que habla”. A partir de aquí, el qué habla, cómo habla, por qué y para qué habla, todas estas son preguntas que vuelven a remitirnos a la cuestión desiderativa tal y como la concibe Lacan, es decir: acerca de la brecha misma que atraviesa a un tal sujeto.

¹³¹⁰ GADAMER (1960: 461; 361 de la ed. Alemana); cit. LANG (1989: 51).

Lang deduce una oposición que va más allá de la cuestión técnico-terminológica y que radica en la oposición filosófica entre *Sinnlichkeit, Leben, Willen, Drang* por un lado y *Verstand, Vernunft, Geist* por el otro. Es decir, la tradicional oposición entre naturaleza y espíritu que funda dos lecturas independientes de Freud: la vitalista-romántica y la simbólica-estructuralista. Siguiendo y citando a Lacan, afirma que el inconsciente no tiene nada que ver con factores instintivos, es decir biológicos, sino pulsionales, es decir “lingüísticos”:

el inconsciente sobre todo como instinto -todo eso no tiene nada que ver con el inconsciente de Freud, nada que ver, cualquiera que sea el vocabulario analítico, sus inflexiones, sus desviaciones-, nada que ver con nuestra experiencia. Interpelaré aquí a los analistas: ¿han tenido nunca, aunque sólo sea por un momento, la sensación de tocar la pasta del instinto ? (clase 10, 15 abril) ¹³¹¹

Descubrimos en la bibliografía que más recientemente y con más convicción han tratado este tema la coincidencia en sugerir la necesidad de un *cambio de paradigma* que apueste por lo que hasta ahora se ha conocido, en el terreno de la filosofía, como hermenéutica: la reflexión sobre un conocimiento que tiene en cuenta el condicionante decisivo del *sujeto* en una relación epistémica que, por el hecho de haberse sometido a leyes, no deja sin embargo de formularse en términos de *interpretación*. Algunas de estas voces reflexionan que esta necesidad parte ya de la propia ciencia, particularmente desde los progresos centrados en la física molecular, y a partir de la cada vez mayor distancia mutua que separa a las distintas *esferas* del conocimiento (científico o no), por decirlo en una terminología, la webberiana, que nos resulta conveniente. Su relectura como hermenéutica sería, pues, una necesidad intrínseca al psicoanálisis, precisamente en su calidad de científico. Pero si su objeto ha sido siempre, al fin y al cabo, la interpretación, se nos abren dos preguntas: ¿por qué no ha sido tenido en cuenta por la hermenéutica hasta ahora? y ¿qué opinión merece esta postura para los psicoanalistas que hayan reflexionado sobre ello? La primera de las cuestiones apunta al valor filosófico que podamos conceder al psicoanálisis: tal como lo concibió Freud; y tal como ha sido criticado por Heidegger y Gadamer. La segunda nos habla de la *gran reacreditación* que

¹³¹¹ LACAN (S 11, 1964); clase 10, del 15 de abril; cit LANG (1989: 46).

mereció esta disciplina a partir del auge de un determinado modo de hacer ciencia: el *estructuralismo* de Lévi-Strauss. ¡Pues ciertamente, el psicoanálisis sí ha estado de moda! ¿Significa ello que ha llegado o llegará el momento en que su verdad caerá desfasada? Tal es la pregunta desde la que debemos abordar el problema de su *actualidad*.

Tras los análisis acerca del carácter problemático de la cosa, especialmente en su expresión epistemológica, en el capítulo 4 mostrábamos el importante auge que supuso para la disciplina la entrada a escena del estructuralismo francés, particularmente en los desarrollos que esta toma en la obra ingente de Lacan. Es sobre todo a partir de los autores que en cierto modo “le siguen” (si dejamos a un lado la Escuela de Fráncfort) que el psicoanálisis recupera un lugar privilegiado en la discusión: pero ahora no se debate ya con los teóricos de la ciencia, sino con los adalides de la reflexión filosófica. Lacan retraduce toda la obra de Freud, y su influencia es tal, que hoy en día no es ya posible la lectura del creador del psicoanálisis sin antes mediar por el efecto de su “retorno”. La relectura lacaniana otorga nuevos visos de científicidad al psicoanálisis –separándose de lo que Freud consideraba propiamente científico en su obra: el soporte neuronal–, al situar la reflexión en torno a lo que a partir del lenguaje se hace en la consulta. Lacan retoma la *talking cure* y encuentra que el ámbito propio para descubrir –y aun describir– los mecanismos del inconscientes no está en el cerebro sino en la *estructura* del lenguaje. Es más, llega a afirmar que el inconsciente es justamente aquello que está estructurado *como* un lenguaje; de tal modo que se permite enarbolar la investigación más allá de la consulta, a partir de unas fórmulas que traducen a la perfección, a su decir, *cómo* el inconsciente funciona; de otro modo: cuál es su estructura inmanente.

La reorganización de todas las temáticas freudianas en una nueva jerarquía, que tiene por príncipe al lenguaje, nos lleva al replanteamiento en profundidad de un tema que debía estar al principio del capítulo: la interpretación psicoanalítica es *otra cosa* que hermenéutica. En efecto, si la corriente nos conducía al punto en que tenemos que explicar *qué es*, lo que extraemos es una lectura un tanto pesimista: pues descubrimos en ella la necesidad de nombrar un individuo que, ello no obstante, queda irremediablemente “castrado”, arrinconado por la estructura, que es “quien” tiene la efectiva potestad respecto al rumbo que toman las cosas. Así se suma el psicoanálisis al carro de la crítica heideggeriana del *sujeto*, crítica que solo podemos atender por encima pero que se refleja en la *prohibición* que comparten los estructuralismos de Deleuze y de Lacan: el que

imposibilita el contacto directo entre significante y significado, entre sujeto y objeto. Deleuze (1969) llama a esta relación *platonismo*, y entiende que esta “prohibición”, castración o ruptura, retoma la fórmula nietzscheana de la *inversión del platonismo*. Pero lo que nos importa en este punto a nosotros es la profunda desesperación en que queda el individuo que, sin más, y tras tantos esfuerzos, descubre su inutilidad, la castración absoluta que supone esta condena a depender del *Otro* como causa de su *discurso*, del lenguaje-sistema como artífice único –despersonalizado– de las acciones, los objetos o las obras. Finalmente, este *aliquid* deleuziano se revelaba ya en Lacan con el nombre de *objeto a*; noción de la que dependerá enormemente la explicación de la *cura*.

Hemos insistido en que “lo que falta” a la estructura no es el sujeto, sino su posición. Parafraseando a Assoun (1993), es su circunstancia de faltante la que de hecho marca la condición propiamente estructurante de la pulsión de muerte, que en cierto momento Freud equiparó con la pulsión del yo. Todo lo cual nos lleva hasta los análisis que desplegábamos en la tercera parte de nuestro trabajo, que pretendían dar luz sobre las circunstancias efectuentes del yo freudiano; de otro modo: la relación entre pulsión y subjetividad; de donde la reflexión debe centrarse en la comprensión del lema que la terapia freudiana universalizó a partir de la difusión de la segunda tópica: *Wo Es war, soll Ich werden*; es decir: de las relaciones entre el ello y el yo, el devenir y su obligación.

No podemos dejar de recordar que la noción de “yo”, lejos de ser un descubrimiento tardío, nos habla particularmente de la concepción freudiana del aparato anímico, tal como se lo planteó de forma dubitativa en los tiempos pre-psicoanalíticos del *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895); y que ya entonces descubrimos la presencia de un *modelo poderosamente formativo*, del que queda reflejo en el propio lenguaje, que habla continuamente de un yo que se va realizando en paralelo y dependencia de “su” *todo psíquico*, al que posteriormente se dará el nombre de “ello”. Extender esta comparativa nos ha permitido elaborar un seguimiento de la tópica freudiana distinta a la habitual lógica de “saltos” inherente a la confrontación de las dos tópicos. En nuestra exposición, el yo se descubre como su principio rector. El yo es sin ambages el protagonista, el que hace avanzar la narración freudiana. Circunstancia que nos reclama una interpretación, que confiamos haber clarificado medianamente: el ello solo deja conocerse en la intervención, diremos mejor la “actuación” del yo. El conocimiento de la “Cosa” solo puede entenderse como una operación subjetiva que, como tal, reclama a su presencia al

propio sujeto que conoce. En este entrecruzamiento de lo epistémico con lo ontológico (fáctico), imprescindible al psicoanálisis, se sitúa la operación freudiana fundamental, que hemos distinguido como “monismo dualista”: monismo ontológico, dualismo epistemológico.

Si hay un tema que distingue a las dos tópicas es el de la *represión*. En este sentido, nos ha parecido imprescindible retomar las reflexiones lacanianas en torno a la interpretación, de modo más superficial, y reanalizarlas según las reglas freudianas: en la regla (hermenéutica) freudiana es donde se muestra el carácter fáctico, más que categorial, de la ontología psicoanalítica. Para ello nos hemos servido de la comparación con la propuesta “subversiva” del “desertor” Stekel, que va a brindarnos la mejor ocasión para explicar el “significado” de la realización de deseos (capítulo 5). La polémica Freud-Stekel sobre si realmente es el sueño el objeto de *La interpretación de los sueños* cobra un sentido muy particular si se lo ha leído en confrontación con los análisis sobre Gadamer que expusimos en el capítulo 3. Hallábamos en Freud nuevos ecos del posicionamiento a favor de una concepción estética que prime el hecho activo de la producción, antes del hecho pasivo del consumo; nos parece que esta confrontación puede ser de lo más fructífero si se la lleva a su terreno “natural”, que es el de la hermenéutica. Aunque este proyecto deberá quedar pendiente para trabajos posteriores. En la investigación presente nos hemos conformado con aproximar psicoanálisis y hermenéutica de manera tácita en la búsqueda de la aspiración ontológica del primero, donde nos ha salido a relucir la presencia ubicua de la pregunta por el *sujeto* y las condiciones, exigencias y expectativas de la subjetividad; aunque solo se trate de esa subjetividad ilusoria, deudora de un acto de idealización, por otro lado, imprescindible.

O, por decirlo con una metáfora nietzscheana, la reivindicación de que todavía quedan “islas afortunadas”. Nos gustaría mencionar algunos antecedentes muy significativos de nuestra posición, que encontramos en el último viraje foucaultiano y en la senda principal de la Escuela de Fráncfort, donde la cuestión no estriba en *hasta dónde* le está permitido hacer al sujeto, cuáles son sus límites *–de hecho–*, sino *hacia dónde desea proseguir la marcha*. De nuevo, la cuestión del sujeto surge en el momento en que el deseo sale a la palestra, y viceversa: no es coherente hablar de “sujeto” sin hacer explícita la condición desiderativa que lo atraviesa. No solo que todo sujeto es deseante, sino que todo sujeto es sujeto porque desea, de donde vuelve continuamente la pregunta

por el *quién* desea en el desear del sujeto. Podemos volver a parafrasear a Nietzsche-Zaratustra: ¿quién le ha enseñado su querer a la voluntad?

La referencia implícita de todo ideal al ideal regulativo kantiano nos permite llevar la extrapolación al deseo en Freud, o mejor a la “ley” del deseo, tal y como Lacan la concibe en su lectura de Freud. La función del deseo no es cumplirse, alcanzar el fin. De hecho la teleología, si queremos seguir entendiéndola como teleología, tiene que ser en otro sentido, donde el ideal no es un objeto sino más bien demarca la estructura que impone en su reproducción autopoiética. Todas estas cuestiones solo podían resolverse al amparo de los análisis freudianos sobre el erotismo, la muerte y la repetición tal y como son desplegados en *Más allá del principio del placer*, pues solo a partir de este momento nos es dado entender con claridad el guiño freudiano a la obra de Nietzsche, el “otro” respectivo seguidor de Schopenhauer¹³¹², y a quien en cierta época se entregó en la explícita búsqueda de su palabra. La preeminencia lacaniana del significante, correlato estructuralista de la realización de deseos, se explicaría difícilmente mejor que con esta fórmula de “teleología sin *telos*”.

El sujeto entre el deseo y la ley

Solo que, antes de desplegarla, esta fórmula tampoco era lo suficientemente precisa. Si es teleología, es porque el *telos* está ahí como objeto “regulativo”, por decirlo a la manera kantiana; pero esta “regulación” no reviste la tendencia de una normalización, sino que consiste en la proyección de su propia estructura; el objeto atraviesa al deseo al que estructuralmente tiende, y, en este sentido, lo precede. Por ello hemos convenido necesario mantener la diferencia entre el proceso primario y el proceso secundario. Ahora podríamos definirla por fin como la escisión entre una “teleología inmediata”, adecuada a la identidad de percepción, y por lo mismo “frustrada”, correspondiente al proceso primario; mientras que el proceso secundario surgiría en la pretensión de “perderse” en la consecución de su deseo; lo que no hace que deje de tender al objeto al que aspira, y en este sentido (solo en él) podamos seguir hablando de *telos*.

¹³¹² ASSOUN (1980: 10) usa la expresión “primer satélite” para referir la posición que debía ocupar Nietzsche en el imaginario de Freud respecto a la afinidad y predilección compartidas por el autor de Fráncfort.

La concepción teleológica del deseo responde a su propia existencia errática, en la medida en que el deseo se crea objetos en los que alcanzar un objeto anterior, que identifica con el “sí mismo” en el que se concluye el trayecto desiderativo en el proceso primario. La contraposición con la “diferancia” derridiana era aquí imprescindible. El proceso secundario es y debe ser concebido como el momento “negativo” de una operación de retorno, similar a lo que podemos encontrar en la *Dialéctica negativa* de Adorno. Aunque debemos seguir insistiendo en que Freud no pretendió nunca que este proceso fuera dialéctico. Si para Adorno la identidad se define como objeto del pensamiento¹³¹³, para Freud, la identidad es en cambio aquello a lo que justamente ha renunciado el pensamiento; o mejor, se ha “desplazado” en su interior, ya que con Freud nada puede desaparecer del psiquismo, sino solo desviar su objeto. Ella (la identidad renunciada) es la que le da su existencia. Lo que se produce todo el tiempo es un rechazo del ser sí-mismo en el que emerge, siguiendo el modelo de *Duelo y melancolía*, una nueva tendencia más compleja que en Freud prefigura el concepto de aquello a lo que debemos apuntar con la voz “subjetividad”.

El sujeto realiza aquello de lo que carece en la medida en que ha renunciado; y lo hace, desde el primer momento, en base a una identificación con el objeto perdido. De aquí que a todo proceso desiderativo lo defina Lacan como metonímico: pues supone un *desplazamiento* desde el significante-representación en el que *me* encuentro hacia un objeto exterior que reproduce el juego pulsional intersubjetivo freudiano. El sujeto sobrevive así por obra de un desplazamiento, en la medida en que pospone el deseo de alcanzarse a sí (culminación que se llevaría a cabo en el dejarse morir de la alucinación de la *Wunscherfüllung*, donde no hay satisfacción “real” de la necesidad fisiológica) para proyectarlo en los objetos de los que se abastece su “yo” secundario. El caso paradigmático es el de la nutrición, lo hemos visto (cap. 8), pero vale lo mismo para el erotismo. El objeto del deseo debe ser entendido, pues, como un objeto parcial, cuyo significado viene delimitado por su posición en una inmensa estructura. El deseo no cumple nada, no se satisface; esa es solo la función epistemológica abierta por la estructura de todo objeto de deseo así concebido. En todo caso, la realización cumplimentada. Pero no es dialéctico porque el sujeto, así conformado, ya no se reencuentra

¹³¹³ ADORNO (1975: 17). Sin embargo, de forma similar a Freud, es la no-identidad el “motor” de ese mismo pensamiento.

consigo mismo. Esta es la operación imposible para el sujeto, que da razón de la importancia filosófica que Freud, parafraseando a Schopenhauer, concedió al tema de la muerte.

Idealismo, al menos como riesgo, también en el psicoanálisis: «La filosofía, incluida la hegeliana, se expone a la objeción general de que, puesto que por fuerza tiene como material conceptos, anticipa una decisión idealista. De hecho, ninguna filosofía, ni siquiera el empirismo extremo, puede traer por los pelos los *facta bruta* y presentarlos como casos de anatomía o experimentos de física»¹³¹⁴. Ante esto, la solución que encuentra Adorno es el “desencantamiento del concepto”: «que se convierta para sí mismo en absoluto. ... No cumple a la filosofía ser exhaustiva según el uso científico, reducir los fenómenos a un mínimo de proposiciones ... La filosofía quiere más bien abismarse en lo heterogéneo a ella, sin reducirlo a categorías prefabricadas ... Lo que incita a la filosofía al arriesgado empeño en su propia infinitud es la expectativa sin garantías de que cada singular y particular que descifre represente en sí, como la mónada leibniziana, ese todo que como tal no deja de escurrírsele; por supuesto, según una disarmonía preestablecida, antes que como armonía»¹³¹⁵. En esta disarmonía surge para nosotros el “sujeto”, opuesto como el de Sade al sujeto armónico que presupone la ley.

Es común ver la clínica como un juego de subjetividades. En este sentido hay un sujeto “ético” que es el psicoanalista. La pregunta es si este es también sujeto de una política, o este papel le corresponde más bien al paciente. En efecto, la tarea analítica tiene algo del proyecto ilustrado de conducir a la mayoría de edad, de donde la presencia de la *Crítica* nunca pierde su interés. Recordemos la definición de su *¿Qué es Ilustración?*¹³¹⁶ La tarea es que el hombre deje de pensar de acuerdo a los dictados de otro. En este sentido, el yo que habla en la clínica no puede renunciar a su aspiración política, y esta es de índole revolucionaria, si se quiere, burguesa.

Por último, ¿desde dónde tomamos esta pretensión por hacer del “yo” el verdadero sujeto-sustrato de la operación analítica? El “juego” emula la dialéctica imposible del enseñar-aprender, conocida desde los inicios de la filosofía. Freud lo deja claro en su *Análisis terminable e interminable* (1937): incluye allí al psicoanálisis entre las tres

¹³¹⁴ *Op. cit.*, 22.

¹³¹⁵ *Op. cit.*, 22-24.

¹³¹⁶ KANT (1784).

“profesiones imposibles”, es decir, junto a la educación y el gobierno. El psicoanalista, además, «ha de poseer alguna clase de superioridad, de modo que en ciertas situaciones analíticas pueda actuar como modelo para su paciente y en otras como maestro»¹³¹⁷. Por ello el mejor modelo es el del análisis *didáctico*; allí «los estímulos que ha recibido en su propio análisis no cesarán cuanto termine y que los procesos de remodelamiento continuarán espontáneamente en el sujeto analizado, que hará uso de todas las experiencias subsiguientes en este sentido recién adquirido. En realidad sucede esto, y en tanto sucede califica al sujeto analizado para ser, a su vez, psicoanalista»¹³¹⁸. ¿Es el psicoanalista el superyó del analizado? ¿Su correlato extrapsíquico, cuando menos? De otro modo, ¿qué tipo de relación se da entre estas dos “instancias”?

La “cosa” tiene que ver con comprobar que el paciente se comporta, él mismo, como un psicoanalista. El psicoanálisis se ha convertido en autoanálisis. El paciente, en la cura, no ha perdido el *pathos* de su repetición, pero debe comportarse de manera coherente al respecto, no lo olvida ya. Tampoco puede tenerlo siempre presente; lo contrario hace del yo un ser “patético”, es decir, arrastrado por su repetición. La empresa freudiana tiene que ver, por el contrario, con aspirar al dominio de esta. «El camino que empieza en la construcción del analista debería acabar en los recuerdos del paciente, pero no siempre llega tan lejos ... En lugar de ello, si el análisis es llevado correctamente, producimos en él una firme convicción de la verdad de la construcción que logra el mismo resultado terapéutico que un recuerdo vuelto a evocar»¹³¹⁹.

En este sentido, se le ha entregado el sentido de estructura, es decir, de su comprensión en el complejo de la historización del yo. El lenguaje se ha hecho, a nuestro parecer, herramienta que reproduce la secuencia que encadenaba al yo y lo hacía sujeto-presupuesto, para convertirlo en sujeto-actor, como el protagonista que evoca Freud en su

¹³¹⁷ 1937, *ATI*, BN 3361. «dazu kommt noch, daß er [der Psychoanalytiker] auch eine gewisse Überlegenheit benötigt, um auf den Patienten in gewissen analytischen Situationen als Vorbild, in anderen als Lehrer zu wirken» (GW 94).

¹³¹⁸ *Op. cit.*, BN 3361-2. «daß die in der Eigenanalyse erhaltenen Anregungen mit deren Aufhören nicht zu Ende kommen, daß die Prozesse der Ichumarbeitung sich spontan beim Analysierten fortsetzen und alle weiteren Erfahrungen in dem neu erworbenen Sinn verwenden werden. Das geschieht auch wirklich, und soweit es geschieht, macht es den Analysierten tauglich zum Analytiker» (GW 95).

¹³¹⁹ 1937, *CP*, BN 3371). «Der Weg, der von der Konstruktion des Analytikers ausgeht, sollte in der Erinnerung des Analysierten enden; er führt nicht immer so weit. Oft genug gelingt es nicht ... Anstatt dessen erreicht man bei ihm durch korrekte Ausführung der Analyse eine sichere Überzeugung von der Wahrheit der Konstruktion, die therapeutisch dasselbe leistet wie eine wiedergewonnene Erinnerung» (GW 52-3).

artículo sobre *El poeta y los sueños diurnos* (cap. 9). «Nuestra aspiración no será borrar toda peculiaridad del carácter individual a favor de una “normalidad” esquemática ni exigir que la persona que ha sido “psicoanalizada por completo” no sienta pasiones ni presente conflictos internos. El papel del psicoanálisis es lograr las condiciones psicológicas mejores posibles para las funciones del yo; con esto ha cumplido su tarea»¹³²⁰. Si la pulsión era la noción *princeps* de la metapsicología, el yo es el protagonista absoluto de la práctica psicoanalítica.

Sobre la consideración lingüística de la cosa

El inconsciente “consensuado”

Para que la palabra nombre la cosa es preciso asimilar la filosofía del lenguaje nietzscheana y hacer de ella un enigma. Por ejemplo, sabemos que Deleuze descubre en ella el proyecto de ahuyentar el presupuesto referencialista y afirma que con Nietzsche “toda palabra *quiere decir*”, pero esta fórmula no llega a comprender lo esencial de la “enigmática”. Lo que en nuestro trabajo debe haber quedado claro es que, especialmente en el análisis de la confrontación con Stekel, es que la formulación freudiana supone una relación con el significado totalmente distinta a la que enfoca por el mismo tiempo el lingüista Saussure. Desde ella la palabra es antes efectiva que significativa, o de otro modo, no dispone de significado más que en la medida en que es ella misma la que anticipa su resolución. Esto no anula por completo su relación con el significado, pero vuelve insostenible que se siga hablando de correspondencia. En este sentido, a la palabra se la interpreta, y la interpretación produce. Si la interpretación se dice en palabras, produce nuevos enigmas. Toda la realidad acaba así definida como una suerte de ficción

¹³²⁰ 1937, *ATI*, OCBN, 3362. «Man wird sich nicht zum Ziel setzen, alle menschlichen Eigenarten zugunsten einer schematischen Normalität abzuschleifen oder gar zu fordern, daß der „gründlich Analytierte“ keine Leidenschaften verspüren und keine inneren Konflikte entwickeln dürfe. Die Analyse soll die für die Ichfunktionen günstigsten psychologischen Bedingungen herstellen; damit wäre ihre Aufgabe erledigt» (GW 96).

intersubjetiva¹³²¹ producida en el préstamo de la palabra (nuevamente: del Otro). La palabra *qua* enigma deviene así una “orden” que se hace efectiva en la producción de “realidad”, de donde el giro político al que apunta todo el tiempo la ontología lacaniana.

Es decir, en última instancia, toda palabra es la invitación u orden que se da a un tercero para que siga produciendo objetividad; y de este modo, cualquier objeto, producto de una orden, es un enigma a interpretar, con la salvedad de que esta comprensión nos exige que entendamos el lenguaje como la inercia psicológica de producción de “cosa”: esa realidad que produce “realidad”. La cosificación del objeto es cuestión de hábito. Y a este hábito es a lo que mal llamamos “saber”, el saber de los “doctos”, con el que polemiza Nietzsche. Toda palabra quiere ser oída por primera vez, oculta su repetición o se transforma para esquivarla. Y sin embargo, haciendo caso de la metapsicología freudiana, conduce a su repetición en último término, en el término que Nietzsche avanza del eterno retorno de lo mismo: el anudamiento en el que todas las acciones se erigen como repeticiones. De esta manera, hemos podido comprobar cómo Freud configura en su clínica un saber en torno a las distintas “instituciones” que el propio saber genera. Y al revés: son estas las instituciones adecuadas para la consecución de este saber que, desde ese momento, tiene que ser considerado como “su” saber específico, su “misión” o su “causa”.

Todas estas son acepciones de la “cosa”. Freud construye un saber y una institución en torno a un objeto indeterminado, y de este modo lo constituye paradigmáticamente en cosa. Pero es Lacan quien con más perspicacia se hace eco de esta operación y concluye la necesidad de seguir “cosificando”. Sin embargo, la equiparación lacaniana del inconsciente con un lenguaje guarda, en este punto, un peligro. Y es que nos remite a esa “lengua” de la que hablan los lingüistas, fundada en una suerte de consenso “suprarracional”. Nos hemos preguntado si tal postura no redundaría en una circularidad viciosa, en la medida en que se hace de este encuentro consensual el garante de la universalidad de una norma a la que la universalidad, sin embargo, ya se le había presupuesto. De nuevo surge lo político en el fundamento de esa búsqueda de constantes que se atestiguan en las investigaciones de la lingüística (Deleuze), contraria al hecho de que la lengua es en su composición esencialmente heterogénea. ¿Cabe entender que es

¹³²¹ Nos hemos referido a este fenómeno como “psicologización de la realidad” (capítulo 6).

este el papel que juega la otredad en el planteamiento lacaniano: la homogeneización? ¿Con ello haría otra cosa que repetir el momento ingenuo de la dialéctica?

Nos parece que la condición lingüística del inconsciente condena al sujeto a la enajenación, ya sea por medio del carácter de “préstamo” de la palabra (nosotros, siguiendo una sugerencia de Assoun), de su procedencia de un Otro (Lacan) o de las instituciones (Foucault, en especial según la lectura de Deleuze). Por otra parte, solo el pensamiento puede aspirar para Freud a ser lo otro de la representación (capítulos 3 y 6). Su incidencia surge en el intento de fundar al sujeto que escape de esa repetición que lo condena al ostracismo de la ley del Otro, o en palabras más corrientes: que lo enajena. La concepción de un pensamiento sin imágenes no es más que una idealidad engañosa de raíz revolucionaria e ilustrada, como el sujeto sadiano.

Y sin embargo muy actual. En su *Nietzsche y la filosofía*, Gilles Deleuze proponía una concepción del lenguaje que abandonaba el punto de vista representacional, o por decirlo mejor, “significante”, para reclamar la necesidad de abordarlos “desde una perspectiva productiva, enlazándolo con una forma de actividad que le es propia e inherente”¹³²²:

Pongamos otro ejemplo, el de la lingüística, se suele juzgar el lenguaje desde el punto de vista del que escucha. Nietzsche piensa en otra filología, en una filología activa ... La filología activa de Nietzsche tiene tan sólo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice *quiere* algo al decirlo. Y una regla tan sólo, tratar las palabras como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla.¹³²³

Galván aprecia aquí un “giro pragmático” en la filosofía de este autor. Nos parece que esta misma evolución se había dado ya en la obra de Freud. Hemos hablado frecuentemente, a medida que avanzaba nuestro trabajo, de un progresivo “desinterés” o más bien “pérdida de interés” respecto al lenguaje, en sustitución de aquella manifestación en acto del inconsciente que encontró operativa en la transferencia. Este “giro” se enfrenta directamente con la tendencia homogeneizadora de la lingüística, a la

¹³²² GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 410).

¹³²³ DELEUZE (1972: 107; 8 de la ed. francesa), cit. GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 410).

que confronta la exigencia de elaborar una “concepción pluralista del lenguaje enraizada en los contextos pragmáticos de uso”, en un sentido similar al que se sigue en la deriva pragmatista de la filosofía del lenguaje posterior a Austin, es decir, condiciona para pasar de una noción “productivista” a otra en la que la noción misma de “sentido” se difumina y queda sustituida por la de “uso”¹³²⁴.

La palabra no significa, no traduce, sino que *opera*. Quizás podríamos servirnos, para tal punto, del lenguaje de Austin, que se refiere como actos “performativos” a aquellas expresiones cuyo fin no es el de transmitir una información, cuanto el de ejecutarla. Se suelen poner como ejemplos clásicos característicos el de todo tipo de ceremoniales, valgan el bautismo o la boda, donde la palabra sirve de orden que transforma la realidad. “El nuevo campo abierto por el performativo impugnaría la teoría referencialista del significante”. “El performativo” reclama un espacio fundacional en toda concepción del lenguaje: en última instancia, todo lenguaje no es sino la composición de “actos” lingüísticos concretos que tienen la virtualidad de producir, abrir o proceder en un espacio comunicativo concreto. De ahí que el lenguaje, desde el punto de vista de lo pragmático en él, devenga indisolublemente plural: «un conjunto heteróclito e impuro de singularidades lingüísticas concretas, que no se separan de sus contextos pragmáticos de uso y que desmienten su presupuesta unidad e identidad»¹³²⁵.

“Performativo” es un anglicismo procedente de la forma verbal *to perform*, es decir, “representar” o “interpretar” una representación, un espectáculo, en su acepción transitiva, típica de las artes escénicas, por lo que también cabe traducirlo como “actuar”, pero también “realizar”, “llevar a cabo”, “desempeñar” o “cumplir”, algunos de los significados más definatorios que atribuimos a la voz “*erfüllen*”¹³²⁶. De hecho, las primeras traducciones de *How to do things with words* traducían *to perform* por “realizar” y *performativ* por “realizativo”¹³²⁷. En este sentido, lo “performativo” de Freud había “impugnado” desde un principio “la teoría referencialista del significado”, así lo

¹³²⁴ *Op. cit.*, 415.

¹³²⁵ *Op. cit.*, 414.

¹³²⁶ *Supra*, cap. 5. Las traducciones se han extraído del *Diccionario Collins Español-Inglés, Inglés-Español / Collins Dictionary Spanish-English, English-Spanish*, ed. Grijalbo & HarperCollins Publishers, Barcelona / New York, 2002.

¹³²⁷ AUSTIN (1962).

interpreta al menos Galván con relación a Austin y Deleuze¹³²⁸, y nos gustaría extender esta aseveración a la concepción del lenguaje de Freud. Pero esta nueva perspectiva abre sobre todo un peligro: «lo único que se requiere es una sutil transformación del concepto del lenguaje: se pasa de concebirlo como un código informativo, es decir, desde una perspectiva semanticista, a concebirlo como un acto comunicativo e intersubjetivo. Los enunciados performativos y la dimensión pragmática que conllevan pasarán ahora a ser explicados por una estructura de intersubjetividad previa»¹³²⁹. En ello se reivindica de nuevo el carácter fundante de la concepción pragmática del lenguaje, pero se vuelve a perder de vista su pluralidad inherente. Esta es una crítica que Deleuze lanza contra Benveniste¹³³⁰, es decir, uno de los autores “pilares” de la lingüística lacaniana. Además, Galván insiste en que la importancia excepcional que Austin concede a la primera persona gramatical “yo” es una muestra de hasta qué punto “la dimensión pragmática” queda de nuevo “relegada” a las circunstancias externas al lenguaje: en este caso, y por antonomasia, el juicio y la intencionalidad subjetivas¹³³¹.

Ambos aspectos confluyen por excelencia en la revisión habermasiana del giro lingüístico contemporáneo, con su pretensión (compartida por Apel) de elaborar una suerte de “pragmática trascendental” que responda al “carácter inexorable de un *Logos* universal y fundante”¹³³². Así lo pragmático se concibe como un conjunto de reglas o “condiciones formales”, que fundan en la medida en que sirven de condición para todo acto comunicativo. Ya hemos visto en el capítulo 3 cómo esta concepción no conduce sino al valor de la *convención* como fundamento del *consenso*, en lo que se viene a producir una suerte de círculo vicioso. Habermas (junto con Apel) se ve obligado a discernir entre lo fáctico del lenguaje y su idealidad, y al remitirse a la búsqueda de un “consenso ideal” produce un concepto ambiguo y confuso, incapaz de hablar del lenguaje mismo, al que ha renunciado por mor de una necesidad de universalidad que se apoya en el ideal regulativo en sentido de Kant: imposible de alcanzar, pero al que se considera

¹³²⁸ GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 417).

¹³²⁹ *Op. cit.*, 419.

¹³³⁰ *Op. cit.*, 419.

¹³³¹ *Op. cit.*, 420.

¹³³² *Op. cit.*, 422.

operativo en cualquier “uso argumentativo del lenguaje”¹³³³. Dicho rápidamente, el consenso no es *de facto* una condición del lenguaje, pero la exigencia de universalidad busca en el consenso un fundamento al que, sin embargo, hay que presuponerle nuevamente la universalidad que al concepto no le es precisamente propia.

«El consenso no aleja a la filosofía de la imagen del pensamiento anclada en la representación: su ideal sigue siendo un ideal dogmático y ortodoxo que toma por modelo el reconocimiento»¹³³⁴. Paralelamente, hemos denunciado la grave consecuencia que sufre Gadamer, al verse “obligado” a mencionar todo el tiempo al mismo “sujeto” al que, en su punto de partida, había renunciado. En este caso, la aspiración a un lenguaje único y universal no es más que el reflejo de la concepción normalizada de un lenguaje que solo tiene sentido en la historia como expresión de una empresa de apoderamiento: la expresión de una versión *única e idéntica* del lenguaje, en la que el romántico reconoce su pertenencia a una determinada comunidad. Lo mismo vale para la teoría de la verdad: el poder precede al consenso. Cabe la pregunta: ¿no hallamos en este punto el momento de su verdad? Tesis peligrosa, puesto que, del mismo modo, “no hay modelo de verdad que no remita a un tipo de poder”¹³³⁵.

Performatividad de la realización de deseos

Zaratustra se horroriza, al oírse preguntarse “¿de dónde aprende su querer la voluntad?”. En efecto, ¿no estamos buscando un fundamento que vaya hacia el futuro? ¿No hemos dicho que era ese el significado profundo del superhombre? Sin embargo, la ambigüedad persiste, también en el planteamiento freudiano. Queda por ello abierta la pregunta de un más allá anterior y fundamental al que las palabras parecen no tener derecho de admisión. Solo la estructura de la voluntad nos es accesible, y aun esto en la proyección del ideal, es decir, en la prosecución de la senda del yo, desde la cual nos está permitido reducir lo psíquico a unidad, siquiera inmanentemente. Antes de eso: voluntad que son voluntades plurívocas de (auto)repetición, conflicto, lucha, enfrentamiento, pulsión de muerte. Es preciso que nazca la “cosa” para que la vida tenga lugar. Y en este

¹³³³ *Op. cit.*, 424.

¹³³⁴ *Op. cit.*, 427.

¹³³⁵ DELEUZE (1986: 65; 46 de la ed. francesa); cit. GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 426).

caso, la cosa quiere decir el yo, institucional, cosificado desde su mismo nacimiento. Nos parece que no tiene sentido la conjura freudiana si no es para llegar a la conclusión de formular al yo como el sujeto fundacional del psicoanálisis.

Es la formulación de este sujeto *qua* sujeto la que nos lleva al descubrimiento de su enajenación. La tesis de Nietzsche resuena poderosamente: “otro(s)” habla(n) a través de él, y todas sus palabras son un préstamo. Por lo tanto, lo que hace de él un sujeto es lo mismo que le obliga a jugar con su carencia de subjetividad. El carácter fundamental del yo no reside en su supuesta primacía epistemológica. Tampoco tiene que ver con el orden de lo cronológico. Solo una ontología bañada de estética puede surgir al amparo del yo para ayudarlo a reivindicarse como protagonista del relato freudiano.

Para ello es preciso que acudamos a las condiciones del análisis. Solo desde allí puede esta ambigüedad ser leída con justicia, y con justicia podemos nosotros deducir que se trata de la consecuencia de la aplicación extraordinariamente coherente de la metáfora directriz de la conquista. Véase en su texto de 1937 *Construcciones en psicoanálisis*. Allí distingue la dificultad de la tarea analítica en oposición a la del arqueólogo, en tres puntos: i) por una parte, Freud considera dudoso que los fenómenos psíquicos puedan desaparecer completamente; para ello es necesario que los comprendamos como “estructuras” del tipo que hemos definido en el capítulo 6. Ello le da a la interpretación analítica más virtualidades de éxito (definido en clave acierto/error) que a la arqueológica, que debe jugar con la base de una mayor incertidumbre; ii) como contrapartida, los hechos psíquicos son “incomparablemente más complicados” que los elementos con que juega el arqueólogo, especialmente unos muy particulares, pues iii) “su estructura más fina [la de los hechos psíquicos] contiene tantas cosas que son todavía misteriosas”¹³³⁶. El texto todavía señala lo esencial de la tarea del investigador, en la que se distingue el metapsicólogo del psicoanalista, y donde a su vez la metapsicología presta su servicio imprescindible al análisis: es esencial considerar un *más allá* a cuya conquista se aspira, y para el que las conquistas más cercanas son como la nave dispuesta a poner al investigador en camino. Las construcciones de la clínica tienen esta función metapsicológica: en tanto que reconstrucción de una deconstrucción previa, reponen la verdad de la cosa, que se manifiesta en su estructura, es decir, en su funcionamiento, su ejemplo.

¹³³⁶ 1937, CP, BN 3367, GW 47.

En última instancia, “la cosa” funciona por construcciones, de los que la palabra es un resto, a partir de la cual el analista opera. El estatuto privilegiado de la palabra está ahora del lado del analista, porque en la palabra es donde se va a producir la reconstrucción, atendiendo también a “todo lo que está indicado por la transferencia en conexión con estas repeticiones”¹³³⁷ del paciente. Es decir, que la palabra funciona como nexo en el que el inconsciente (que recordemos, es intemporal) se temporaliza: «Pero nuestra comparación de las dos clases de trabajo no puede ir más allá que esto, porque la diferencia principal entre ellos se halla en el hecho de que para el arqueólogo la reconstrucción es la aspiración y el fin de sus esfuerzos, mientras que para el analista la construcción es solamente una labor preliminar»¹³³⁸.

A partir de la segunda mitad de nuestro trabajo, hemos expresado habitualmente la observación de que Freud se despreocupa progresivamente de la palabra y le sustituye su atención por la que le debe a la repetición. En efecto, el descubrimiento freudiano en este punto es el de que la interacción con el paciente no tiene lugar a efectos de una palabra que transporta significado, sino de una palabra que es en sí misma “cosa”, efecto y productora de efectos, y de ahí que todo lo que pueda ser considerado un efecto prevalece en su comprensión. Por ello convive con la concepción repetidora de la palabra oriunda del tiempo de *Las afasias*. En la interpretación, la “roca desnuda” no es otra que la *actuación* repetidora del paciente: «Si la construcción es mala, no hay cambios en el paciente; pero si es acertada o se aproxima a la verdad, reacciona a ella con una inequívoca agravación de sus síntomas y de su estado general»¹³³⁹. No importan el sí o el no, problema con el que encuentra tantas trabas el epistemólogo. El rechazo o la aceptación no son verbales: no hay una “confirmación” ni “refutación” de “opiniones”, la cosa misma se expresa produciendo efectos.

Todo presupuesto de unidad debe permanecer en la fórmula de un postulado apriorístico. Antes mencionábamos el fundamento freudiano de la esencia variable que

¹³³⁷ *Op. cit.*, BN 3366, GW 46.

¹³³⁸ 1937, *CP*, BN 3367, «Und nun kommt unser Vergleich der beiden Arbeiten auch zu seinem Ende, denn der Hauptunterschied der beiden liegt darin, daß für die Archäologie die Rekonstruktion das Ziel und das Ende der Bemühung ist, für die Analyse aber ist die Konstruktion nur eine Vorarbeit» (GW 47).

¹³³⁹ 1937, *CP*, BN 3370. «Ist die Konstruktion falsch, so ändert sich nichts beim Patienten; wenn sie aber richtig ist oder eine Annäherung an die Wahrheit bringt, so reagiert er auf sie mit einer unverkennbaren Verschlimmerung seiner Symptome und seines Allgemeinbefindens» (GW 52).

Deleuze sustenta en la lingüística de Labov¹³⁴⁰, quien por su parte parece invertir el propósito que se anuda a la pregunta kantiana: ¿por qué en la lengua no hay objeto, entiéndase que *de facto*, más allá de las imposiciones apriorísticas de la lingüística? De otro modo, ¿por qué, si todo objeto es solo la proyección de un *a priori*, sigue el lingüista empeñado en la búsqueda de constantes? «El modelo lingüístico por el que la lengua deviene objeto de estudio se confunde con el modelo político por el que la lengua está de por sí homogeneizada, centralizada, estandarizada, lengua de poder, mayor o dominante»¹³⁴¹. El inconsciente, de este modo, corre el riesgo de verse como la estructura regulada por ese otro de la actividad política: el gobernador o el tirano.

El lenguaje así concebido se encuentra inmerso en el campo social, pero es desde Lacan que el *cogito* cartesiano ya solo puede comprenderse como sujeto social y simbólico, es decir, aquel que comprende en oposición al imaginario. Lo político habla aquí del carácter pluralista de su facticidad, para el que toda homogeneidad es solo una fachada. La pragmática, así concebida como lo fáctico de la escena social, combina con el estatuto repetidor de la concepción freudiana del lenguaje. El lenguaje repite. La repetición produce pluralidades. Toda homogeneidad es una imposición de un sujeto epistémico, que actúa como una instancia política. Lo fáctico lacaniano responde a un desplazamiento al momento en que en el hablar se produce el anudamiento del yo simbólico con su imagen especular. Desde aquí, la tarea lacaniana se deja entender como la tentativa de liberación de la imagen. ¿Significa ello, como le critica Deleuze, “liberarse de la pluralidad”?

Pero la pluralidad no es condición atributiva de lo imaginario. Se da igualmente en lo simbólico y aun este espacio es capaz de “comprenderla”, algo totalmente imposible para el espacio, meramente representativo, de la imaginación. Es verdad que el planteamiento lacaniano tiende a la consideración de estructuras anudadas en torno a un Otro (otro-no-especular) que cumple la función de sujeto-causa del discurso (del inconsciente). A partir de aquí toda “política” remite a una elaboración epistémica que está siempre fundada en la operación desiderativa de un sujeto desplazado en la secuencia: el sujeto de la ciencia, que ha renunciado a su mostrarse a sí (imaginario) por ventura del *método*. Así, el sujeto lacaniano es la presencia de un yo (*je*) imposible que se ha entregado como instrumento al

¹³⁴⁰ GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 432).

¹³⁴¹ DELEUZE & GUATTARI (1980: 103-4; 127-8 de la ed. francesa); cit. GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 435).

servicio del otro, método, deseo, ley. Lacan recoge el concepto freudiano del yo como instrumento del principio del placer en su límite con la realidad que encuentra en la (amenaza de la) muerte. De este modo, el *cogito* cartesiano es aquel que desfallece por mor de la objetividad de su discurso.

De nuevo, el enclave pragmático-fáctico solo encuentra su verdad como una revisión de la teoría del sujeto, y esta es una circunstancia que nos parece que va más allá de las paredes “terapéuticas” del psicoanálisis. Uno de los propósitos fundamentales de nuestro trabajo ha sido justamente mostrar que el enfrentamiento sujeto-lenguaje extiende sus fronteras más allá de la reflexión sobre la lingüisticidad de la cosa, y que reaparece continuamente allí donde se produce una mención (en ocasiones elidida) de lo subjetivo y de la subjetividad, en especial del sujeto que habla para decir “yo” y erigirse como sujeto *de conocimiento*.

«Lo que define al enunciado, según Deleuze, es precisamente su relación con “otra cosa” que no tiene por qué pertenecer al orden lingüístico»¹³⁴²: «Esta “otra cosa” puede ser un enunciado ... Pero, en última instancia, es necesariamente otra cosa que el enunciado: es un Afuera [*dehors*]»¹³⁴³. Es decir, aquello que define al lenguaje es su referencia a un exterior, el presupuesto de que el lenguaje habla “de algo”. Pero Deleuze no se refiere aquí a la función referencial del lenguaje, al contrario: todo lenguaje tiene un sujeto. Tocamos aquí la teoría lacaniana de los discursos. El “afuera” refiere aquí al “espacio institucional y no discursivo” que funda y condiciona el lenguaje como discurso, pues «toda institución genera discursos y, a la inversa, los enunciados discursivos encuentran su lugar sólo en los medios institucionales»¹³⁴⁴. Así, por ejemplo, Foucault había distinguido entre “formaciones discursivas”, correspondientes a los enunciados, y las “formaciones no discursivas”, que se conforman por instituciones y prácticas. Así, y por excelencia, la praxis y la institución psicoanalítica es condición efectuada de sus enunciados.

Hay quien ha leído aquí erróneamente una crítica a la verdad psicoanalítica, pero no podría ser de este modo; no desde el momento en que Lacan confirma que el inconsciente no existió antes que Freud, y que además lo tradujera como “cosa de los psicoanalistas”.

¹³⁴² GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 439-40).

¹³⁴³ DELEUZE (1986: 38; 21 de la ed. francesa); cit. GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 440).

¹³⁴⁴ GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 440).

Por eso no nos hemos acomplejado a la hora de hacer nuestra la reivindicación de la vecindad del psicoanálisis con una ontología hermenéutica basada en la facticidad como noción que funda la mutua pertenencia de lo teórico y lo práctico: allí donde el conocimiento se “experimenta” (*erleben*) nos topamos con la reivindicación epistémica del psicoanálisis.

Respecto al *saber* de Foucault, Lacan da un paso más allá y lo llama “supuesto”. En efecto, el planteamiento psicoanalítico, y no solo en la clínica, supone un sujeto “que sabe”, pero este saber no está condicionado por el contenido de sus enunciados (concepción saussuriana del significado), sino por su posición en la cadena, y un objeto o “cosa” que está en el discurso, hacia el que la cadena de significantes se orienta. Esta cosa es a la que debemos considerar como el auténtico “*dehors*” freudiano, aquello hacia lo que el hablar de ambos (psicoanalista y paciente) apunta. No hay consenso; hay saber, sujeto-supuesto-saber, sujeto del habla y su afuera, el objeto-sujeto paradójico que se encuentra consigo tendencialmente en un acto de reconocimiento, de lo que se explica que la cadena lingüística sea siempre desiderativa (pues tiende al objeto) y epistémica (en tanto que produce verdad en el *reencuentro* con el objeto).

Pero el ámbito del saber se “desformaliza” en el atravesamiento de su fundamento informe en la esfera del poder. El poder es, en última instancia, la condición atomista de todo discurso. El poder se articula en el espacio (para Lacan: imaginario y) mortuorio de la repetición. El poder es poder porque es un “porque sí” compulsivo, que solo reconoce en el exterior otros “porque sí” equiparables a sí mismo en la operación de conflicto, lucha, destrucción. El poder es por ello agresivo y condición de la agresividad que, con Lacan y Freud, funda al sujeto. La crítica deleuziana señala que este poder se sigue ejerciendo, como una microfísica, en el espacio de los dispositivos conjurados por una operación de “estratificación” en la que las relaciones de fuerza conforman sus estructuras particulares (a partir de las cuales ya se puede hablar de “saber”). Como consecuencia, a diferencia de la clarificación conceptual que evidencia la tópica freudiana, para Deleuze no hay procesos, sino que “el diagrama es inestable, agitado, cambiante”¹³⁴⁵. En los capítulos 6 y 9 nos parece que hemos ofrecido suficientes elementos para que se pueda interpretar el vínculo íntimo entre esta concepción del poder y el concepto freudiano de “aparato psíquico”.

¹³⁴⁵ DELEUZE (1986: 113; 90-1 de la ed. francesa).

El yo es una “instancia” (*Instanz*), lo que parece suponer el intento de centralizar lo descentrado. Esto hace al yo sujeto político, incluso tirano (o al menos lo pretende: ser el “señor de su casa”). Se constituye en el enfrentamiento ante sí y ante la realidad, por el impulso de su propia repetición, su propia *disposición* repetitiva, mediante la que la realidad es conocida en tanto que *reconocida*, es decir hecha propia, y por ende conquistada. Pero al no tener otra posibilidad de existir más que en un continuo “frente a sí” (“repetidor”, que en Lacan es la marca de lo imaginario), el yo se instaura en el foco de una relación diádica, que como tal es sobre todo epistémica. El yo es siempre yo que conoce; instaura la realidad como el campo en el que hay *objetos* (de conocimiento). Con Foucault: “lo que constituye, excluye”. Esta operación epistémica, no hace falta añadirlo, es inherente a su propia configuración ontológica: el yo llega a ser “el que es” en el posicionamiento *ante...* específico de la relación de conocimiento.

En los últimos pasajes de nuestro trabajo, nos hemos esforzado por mostrar cómo este conocimiento es, en última instancia, un acto de repetición. El yo no puede decidir sobre él; y solo sobre esta base se inaugura el carácter imperioso de la realidad y la correlativa apariencia de neutralidad del objeto.

Sobre las determinaciones freudianas de la cosa y conclusiones de este trabajo

La palabra y la cosa en sí

Es mérito de Assoun (de su insistente recuerdo del “*Ignorabimus!*” de Du Bois-Reymond) haber determinado la problemática epistemológica del inconsciente freudiano como un “más allá” de lo cognoscible que, sin embargo, llega a ser conocido por efecto de una operación que no es exactamente epistemológica. Ello produce que a lo largo de nuestra lectura de Freud nos vayamos encontrando con el problema de la determinación epistemológica del inconsciente, que nos obliga a posicionarnos en los términos de una cierta ambigüedad: la doble naturaleza procesual-cosal del inconsciente freudiano implica que lo situemos en un “entre-dos” al que, lo hemos visto, necesita que se le preste la palabra (capítulo 1).

¿Hay una palabra única respecto al inconsciente? La determinación del inconsciente como “cosa” tiene la virtualidad de que se lo equipare a la “cosa en sí” kantiana y, de allí, se lo sitúe en un allende, definitivamente imposible de conocer. De ahí que nos hayamos visto llevados a remarcar la operación de Freud en términos de “conquista” (cap. 1). La metáfora freudiana, que espacializa el inconsciente, permite hablar de él como “terreno” ganado para la ciencia. El conocimiento psicoanalítico es así una “entrega”, una “dádiva” que su autor ofrece a la publicidad. En ello descansa la importancia que da Freud al estatuto de cientificidad del psicoanálisis: Freud entiende que, tras su mediación, a la ciencia le es dado de forma legítima el discurso sobre “la cosa”. La investigación freudiana legitima, aun antes que conocer.

Pero esta conquista es seducción: por ello el objeto es “cosa” y además sexual. Entiéndase: no se trata de que Freud sexualice la cosa. La “cosa” es que aquello de lo que se habla tiene que ver de forma definitoria con lo sexual. Es la cosa misma la que se manifiesta ante la reiterada sorpresa de Freud, que parece reproducir la ceguera del recién salido de la caverna platónica. Así, Freud se mueve todo el tiempo en el espacio de esta continua ceguera, donde el objetivo es el negro en la retina, espacio vacío que la metapsicología no puede llenar, sino solo informar, darle forma, reconstruir el estado de cosas oculto por su mostración y analizar la relación explicativa entre lo que se oculta y lo que se manifiesta. Por ello comparamos la metapsicología con un cuaderno, el “material” donde se escriben los esbozos. En cierto modo podría haber valido la imagen de un espejo. Pero la metapsicología es algo más que el reflejo especular de la cosa, ella involucra el esfuerzo hermenéutico del analista para establecer las relaciones en las que, finalmente, se deja ver la cosa misma.

Por ello no habría tenido sentido una elaboración de la historia de la cosa que no hubiese atendido a esa subjetividad, la de Freud, que no solo la presencia, sino que se descubre requerida por ella, como el destinado a solucionar su enigma. Por ello el inconsciente es un “descubrimiento”, quizás al modo como lo fue América (él mismo formula esta analogía en conversación con Jung): la cosa “ya estaba allí”; de lo que se trataba era de que “eso” impronunciable, pero a menudo ya “sabido” (en un sentido popular, latente; el “saber bajo” foucaultiano) se yerga en el discurso de la ciencia con su palabra *propia*. La palabra que Freud utiliza para nombrar “por primera vez” la cosa es “inconsciente”.

Por cierto que se nos abre así una pregunta: si el inconsciente funda la legitimidad de su discurso en una metáfora (la espacial), ¿hay que entender al inconsciente mismo como una metáfora? Para ello debemos entender qué significado debe tener esta metáfora. La metáfora espacial ejemplifica en sí misma una operación. Es metafórico, no el objeto, como reivindicará Lacan, sino el nombre que legitima el conocimiento de tal objeto. ¿Y cuáles son los grandes nombres del psicoanálisis? Sin duda, los de sus pacientes: Juanito, Dora, Anna O... Incluso aquellos que solo se asoman desde la lejanía del ejemplo, sin llegar a la clínica, inscriben su nombre de modo necesario en la evolución teórica: como el juez Schreber. Solo el nombre de Freud, y en menor medida el de Lacan, pueden inscribirse con el mismo tamaño que el de aquellos “otros”, sin duda por el efecto de autoanálisis que se opera en toda su investigación (y en el caso lacaniano, de sus seminarios). Ellos prestan esa palabra con la que el psicoanálisis piensa...

Hay en todo esto una suerte de escena primitiva del descubrimiento freudiano: siempre hace falta que otro haya dicho sin saberlo, o sin decirlo. Le es preciso llegar después de este paso hacia la verdad de la cosa, para *osar decir* la cosa misma.¹³⁴⁶

De ello deduce Assoun la prioridad ontológica del *ejemplo* en psicoanálisis. Por una parte, consecuencia de la tarea didáctica del texto freudiano: aprender psicoanálisis exige la existencia de una literatura sobre el ejemplo; es decir, una literatura en la que se manifieste cómo se debe comportar el psicoanalista. En este sentido, el propio Freud es el gran “ejemplo” del psicoanálisis, el nombre al que el psicoanalista está condenado a volver para asegurarse de que se mueve en los límites de la misma “cosa”:

Así pues, la cosa no es nada más que el otro nombre del ejemplo, pero es también el momento del pensamiento mismo, lo cual requiere precisamente una posición metapsicológica *sui generis*. Lo que hace falta en clínica no es pensar *en* la cosa, sino pensar la cosa misma, fenomenalizada, es verdad, en la red de fenómenos y relaciones que “se ejemplifica”.¹³⁴⁷

¹³⁴⁶ ASSOUN (1993: 133).

¹³⁴⁷ *Op. cit.*, 58.

De otro modo: “el ejemplo no sólo hace ver el objeto que se pensará por otro lado: lo que se muestra es la cosa misma”¹³⁴⁸. Pero debemos preguntarnos si con esta sustitución de la cosa con el ejemplo conseguimos salvar la ambigüedad inherente al planteamiento de la cosa. Pues en efecto: aun desde la prioridad del ejemplo, tenemos un “estado de cosas” donde se nos aparecen la cosa misma y su expresión (en el ejemplo), aquello que trasciende los límites de lo cognoscible y la “estructura” fenoménica que nos lo representa (a la cosa). Caemos, por fin, en una suerte de círculo vicioso, o por decirlo con Assoun, de “círculo clínico”¹³⁴⁹, donde la cosa se deja conocer por la expresión del mismo ejemplo que la señala; la cosa es un supuesto del ejemplo que no tiene “sentido” sin el ejemplo, que no “existe” con anterioridad a él; literalmente: la cosa no *ek-siste* allende el ejemplo que “la traiciona”. Pues si el ejemplo no es más que metáfora de la cosa, ¿de dónde saca su realidad la cosa misma?

Hemos visto que Freud hablaba, en primer lugar, de un inconsciente que *no quiere* ser conocido. Tal experiencia determina el marco conceptual de la primera tópica. La segunda tópica inicia, en cambio, su andadura con la pregunta abierta acerca de un “más allá” de los límites que hasta ahora se había impuesto. ¿Debemos hablar entonces de un más allá del inconsciente, o del inconsciente mismo como más allá? La pregunta remite a una decisión, que se pronuncia en la metapsicología. La cosa es entonces el fundamento realista de la ficción que la ejemplifica.

Para nosotros el más allá se hace de nuevo “presente” con la ayuda de un mecanismo psíquico: el de la repetición. Allí donde el sujeto (es decir, el paciente) repite, Freud constata la presencia de una realidad ajena a lo propiamente cognoscible. La oposición juega entonces con la ambivalencia de la repetición *versus* el recuerdo, o también de la eternidad *versus* la temporalidad; donde al sujeto ahora se lo reconoce por una función: la recuperación de la temporalidad de su palabra, operación que “cumple” transformando la repetición en recuerdo, y así apropiándose de ella.

Nada de esto habría podido tener “sentido” si la cosa no hubiese sido eminentemente sexual. De otro modo, la distinción “prohibitiva” del inconsciente habría tenido que ver, más bien, con una concepción meramente emergentista de la conciencia, continuada en la labor analítica, ya sea por ineptitud del sujeto, ya sea por la dificultad de la empresa. No

¹³⁴⁸ *Ibid.*

¹³⁴⁹ *Op. cit.*, 65.

toda la experiencia asimilada por el aparato psíquico puede llegar a ocupar su lugar en la conciencia, y como en la historia, aquello que permanece desconocido está condenado a “repetirse”.

Pero hay algo más. Freud supone la condición íntimamente negativa del inconsciente, que por un lado impide que la conciencia tenga acceso a ella, y por el otro, que participa de la historia formativa del yo. No se trata pues (no solo) de la oposición inconsciente-conciencia, sino fundamentalmente del carácter derivado, o mejor diríamos nuevamente “marginal”¹³⁵⁰, de esta. Frente a ella surge el yo como instancia verdaderamente emergente del aparato psíquico. Freud descubre su dolor fundamental: «el yo ya no es el señor de su propia casa»¹³⁵¹. De otro modo: el aparato psíquico es ahora la “casa” del yo.

De donde debemos deducir que el yo, al menos como se lo trata a partir de la segunda tópica, es la cosa freudiana. Lo que ha habido no es un cambio de tópica tanto como un cambio en la pregunta: ¿cuáles son las condiciones de emergencia de ese yo ambiguo, que es por oposición, pero también por emergencia respecto al ello, al que nunca deja de pertenecer? El yo, como cosa particular del ello, empieza así a ser tratado por sí mismo, sin necesidad de que se lo nombre con el nombre ficticio de ninguno de sus pacientes. Freud ha culminado así un salto sustancial equiparable al de *El poeta y el sueño diurno*.

El pensamiento del psicoanalista es una operación en la que la cosa manifiesta su poder. Y donde decimos “poder” vale instaurar la fórmula foucaultiana: relaciones. En el ejemplo se habla de la cosa, pero se piensa la cosa misma, hasta el punto de que la cosa se torna indiscernible del ejemplo. El ejemplo *es* la cosa, pronuncia Assoun¹³⁵². No hay otra manera de entenderlo, la cosa se encuentra “siendo”. La cosa existe por mor de la ficción que crea (el *Phantasieren* del poeta). Reflexión eminentemente romántica de Freud, pues la cosa es el poeta de la naturaleza.

«¡Qué chapuceras son nuestras reproducciones y qué lamentablemente desmenuzamos estas grande obras de arte de la naturaleza psíquica!», lamentaba¹³⁵³. En última instancia, la obra freudiana se “entretiene” en la indagación de la estructura existencial de ese “poeta que sueña” o que fantasea. La cosa existe porque (se) produce

¹³⁵⁰ GRACIA (2007). Cf. Introducción a este trabajo.

¹³⁵¹ 1917, DP.

¹³⁵² ASSOUN (1993: 67).

¹³⁵³ Carta a Jung del 30 de junio de 1909 (1974, CFJ, 288); cit. ASSOUN (1993: 63).

en sus ficciones. Hay cosa porque hay fantasear. El círculo reviste ahora una estructura ontológica que lo aproxima al de la hermenéutica, aunque su faz sea estética: se “es” porque se encuentra ya “siendo”. El “llegar a ser el que se es” nietzscheano se deja interpretar muy bien bajo la máxima freudiana de superar la (mera) repetición.

Esperamos haber conseguido mostrar en qué medida esta “superación” de la repetición es la que introduce la necesidad de una tematización del lenguaje, y no al revés. Primero, porque la repetición estructura la propia adquisición lingüística: “la palabra es repetidora” equivale punto por punto a “la palabra es (o procede) del otro”. “Palabra”, como “cosa” lingüística, habla pues de dos fenómenos fundamentales, ambos integrados en la sexualización de la cosa, esta vez del psicoanálisis. La palabra es una operación presubjetiva en dos sentidos: por su procedencia y por la repetición que cumple. De este modo, la palabra no solo es previa al sujeto que la dice, sino que instaaura al sujeto al que de este modo antecede. Basta observar a un niño balbuceando para comprender que la existencia misma del lenguaje es una *invitación* al campo de juego de las intersubjetividades (capítulo 8).

Dualidad erótico-tanatológica de la cosa

Pero hay más: la palabra señala el espacio en que la cosa se vuelve imprescindiblemente sexual. Léase bien: lo sexual se convierte en un factor irrenunciable de la cosa, el más intransigente, en torno al que se articulan las peores disidencias. La palabra de Spielrein (capítulo 7), a diferencia de la de Jung, tuvo que ser escuchada y tenida en cuenta solo porque su propuesta seguía presuponiendo que la “cosa” era sexual.

En nuestro trabajo, aparentemente, no hemos dado tanta importancia a la sexualidad de la cosa, más allá de los momentos puntuales en que hacemos mención explícita. En apariencia. En efecto, la importancia de la sexualidad descansa en que es ella la que impone la estructura característicamente lingüística. Recordemos que *es la palabra que pronuncia la cosa la que trae la sexualidad a colación* (capítulo 2). Por ello, hasta cierto punto, Freud se olvida del lenguaje cuando empieza a tratar de la sexualidad, y se olvida de los primeros planteamientos cuando se preocupa del amor. La cuestión es la misma: la sexualidad testifica la presencia doble y repetidora de la cosa como palabra que procede del otro y que trae consigo aparejada una repetición en la que me debo (re)encontrar. De este modo, la conquista del psicoanálisis es la conquista de lo sexual de la cosa, o mejor,

de lo sexual expresado en la palabra que rehúye su propia legitimidad. La cosa “aparece por todas partes” y testimonia en el encuentro consigo misma el éxito de la operación analítica. Por ello la “cosa” siguió “ahí” aun después de que Freud renunciara a la creencia en los recuerdos del histérico.

Recordemos la secuencia en la que lo sexual es introducido en la experiencia freudiana. Palabras pronunciadas por otros médicos que después desmienten haberlas pronunciado. Palabras chistosas. «Pero lo que indigna a Freud es más bien el que se arroje así la Cosa a la cara sin reconocérsela empero como objeto de un discurso lícito»¹³⁵⁴. A este respecto, Freud recordará su descubrimiento como una suerte de “revelación secreta”. De modo que es en torno al tema de la sexualidad como mejor se comprende el estatuto legitimador de la indagación freudiana. En ningún episodio psicoanalítico ocurre de manera tan clara y relevante este “préstamo” de la palabra: una entrega que no es capaz de reconocerse, porque el mismo que la pronunció, más tarde la niega. Toda palabra es, en último término, prestada (por el paciente, capítulo 5) y supone la presencia del “otro” que es su origen en la secuencia comunicativa.

Cuando Freud analiza el pensamiento, lo hace para descubrir sus imágenes: es decir, la presentación misma, no su elaboración. De ahí su gusto por la poesía de Heine, antes que por el patetismo desgarrado romántico: «En efecto, la mayoría de las poesías de Heine desactivan el efecto de los dolores más agudos por el sarcasmo»¹³⁵⁵. En cierto modo, el inconsciente freudiano pierde su “gracia”, como el chiste, al ser explicado. Equiparar el ejemplo con la cosa sería como equiparar el representante con la pulsión. Por lo tanto, la relación debe transcurrir por otro sentido. Debemos ser justos con Assoun y reconocer que lo que él mismo equipara con la cosa no es al ejemplo sino su experiencia: el ejemplo es experiencia de la cosa. *En* el ejemplo se experimenta la cosa, al modo de una *presentación* fenomenológica. Siguiendo los pasos de la dualidad pulsional, hemos distinguido estas ficciones, estas ejemplificaciones como “rodeo”, lo mismo del aparato psíquico que aspira a la unidad de identidad (capítulo 6), como del Freud investigador que debe, primero, dedicar la mayor parte del día a la atención en consulta, a la presencia de la cosa, antes de escribir sobre lo que ha presenciado. Este rodeo delimita la operación en

¹³⁵⁴ ASSOUN (1993: 131).

¹³⁵⁵ ASSOUN (1980: 47)

que la cosa se “estructura”: «La clínica permanece en el orden de la empresa obstinada y modesta de saber, pero lo que así procuramos hallar es su estructura propia»¹³⁵⁶.

La determinación sexual de la cosa nos devuelve al problema de la doble consideración del inconsciente freudiano, en su ambigüedad o ambivalencia. Dice Assoun que «Freud intenta sacar justamente lo sexual fuera de la Cosa, para extraer de ello un *saber*»¹³⁵⁷. El saber de la cosa exige que se la concrete, y ello es lo que ocurre mediante la sexualización que prosigue la prevalencia del principio psíquico del placer. El “rodeo” al que en tal ocasión nos hemos referido ahonda en esta producción de procesos que permite conocer. Henry lo denunciaba: el proceso “representa” al inconsciente freudiano, y como tal no puede aportar verdadero conocimiento, sino mera proyección. Toda la verdad freudiana se juega en la creencia de que ese proceso no sea una proyección del investigador sino la efectiva materialización del inconsciente, su “formación”. Es preciso reconocer que al inconsciente se lo conoce a través de sus procesos, pero cuando se habla de él, se apunta a algo que está más allá. El ejemplo permite experimentar la cosa (Assoun), pero ello no debe conducirnos a la mera identificación de ambos momentos. A la cosa no se la conoce, pero se la tiene presente. No se la “olvida”.

La pulsión, como “concepto fundamental de la metapsicología”, es un *enigma*: «¿Cuál es, en consecuencia, el estatuto epistémico de estas “ideas-concepto” [que conforman el constructo metapsicológico]? Como compromiso entre la experiencia y esa “otra cosa” de la experiencia, “deben comportar al principio cierto grado de indeterminación”, ya que “no es posible delimitar claramente (*Umzeichnung*) su contenido”. Son, por lo tanto, formas en espera o más bien en *anticipación*»¹³⁵⁸. Que la cosa sea a la vez accesible e inaccesible significa que hay algo que se domina y hay algo que no. Recordemos la escisión entre masculino y femenino en torno a la sexualización de la represión. Freud rechaza esta tesis de Fliess a favor de su soporte psicológico. Sin embargo, hemos visto que queda la división de Fliess vigente, solo que el psicoanalista no aspira a ella: «para el campo psíquico el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. La repudiación de la feminidad puede no ser otra cosa

¹³⁵⁶ ASSOUN (1993: 64).

¹³⁵⁷ *Op. cit.*, 134.

¹³⁵⁸ *Op. cit.*, 76; las comillas citan a Freud (1915, *PDP*, GW 211).

que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad. Sería difícil decir si y cuándo hemos logrado domeñar este factor en un tratamiento psicoanalítico. Sólo podemos consolarnos con la certidumbre de que hemos dado a la persona analizada todos los alientos necesarios para examinar y modificar su actitud hacia él»¹³⁵⁹. Esta “roca”, imagen wittgensteiniana del fundamento, que repite mudamente en el sujeto, para lo que el yo debe aprender a oír.

Pero el yo es en sí mismo una repetición: solo que es la repetición llamada a convertirse en sujeto. Recuérdese que el yo tenía su propia pulsión, la que con el tiempo se matiza como pulsión de muerte, pero que antes que eso ha sido definida como cierta suerte de “opuesto” de la pulsión erótica. La protesta analítica consiste en la impotencia del yo para abarcar semejante aspiración: “debería ser un superyó para poder llegar a ser yo, ese yo que se supone reina en su propia casa”. Tal pensamiento inconsciente funda el sentimiento de culpa que se comprende como angustia. El superyó freudiano invierte en cierto modo la función nietzscheana del superhombre, al hacer de una instancia intrapsíquica el foco de las identificaciones religiosas que socialmente se identifican con “dios”. Aunque, estrictamente hablando, también para Nietzsche ocupa el superhombre un lugar similar al del dios de la teología, particularmente la cristiana, o de manera genérica: allí donde la limitación de la moral refiere a su secreta condición psicológica, que remite al juego con esa suerte de ideal que se hereda del complejo paterno.

La condición neurótica ha sido así elevada por la religión al estatuto de verdad de la condición humana: se comprende que no ha sido decisión freudiana haber hecho de la angustia el sentimiento correlativo a su desarrollo cultural¹³⁶⁰. A esa pulsión yoica que lleva el nombre de la muerte se la había hecho sin embargo responsable de la tendencia a la conservación del individuo. ¿Podría alguien imaginar una mayor contrariedad? Pero el psicoanálisis está plagado de ejemplos de ello: piénsese en el valor evolutivo del “miedo”, cómo se vuelve contra el propio individuo en la angustia (*Angst* = miedo) de castración. ¿Y qué otro sentido tiene, en último término, la enfermedad nerviosa, especialmente en

¹³⁵⁹ 1937, *ATI*, OCBN 3364. «für das Psychische spielt das Biologische wirklich die Rolle des unterliegenden gewachsenen Felsens. Die Ablehnung der Weiblichkeit kann ja nichts anderes sein als eine biologische Tatsache, ein Stück jenes großen Rätsels der Geschlechtlichkeit. Ob und wann es uns in einer analytischen Kur gelungen ist, diesen Faktor zu bewältigen, wird schwer zu sagen sein. Wir trösten uns mit der Sicherheit, daß wir dem Analysierten jede mögliche Anregung geboten haben, seine Einstellung zu ihm zu überprüfen und zu ändern» (GW 99).

¹³⁶⁰ 1930, *MC*.

aquellos individuos que se resisten a la curación? En *El problema económico del masoquismo* (1924) se ofrece una solución ante la aparente dicotomía: «La libido tropieza en los seres animados (pluricelulares) con el instinto de muerte o de destrucción en ellos dominantes ... Se le plantea, pues, la labor de hacer inofensivo este instinto destructor, y la lleva a cabo orientándose en mayor parte ... hacia fuera, contra los objetos del mundo exterior»¹³⁶¹. El erotismo (la libido) *presenta* la posibilidad de que el individuo se vuelva hacia los objetos; por ella es conocida la pulsión en el psicoanálisis. La pulsión (erótica) decide los destinos de este impulso original imposible de descifrar más allá de sus efectos devastadores.

La libido retrasa así lo inevitable, y hasta le introduce un componente sádico, al proponer un sujeto que “goce” de ello y hacer algo estructural del dolor. De las tres parcas, al menos dos de ellas son mujeres jóvenes y fértiles, símbolos del objeto libidinoso en lo social. La muerte, como señal de lo absoluto en el origen y el fin, se presenta parcializada, y por ende erotizada, como angustia en la relación del sujeto consigo mismo y con los objetos. Por ello también el temor a la muerte descubre un deseo (redundantemente) erótico: es deseo de sostener la libido en el orden del yo. Cuando el sujeto se resiste a la cura, se resiste contra el temor/deseo inconsciente a ser de pronto asesinado, siquiera simbólicamente: a desaparecer, a sucumbir bajo las exigencias de su propia exigencia pulsional. Como el insomne que debe esperar hasta la “hora del lobo” antes de cerrar los ojos¹³⁶²: allí donde todavía no ha llegado la luz en que se reconoce, debe permanecer alerta. El sujeto se sabe vivo en esta observación de sí, y se sabe (o se cree) seguro en la posibilidad de observar al otro; el otro fin y fuente del deseo (de ser deseado), y por ende “otro” competidor y amenaza, *ante* cuya presencia puede afirmar el sujeto su existencia; es decir, su condición imaginaria de portador de la palabra.

El hecho de que el dolor y el displacer puedan dejar de ser una mera señal de alarma y constituir un fin, supone una paralización del principio del placer: el guardián de nuestra vida anímica habría sido narcotizado.

¹³⁶¹ 1924, *PEM*, BN 2754. «Die Libido trifft in (vielzelligen) Lebewesen auf den dort herrschenden Todes- oder Destruktionstrieb ... Sie hat die Aufgabe, diesen destruirenden Trieb unschädlich zu machen, und entledigt sich ihrer, indem sie ihn zum großen Teil ... nach außen ableitet, gegen die Objekte der Außenwelt richtet» (GW 376).

¹³⁶² BERGMAN (1968).

... En el principio del placer nos inclinamos a ver el guardián de nuestra existencia misma, y no sólo el de nuestra vida anímica.¹³⁶³

Pero esta es una aspiración constantemente frustrada; y es ella la que va a hacer que la exigencia de subjetividad se torne política. Lo es, estrictamente hablando, desde “los tiempos” del asesinato del padre.

La palabra, o la “cosa” del asesinato del sujeto

(Inspiración nietzscheana de este trabajo)

La relación entre la palabra y el ser (o la ausencia de él) está profundamente pensada en psicoanálisis a través de esta oposición entre sujeto y lenguaje, que a algunos puede resultar forzada, pero que va más allá de la concepción lacaniana del sujeto del inconsciente, hasta asentarse en el origen mismo de la “función filosófica” del psicoanálisis *qua* “cosa freudiana”. Quien haya leído con atención hasta aquí, debe haber advertido que “función filosófica” no significa que el psicoanálisis tenga, o aspire a tener, ningún tipo de función para la filosofía; por el contrario, lo significativo de esta “función filosófica” del psicoanálisis descansa en su “funcionar” filosóficamente o, por decirlo con todo el rigor, en el hecho de que el psicoanálisis “se encuentra” atravesado por (la palabra de) la filosofía, como si se tratara de una función relacional; sentido matemático que anuda el discurso analítico a esa palabra que toma “en préstamo” una y otra vez, como ha reconocido a menudo el propio Freud.

Tampoco le debe haber quedado inadvertido, a ese lector concienzudo que adivina nuestras intenciones, que este no es un texto *de* psicoanálisis, sino *de* filosofía; aunque solo sea porque viene a cumplir una función *para* la filosofía. Tal es su objetivo manifiesto, que por pretendidamente (y no supuestamente) sabido debe distinguir al sujeto filosófico del freudiano en una disyunción irreconciliable (el *vel* que señala Lacan en su análisis de Sade), en razón de sus distintas maneras de afrontar esta “función filosófica”. Descubrimos entonces la entrañable contradicción en que incurre la filosofía, al menos si se la compara con la extrema coherencia que hemos observado, a tal respecto,

¹³⁶³ 1924, *PEM*, BN 2752. «Wenn Schmerz und Unlust nicht mehr Warnungen, sondern selbst Ziele sein können, ist das Lustprinzip lahmgelegt, der Wächter unseres Seelenlebens gleichsam narkotisiert. / »... Wir fühlen uns versucht, das Lustprinzip den Wächter unseres Lebens ... zu heißen» (GW 371).

en el psicoanálisis: el psicoanálisis toma de la palabra su función; esa misma operación es inviable para la filosofía. Por ello es imprescindible reconocer que el psicoanálisis opera *desde* un más allá que recibe el nombre de la cosa.

¿“Cosa” como sujeto del psicoanálisis? Pero antes de asustarnos, analicemos lo sucedido: ahora la coherencia se precisa en una ambigüedad que anuda los extremos de una ambivalencia (pre)dispuesta a resultar destructiva. Pues ambivalente (mediada por la ambigüedad, el conflicto, la amenaza de destrucción) es la experiencia freudiana que se revela en el decir (resistente por reprimido) *de* la cosa. A esa ambivalencia, Freud le ha dado un nombre: padre, complejo paterno, función paterna... Se trata en todos ellos de uno de los dos extremos del edipo; aquel al que diríamos que Freud da prioridad en tanto que extremo cultural, en oposición al extremo “natural” que representa la madre.

¿En qué sentido, o con qué razones, venimos ahora a decir que el psicoanálisis prioriza lo cultural de la cosa, de una cosa partida en su ser-doble-imposible? Precisamente en que lo cultural es lo que marca el límite de las posibilidades de intervención por parte de ese médico que es *también* psicoanalista. Que la enfermedad es cultural es una manifestación tardía para un hecho temprano. La cuestión de la etiología “meramente” sexual está presente, cada vez de manera más marginal pero nunca olvidada, en el caso “extremo” de la enfermedad “actual”: allí la cosa se manifiesta por exceso o por defecto, por onanismo o insatisfacción. Se ve que se trata de algo que compete a la relación del sujeto con su propia cosa, y en la que el analista (*qua* analista) poco o nada puede hacer. La sexualidad desnuda de la cosa no es, pues, “problema” del psicoanálisis. Incluso allí donde se rastrea la presencia de lo innato (filogenético), Freud se topa con lo paterno como *factum* originario de la cultura; *factum* mítico, no le falta razón ni a Ricoeur ni a Henry, precisamente por la condición fáctica que señala este “hecho” de que el psicoanálisis no hace “otra cosa” más que buscar los rastros de la paternidad de su “cosa”.

El fundamento mítico de lo cultural anuda, por ello, al psicoanálisis con lo filosófico, que podemos identificar así con el espacio hueco que corresponde a la función paterna: la del dueño de la legalidad de la palabra. Como si Freud, marcado por su propio duelo, no hubiera hecho más que rastrear la presencia de su propio padre, cuya “función” *sustituye* por el propio autoanálisis. Recordemos que el duelo freudiano marca el umbral de nacimiento para una determinación eminentemente plural de la cosa a la que por primera

vez se da el nombre específico de “psicoanálisis”. El duelo por el padre determina así la condición psicoanalítica de la cosa, como condición de posibilidad en cierta medida inversa al sentido kantiano, pues extrae su ser *a priori* de la sucesiva repetición del hecho que reproduce el retorno de lo que jugaba en primer lugar. Por eso el “hecho” freudiano tiene poco que ver con la lógica apriorística del filósofo y se reivindica empírico, directamente empírico y solo predecible desde el momento en que se lo ha experimentado una y otra vez. El psicoanálisis no podría haber sido si no hubiese habido padre (muerto).

Pero entonces, ¿el psicoanalista sigue hoy tras los pasos de *un* padre que es el padre de Freud? No por ser muy legítima puede resultar esta pregunta menos confundente, pues a todas luces nos trae nada menos que el *hecho mítico fundacional* del psicoanálisis, aquel que condiciona la verdad del discurso psicoanalítico (el ser propiamente “psicoanalítico” del discurso que aspira a ello) al ejercicio voluntario de una operación de *retorno*, cuyo resultado no es otro que la suerte de legitimidad “jurídica” desde la que “habla” la palabra del psicoanalista: nadie salvo él (y quizás su paciente) ha estado en contacto (directo, “fáctico”) con la cosa “de que se trata”. Solo al psicoanalista le está permitido presumir de esta legitimidad que muestra, como diría Lacan, la vigencia de una “ética antigua”, una legitimidad hereditaria, transmitida de padres a hijos por la gracia del (retorno al) padre “del padre”; en cualquier caso: “por la gracia (del padre) de Freud”. Tal es la razón por la que el padre, como dice Assoun, está “por todas partes” en psicoanálisis, hasta el punto de que convenga sustituir el presupuesto pansexualista por el orden verdaderamente específico de la experiencia freudiana, que se aviene mejor a un “pan-paternalismo”¹³⁶⁴ *funcional*: el de se padre al que, en detrimento de la madre, suele obviar el crítico lego del psicoanálisis.

Es el padre el que tiene un “uso metapsicológico” que, como tal, *funciona* de continua guía. Si el padre es *función paterna*, ello se debe a su condición necesariamente relacional, en la que encuentra su posición como fundamento: «No es cierto que el padre sea la “causa” de todo en el inconsciente. Pero es el elemento con el que, en el “juego”, no se puede dejar de contar»¹³⁶⁵. Su simbología solar surge aquí al encuentro de la verdad ilustrada del psicoanálisis: como el amparo de esa *ley* bajo cuya exigencia de certidumbre

¹³⁶⁴ ASSOUN (2005: 224).

¹³⁶⁵ *Op. cit.*, 224.

el sujeto quiere afirmarse; momento de no-retorno en el que el sujeto ha descubierto la *ilusión religiosa*.

Tener al padre como fundamento es lo que por fin permite al psicoanálisis repensar – no diremos “superar”– la amenaza “viciosa” del consensualismo planteada por la crítica posestructuralista: «Sin duda, en ninguna parte y para ningún discurso el padre se da por supuesto, en tanto es producto de una “convención” cultural; más aún, es la expresión de lo cultural mismo»¹³⁶⁶. El padre como “guía” “funciona” definiendo las estructuras en las que se reconoce lo institucional del discurso; es más, el padre, como origen y final, muestra el anclaje institucional de toda discursividad, también de la inconsciente.

El padre, así entendido, es *arjé*; y a su vez el término griego sirve para iluminar la condición estructural y estructurante del complejo freudiano. Nunca podremos lamentar suficientemente la desafortunada sustitución terminológica operada por una OMS totalitaria e invidente acerca de la verdad de la enfermedad, función doble de un sujeto al que destruye en la medida en que estructura¹³⁶⁷, condición esencial del *fading* del sujeto lacaniano. El régimen metonímico del deseo conduce a una situación en la que, como para “El inmortal” de Borges, “lo imposible es no componer, si quiera una vez, la Odisea”: «Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agrippa, soy dos, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy»¹³⁶⁸.

De este modo, la función psicoanalítica de la “Ley del Padre”, lejos de conducir a la armonía prevista por el “principio de nirvana” freudiano, da cuenta de la irresolubilidad de un conflicto que tiene que ver con el carácter a la vez subjetivo y fundacional del *cogito* cartesiano. Proponemos tomar prestada por un momento la palabra nietzscheana y confrontar el carácter problemático de su *voluntad de poder*. Podemos entender que se produce en torno a ella un problema correlativo a esta función a la vez estructural y fundadora (sentido de “principio” –*Anfang*, pero también *Prinzip*) que despierta la cuestión del *arjé*, en la medida en que se entienda que la voluntad y el superhombre ejemplifican momentos distintos del comienzo, o distintos sentidos: por una parte la

¹³⁶⁶ *Op. cit.*, 221.

¹³⁶⁷ Sobre este tema ASSOUN (1997). También LAPLANCHE & PONTALIS (1967), entrada “Complejo”. Una crítica similar a la función censora de la OMS se encuentra en el “Prólogo” de LÓPEZ PIÑERO (2002).

¹³⁶⁸ BORGES (1971: 22).

voluntad mira hacia delante buscando formar comprensiones, que le permitan apoderarse del mundo, apresararlo; en este sentido, quiere seguir siendo y para ello produce identificaciones, como las de dios o superhombre (para Freud, modelos del padre). En este sentido deviene Zaratustra una suerte de personificación de la voluntad. En el otro extremo, el eterno retorno de lo mismo niega todo posible centro y afirma el carácter paradójico de todo estructurar: si todo vuelve, no hay hacia delante ni hacia atrás, todo ir hacia delante es ir hacia atrás, todo camino nos lleva a nuestro pasado tanto como a nuestro futuro, el tiempo no existe y por lo tanto no hay creación en lo creado, hay mero acontecer: la voluntad no puede ser principio de nada, porque no hay principio, no puede estructurar nada, la voluntad simplemente no “es”. Por eso Zaratustra se sobrecoge cuando le sobreviene la pregunta: ¿quién le ha enseñado su querer a la voluntad?

En efecto, el problema del principio, así considerado, contradice al del retorno. Pero esto es algo que debemos celebrar. No a la ligera, por supuesto, pero sí celebrar. Si hay una estructura, un principio, un *arjé*, este no está en sí mismo en la voluntad, ni en el retorno, sino en el conflicto entre ambas, el cual Nietzsche ha representado mediante una imagen muy precisa, que es el instante. Volvamos de nuevo a la alegoría de “Sobre verdad y enigma”: el instante (*Augenblick*) del que allí se habla no es otra cosa que la confrontación misma que se da entre un sujeto y aquello que se apodera de él, “su” palabra. A nuestro entender, el instante es una lucha que comprende sujeto y lenguaje como momentos intrínsecos en colisión: el intento mutuo de apoderarse el uno del otro.

La voluntad de poder nietzscheana significa la pretensión de apoderarse de la existencia, de servir de principio, es en sí misma voluntad de *arjé*, por eso cuando Nietzsche la recupera en *Así habló Zaratustra* “olvida” la coletilla del “zur Macht” y se centra en el aspecto apriorístico de la voluntad que descubre la función paterna que Freud, nada despistado, identifica con la “pulsión destructiva” (*Destruktionstrieb*)¹³⁶⁹. Su tendencia es teleológica y ello le supone una concepción contraria a la del eterno retorno, y la prueba más evidente de ello es que el texto dedicado a hablar del eterno retorno prácticamente ignora el tema de la voluntad. Pero aunque parezca que lo ignora, como el padre, sigue “funcionando” en ella; ya lo hemos dicho: Zaratustra mismo representa a la propia voluntad ejerciendo su poder sobre el mundo, transformándolo, redimiéndolo. Pero no podemos pasarnos sin formular la pregunta, pues ya hemos avisado que este no es un

¹³⁶⁹ 1924, *PEM*, OCBN 2755; GW, XIV 478. Seguimos la interpretación de ASSOUN (2005: 260).

texto *de* psicoanálisis: si el superhombre es la personificación del eterno retorno, ¿es Zaratustra la personificación de la voluntad?

En principio no, no debería ser así. Si reproducimos la correlación que hemos establecido con la tónica freudiana, lo que dice Nietzsche con la palabra “voluntad” ya solo puede equivaler a lo que dice Freud con la palabra “ello”. En cambio, Zaratustra no deja de ser un yo (aunque se trate de un “*alter* yo”, que no llega a confundir con el superyó que idealiza). Y aquí la cuestión: un yo que es por ende conflictivo, que vive en una tragedia continua, como el propio libro expone de manera narrativa. Si queremos “psicoanalizar” a Nietzsche (es decir, pasar su verdad por el tamiz de la verdad analítica) no cabe otra manera de comprenderlo: la voluntad de poder es la voluntad (v. g. la pulsión) del yo: *Destruktionstrieb*.

Pero si Zaratustra no es la voluntad, el objetivo de Zaratustra es servir a la voluntad. Zaratustra se significa como sujeto precisamente en razón de la finalidad que lo atraviesa, lo cual vuelve problemática la máxima kantiana (y también zaratustriana) de obedecerse a sí mismo. Además, ello nos permite entender el significado de la distinción Zaratustra-Nietzsche. Nietzsche crea a Zaratustra y este solo hecho sirve ya para distinguirlos en una filosofía del lenguaje que entiende el concepto como producto de la creación, solo valorizable en términos de su posible productividad o esterilidad. Se trata de crear y Nietzsche crea al personaje capaz de crear la idealidad que trascienda, personificación del eterno retorno que, como tal, nos permite apresararlo. Inversión temporal que de otro modo repite, o mejor, es repetida por la reduplicación freudiana de la legalidad por el retorno al padre (del padre). Tal es el sentido en el que Zaratustra, o el movimiento relacional entre el creador y lo creado, se identifica con la voluntad y, específicamente, con la voluntad de poder, que trata de apropiarse del eterno retorno, condición a su vez para la redención de la vida.

En su identificación con la pulsión yoica, vemos ahora claramente el paralelismo con el principio freudiano de la muerte: la voluntad de poder individualiza; la voluntad de poder conoce, conquista, esclaviza; la voluntad de poder reúne, en última instancia, la pluralidad multiplicada por el eros freudiano. El padre es el nombre freudiano de ese otro que cede la palabra con la que el sujeto “tiende” hacia sí; palabra que, a su vez, “es” el asesinato de la cosa. “Es” = valor copulativo que introduce el *hecho* como *proceso* en la definición de la cosa, equiparable a lo que le “sucede” a la *Wunscherfüllung* freudiana,

porque al fin y al cabo “se” trata de la *realización* del deseo¹³⁷⁰. Solo en este punto se deja entender la palabra freudiana: “En el principio del placer nos inclinamos a ver el guardián de nuestra existencia misma”¹³⁷¹. Pues de lo que se trata es del reclamo yoico de su individualidad; y, en este punto, es a la muerte a la que le corresponde tal *función*¹³⁷².

Freud supone el asesinato del padre porque a partir de él se da razón del retorno, en el que se anudan la ontogénesis y la filogénesis del mito fundacional del sujeto. El retorno continuo se explica así por un “anhelo”, que Assoun traduce por “nostalgia” (*Vatersehnsucht*): «Por esta nostalgia, el sujeto se esfuerza sin cesar por reunirse con la primera palabra de su historia. que lo liga con el Padre del Origen, verdadera Ananké, cuya dimensión mide en proporción a los esfuerzos que hace por escapar de ella y escribir su propia historia»¹³⁷³. La entrada de su “función” en el complejo relacional articulado en la castración (simbólica) atestigua así el mandato originario y fundante de la subjetividad: “Aquel a quien llegarás a ser es aquel a quien has destruido / vas a destruir”. El sujeto solo puede oír con terror este oráculo que le condena a una enajenación manchada con la sangre que alerta de este imposible (por impronunciable) suicidio.

La gota volvía a sumirse dejando los residuos sanguinolentos de la huella ...

Y fue entonces cuando me di cuenta de que yo podía ser el personaje de una historia que alguien estaba escribiendo.¹³⁷⁴

El complejo paterno reproduce la paradoja de un escritor que fuese asesinado por su propia pluma. Pues el padre, en psicoanálisis, no solo lo ha sido ya, sino que *debe* ser asesinado a cada momento, verdad sadiana del psicoanálisis en cuya sospecha se mantiene la escritura de Lacan. Este es el mandato en que se funda la posición “compleja” del padre como portador de la “primera palabra”; orden ambigua por lo especular, que produce la brecha de sutura imposible por la que el sujeto se desangra: “Has de llegar a ser yo”.

¹³⁷⁰ Cf. epígrafe 5.2 (p. 296 ss.).

¹³⁷¹ Cf. *supra.*, p. 619.

¹³⁷² ASSOUN (2005: 259).

¹³⁷³ *Op. cit.*, 227.

¹³⁷⁴ MATEO DIEZ (1998: 98).

El complejo, porque es paterno, no tiene nada que ver con un trastorno, por más que el trastorno sea, sin duda, complejo. El complejo incluye la referencia a una subjetividad estructurada en aquello mismo que le hace enfermar. Lo que hacen los “prohijos” cuando asesinan al protopadre es convertirse en sujetos de pleno derecho en la sociedad. Es más: se adquiere la verdad del *ser* hijo en el asesinato (simbólico) del padre. Piénsese: si el modelo es Edipo, la exigencia no puede ser una renuncia; el inconsciente se sale siempre con la suya. Mataremos al padre, la revolución no se puede detener. Y en este “eterno cumplimiento de lo que está por hacerse”, el ser humano queda condenado a vivir en su *duelo*.

Y en este sentido, el diagnóstico de Freud es, al fin, unívoco: la gran enfermedad humana no tiene que ver ni con el placer ni con el dolor; la gran enfermedad humana es la culpa, a la que se da nombre como angustia, es decir, miedo a infligir la propia destrucción. El duelo descubre en este sentido el desamparo del sujeto e introduce la idealización de la ley como instrumento mediero, a cuyo través puede protegerse a sí mismo. Como con Kant, se quiere y no se quiere *ser* libre, por eso el yo intenta someterse a la “propia” norma, la norma de “su” superyó. Pero entonces la norma deja de ser propia en el sentido de que provenga de él; la norma es propia sobre todo porque vale para él y nada más que para él, de modo que solo puede confirmarse en el castigo que lleva aparejada la destrucción de quien debe cargar con ella. Es allí donde auténticamente se oye al otro como otro, toda vez que el yo se manifiesta oponiéndose ante él y perdiendo, consecuentemente, la partida. El hombre debe morir para que nazca el superhombre, curiosa paradoja la nietzscheana, que pretende devolverle su “sentido”.

La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño ...¹³⁷⁵

Proyección de la falta (de ser) en su aspiración hacia el futuro que *aún* no existe; es decir, la temporalización de lo intemporal. Aspiración *de ser*, y por ende, de devenir sujeto: agente y primer motor. Anhelos, por último, de transcendencia, que señala el lugar que solo puede corresponder al hombre en tanto que acepta el cumplimiento de su

¹³⁷⁵ BORGES (1971: 23).

mandato: el de la muerte; pero la muerte *por* la palabra en que *se* dice y entrega, como púgil desfallecido, su verdad. Pues la palabra, al menos la palabra que individualiza en su decir “yo”, ejecuta a quien la (so)porta por la aspiración de convertirse en “sujeto”. Solo desde este “instante” se sitúa el hombre cabe “su” ser propiamente “mortal”. Por ello es que sin duelo no hay ley y que toda ley es la ley de un duelo. Su “superación”, como el *überwinden* nietzscheano, consiste en la asunción como propio de lo repetido desde el otro, es decir, de la adquisición de la palabra. Palabra preciosa porque es palabra que lo salva, pero solo a condición de “lanzar” al hombre a su propio fin. Pues, como escribió Cartaphilus:

*Cuando se acerca el fin ... ya no quedan imágenes del recuerdo; sólo quedan palabras. Palabras, palabras desplazadas y mutiladas, palabras de otros, fue la pobre limosna que le dejaron las horas y los siglos.*¹³⁷⁶

¹³⁷⁶ *Op. cit.*, 28.

APÉNDICES¹³⁷⁷

¹³⁷⁷ En cumplimiento de la normativa de la Universitat de València para la obtención de la Mención Internacional (Article 9), se adjuntan las traducciones correspondientes a la Introducción (*Einleitung*) y las Conclusiones (*Schlussvortrag*) de este trabajo en lengua alemana.

VORWORT

Erster Teil: Ambivalente Bestimmung des Dings.

Was hat die Psychoanalyse mit der Philosophie zu tun?

Psychoanalyse und Hermeneutik. **Zweiter Teil:**

Linguistische Bestimmung des Dings. *Die*

philosophische Behandlung der Psychoanalyse. Subjekt

und Sprache: Die Grundambivalenz. Die Spannung

zwischen Subjekt und Sprache. Das Nietzsche-

Vermächtnis der Psychoanalyse. **Dritter Teil:**

Subjektive Bestimmung des Dings. *Die philosophische*

Bedeutung der Psychoanalyse. Über die vorhandene

Arbeit. Die Rückkehr, gemeinsame Aufgabe der

Philosophie und Psychoanalyse.

Il n'est pas besoin d'être alerté par la portée reconnue au rêve dans le rêve de pointer un rapport plus proche au réel, pour voir dans l'appel fait ici à l'actualité historique une indication de la même sorte. Elle est patente, et l'on fera mieux d'y regarder à deux fois.

(Jacques Lacan)¹³⁷⁸

Erster Teil: Ambivalente Bestimmung des Dings

„Die Psychoanalyse ist keine Philosophie.“ „Psychoanalyse und Philosophie sind nicht dasselbe“. Macht es Sinn, zu versuchen, in einem einzigen Text das Wort von Freud mit seinem philosophischen Kommentar zu vereinen? „Vereinen“, da es sich darum handelt, das Gesetz zu akzeptieren, das das Freudsche Wort regelt, und beide müssen wir als zwei unterschiedliche Diskurse wahrnehmen; sogar als zwei Diskurse, die nur in der gegenseitigen Auseinandersetzung verstanden werden können.

Mit anderen Worten: Welches ist das Interesse der Darstellung einer philosophischen Untersuchung des Werks von Freud? Die Wahrheit ist, dass nur die Psychoanalyse, sowohl in ihrem Theoriekörper als auch in ihrem klinischen Bestand – heute zwar verringert, aber zeitweise hegemonisch –, das Wort der Philosophen viel mehr bewegt hat, als die ganze zeitgenössische Wissenschaft allgemein, so komplex,

¹³⁷⁸ LACAN (*E* 1962).

abwechslungsreich und beschwörend; so beunruhigend und intern revolutionär, dass sie wie nie zuvor fordert, durchdacht zu werden.

Die Behauptung, dass Freuds Werk weitgehend auf das „philosophische“ Interesse fokussierte, ist keine interessierte, vielleicht irreführende, Übertreibung. Nichts wie die Psychoanalyse ist, in diesem Sinne, so gut dafür geeignet, der Parodie, einem Abbild eines sehr charakteristischen Merkmals des vorherigen Jahrhunderts, zu dienen: Die Psychoanalyse wurde als echtes kulturelles Phänomen einer Ära errichtet.

Auf verschiedenen Ebenen, in verschiedenen Ländern, trug sie sogar zur Änderung der Sprachanwendungen bei. Dank Freud sind es sehr wenige, die die geheime Schande nicht kennen, wegen deren Unwissenheit Ödipus fast zum Fluch seiner heimatlichen Theben werden würde. Beispielhaft hat die Psychoanalyse etwas spezifisch „modernes“ aus der Wahrheit derselben ätischen Tragödie hergestellt; so bringt Freud die Homerische Entdeckung voran; eine Entdeckung, die sich noch nicht ereignet hatte: die des bürgerlichen Subjekts¹³⁷⁹. Die Freudsche Innovation hat unvermeidlicherweise mit dem Subjekt und seinem Denken zu tun; denn sein Denken ist der Vorgang, durch den sich das Subjekt konstituiert, und zwar in seinem „Aussagen“, nämlich wenn er sagt, dass er „denkt“ – nicht auf beliebige Art, sondern wie ein Wissenschaftler. Wie Lacan, der zu dem Schluss kommt, dass die freudsche Forderung der Wissenschaftlichkeit nur auf diese Weise verstanden werden kann: Sein „Ding“ wird nur dann ausgesagt, wenn es „wissenschaftlich“ formuliert wird.

Die Eindringlichkeit auf den wissenschaftlichen Charakter seiner Entdeckungen ist eine große Genialität von Freud, auch wenn sich so viele Abschweifungen verpfänden, um diese Behauptung zu widerlegen. Weil, wenn eine Disziplin keine Wissenschaft oder sichere Erkenntnis bzw. Episteme ist, dann fällt sie in den wittgensteinianen Limbus dessen, was nicht gesagt werden sollte, hinein, zumindest in unserer modernen Philosophie griechischer Tradition. Also, wenn sie keine Wissenschaft ist, was ist sie dann? Ist sie zufällig „Philosophie“? So müssen wir uns mit solcher Schmach zufriedengeben, Todeswunde unserer Eitelkeit. Sind wir jedoch nicht gerechtfertigt, uns nach dieser „stellvertretenden“ Art, wie die Philosophie vom Szientismus angeklagt wird, zu fragen – als ob sie als Vermittler zwischen der „echten“ Wissenschaft und dem magischen Denken angesehen werden würde?

¹³⁷⁹ ADORNO & HORKHEIMER (1944).

In Sachen Überlegung scheint es jedoch nicht ganz sinnvoll zu sein, dem Aberglauben übermäßigen Speicherplatz zu überlassen, zumindest nicht mehr als den, dem man einer Theorie mit gewohnheitsmäßiger, wissenschaftlicher Gültigkeit erlauben würde, ohne die Autorität unseres kritischen, aufklärungsbringenden Denkens abzugeben zu haben. Vielleicht hatte Heidegger Recht als er die „Strenge“ der Philosophie von der der Naturwissenschaft unterschied, obgleich es noch immer unklar ist, wie eine Disziplin, die in ihrem eigenen Bereich diskreditiert wird, den Interessen einer anderen zu dienen vermag, ohne dass der Kredit dieser zugleich gefährlicher Weise und fast demütigend vermindert wird. Diese Art von Strategien lassen die Philosophie als bloßes Gerede wirken und entsprechen vollständig den Interessen der Anhänger ihres Verschwindens.

Wie dem auch sei wird die Psychoanalyse heute in den Fakultäten der sogenannten „Geisteswissenschaften“ mit Sicherheit mehr studiert: Hier werden ihr sowohl Studiums- und Aufbaustudiumskredite als auch Kongresse und Seminare gewidmet, wahrscheinlich mehr, als die Vertreter der zeitgenössischen Psychiatrie und Neurologie für nötig halten. Deswegen sollte es uns nicht stören, dass sich diese intellektuellen Anfragen hauptsächlich mit der Ablehnung und Diskriminierung der Psychoanalyse beschäftigen. Schon bekannt ist die Stellungnahme Poppers, der sie beispielsweise im Bereich der „Pseudowissenschaft“ oder des „Metaphysischen“ umfasst, da er in ihr unmöglich Vergleichskriterien zu erkennen vermag¹³⁸⁰. Weniger analytisch, aber viel umstrittener, steuert die vor kurzem erschienene Monographie Michel Onfrays ihr heilendes Verfahren in die Laufbahn des magischen Denkens ein¹³⁸¹. Auch im französischen Rahmen verkündet Foucault, dass die Psychoanalyse sich dorthin bewegt, wo „die Medizin zur Gerechtigkeit und die Therapie zur Unterdrückung wird“¹³⁸². Das sind nur ein paar Beispiele. Während des 20. Jahrhunderts gibt es unzählige Philosophen, die der Versuchung nicht widerstehen konnten, deren Namen auf irgendeine Art mit der Reflexion über die Arbeit und den Charakter Freuds zu verbinden: Jaspers, Adorno, Fromm, Wittgenstein, Sartre, Deleuze, Derrida...

¹³⁸⁰ POPPER (1963); CLAVEL DE KRUYF (2004: 85-99).

¹³⁸¹ ONFRAY (2010).

¹³⁸² FOUCAULT (1967).

Was hat die Psychoanalyse mit der Philosophie zu tun?

Wir überholen unseren Prüfer und formulieren als Frage dieselbe Aussage, die wir oft in Form der Verneinung bekamen. Die Psychoanalyse, wie sie aus der Hand von Freud stammt, zieht theoretische Positionen nach sich, die nicht aus dem Nichts entstehen, sondern die sich leicht an bereits klassische Lagen innerhalb der philosophischen Tradition binden lassen. Freud selber war sich seiner Nähe zu Nietzsche und Schopenhauer bewusst, obwohl ihm die Figur von Schiller, der in fast jedem verbreiteten Werk genannt wird und die Anerkennung des „Philosophen-Dichters“ genießt¹³⁸³, wichtiger war – Es wundert uns, wie diese Beziehung im Allgemeinen so unbemerkt bleibt¹³⁸⁴. Kein anderer Autor bringt Freud solche Bewunderung entgegen als Schiller, der sicherlich eine unumgängliche Stellung einnimmt, in der Freud immer wieder auftaucht, um dessen Werk mit Autorität und Schönheit zu bestücken.

Deswegen sind wir an Freuds philosophischem „Begriff“ interessiert, und das nähert uns seinem eigenen Interesse für die Philosophie. Andererseits müssen wir anerkennen, dass Philosophen eine Herausforderung in der Psychoanalyse finden: Erstens, weil sie sie mit mehr oder weniger Fug und Recht als Wissenschaft betrachten. Sie stützt sich auf die Hypnose und die neue neuronale Psychologie und entwickelt sich in ihren letzten Jahren zu einem Amalgam von Theorien anthropologischer, historischer, ästhetischer und sozialer Ordnung. Genauso erhielt sie bald die Anerkennung von Kollegen aus der ganzen Welt, die dazu Bereit waren, die neuen Wahrheiten, die sich in diesem unmöglichen Objekt entdecken ließen, zu entwirren – dieses Objekt, das alle Realitäten beherrscht, denen es auf seinem Weg begegnet. Das Freudsche Unbewusste war das Thema einer Ära. Es wurde von der unverwandten Umwelt der Medizin empfangen. So entwickelt es sich zur Errichtung, kurz gesagt, zum großen Paradigma der Interdisziplinarität, die die (erste) Frankfurter Schule Jahre später beanspruchte. Die Psychoanalyse, als dieses diffuse Amalgam, lässt sich nicht durch den strengen Rand der Wissenschaft beschränken. Tief greifendes, in vielen Hinsichten grundsätzliches Wissen, wurde sogar dazu aufgefordert, an der Spitze des emanzipatorischen Interesses – des menschlichen und

¹³⁸³ 1930, *MC*.

¹³⁸⁴ Hinsichtlich auf die Verbindung mit Goethe: MANN (1984); GARCÍA DE LA HOZ (1991).

wissenschaftsfernen Interesses – zu stehen¹³⁸⁵. Unter der schrecklichen Bedrohung, ihre ganze Wahrheitsaufladung zu verlieren, konnte sie auch nicht vermeiden, wissenschaftlich zu sein. Etwas dieser Unvereinbarkeit sollte Freud aber wahrnehmen, als er den Laien während der berühmten internationalen Streitigkeiten um die medizinische Ausbildung der Psychoanalytiker unterstützte¹³⁸⁶.

Die Psychoanalyse ist in einem pluralischen, in einem überbestimmten Feld entstanden; wie die Bedeutung, die Freud in seinen eigenen Träumen entschlüsselte. So sammelt sie so vielfältige Traditionen wie die der Hypnose und der physiologischen Analyse und greift auf die romantische Ästhetik zurück, um endlich überall übersehbare philosophische Reminiszenzen zu finden. Hier legen wir nur eine kleine Auswahl aus: Sokrates (vgl. seine Mäeutik-Methode, ähnlich wie die, die wir in Kapitel 5 erläutern); Plato (der Begriff der Liebe – Kapitel 6); Aristoteles (die Hylé-Morphé Spannung, welche dem Problem der Subjektivität innewohnend ist). Außerdem erinnern wir uns noch an die neuerlicheren: Montaigne (die Intentionalität unserer Taten wird uns verborgen, das epistemologische Privileg der dritten Person), Kant (die Grenzen des Wissens), Herder (die Metakritik) oder selbst Goethe und Schiller (Freuds große Inspirierende). Und überhaupt Schopenhauer und Nietzsche, wie könnte es anders sein.

Wie kann die Philosophie einen Diskurs akzeptieren, der es trotz der Strukturierung der so unterschiedlichen und vielfältigen Natur erreicht, sich das Privileg des letzten Wortes anzumaßen – nicht nur das letzte, sondern das grundlegende Wort? Wenn das Unbewusste den Platz einnimmt, an dem unsere bewussten Gedanken gebildet werden, dann ist keine Anweisung abgeschlossen noch spricht sie all ihre Wahrheit aus, bis sie sich endlich damit konfrontiert, was in der Arztpraxis ausgefragt wird. Hier befindet sich ein wesentliches Merkmal des Werks Freuds, das sich auf seine Differenzen mit dem Großmeister Charcot bezieht: Freud ist der wichtigste Garant einer subjektivistischen Psychologie. Eigentlich rechtfertigt dieser Subjektivismus die Rückkehr auf die Philosophie, die Geschichte und jeden Konnex, den wir im Dienst unseres Aufsatzverdiensts herstellen könnten. Das Wissen selbst wird eine ganz subjektive Sache: was gesagt wird, reagiert weder auf seine Entsprechung noch auf seinen Äußerungswert,

¹³⁸⁵ HABERMAS (1970).

¹³⁸⁶ 1910, *PS*.

sondern nur auf das, was es über das Subjekt spricht – aber dies hatte Nietzsche schon gesagt.

Hat die Psychoanalyse aber kein Recht zum eigenen Ort?

Laut Nietzsche, in Folge seiner Interpretation der Schopenhauerschen Kritik an Kant, soll man behaupten, dass *es keine Wahrheit gibt* außer jener, die von jemand produziert wird. Der deutsche Philologe hat es anregender ausgesprochen: „Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen“. Die Psychoanalyse tanzt auf dem Risiko der Lüge, weil sie mit dem Lügner-Paradox lebt: Ich lüge, du lügst, er oder sie lügt. Die Frage ist also, was man mit dieser Lüge produziert: Daten und Demonstrationen unserer Theorien, die nur zweitrangig zur *Wahrheit* werden – zu einer konkreten, narrativen und mythologischen Wahrheit. Deshalb ist sie immer noch umstritten, denn sie muss in einem anderen Bereich sprechen, dem sie nicht mehr angehört: der Umgebung der wissenschaftlichen Konventionen, Artikel, Diskussionen. Dieses „Auftauchen“ des Dings sollte man als rätselhaften Charakter verstehen, und hier wird eine erste „Rückkehr“ oder die Erinnerung an seine ursprüngliche Entstehung wesentlich. Die Freudsche Wahrheit „gehört“ strikt nur in den Rahmen der Untersuchung: Dort lässt sie sich beobachten. Die Hypnose spielt dafür eine Grundrolle, wenn auch nur, weil es in ihrem Raum ist, wo sich die Geburt dieses „Dings“, (Gegenstand der) Psychoanalyse, befindet. Die Genealogie des „Dings“ erfordert ein Verständnis ihrer Entwicklung von der Geschichte der Hypnose bis zur Begegnung mit Freud, der, sozusagen, seinen Grundvorgang durchführt: ihm das Wort zu geben. Dieses Sprechen-Lassen ist kein bloßer Rückzug des Analytikers, sondern der Ausdruck einer notwendigen erkenntnistheoretischen Stellung, da es als Grundlage dienen sollte, um dem Dingban sich – mit diesem, seinem eigenen Wort – ein „Wissen“ aufzubauen.

Wir werden nicht entscheiden, ob die Psychoanalyse wissenschaftlich ist oder nicht. Das ist eine Kontroverse, die übrigens noch geschehen soll, und die die gemeinsame Beteiligung von Psychoanalytikern und anderen Agenten der experimentellen Disziplinen erfordern würde. Irgendwie geht es ums Bestehen auf die *leidenschaftliche* Interdisziplinarität, die die Psychoanalyse zu einer Weltanschauung oder sogar einer Religion für geistige Atheisten macht, wie Fromm (1959) es bedauert.

Das bedeutet nicht, die Frage sei unwichtig, denn eigentlich ist es eine Erkundigung nach ihrer Aktualität, was sie hinter den Zweifeln an der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse verbirgt. Freud verstünde es von Anfang an ja deutlich. Auch Lacan: dafür hielt er es für unbedingt, sie aus ihrem „natürlichen“ Terrain, aus der Klinik, herauszuziehen, um sie dortdarzustellen, wo die Kenntnisse in unserer Gesellschaft zertifiziert werden. So muss man sich nicht darüber wundern, dass der Freudsche Entwurf manchmal als einen „konkreten“ Versuch betrachtet wird, aus der Philosophie eine Wissenschaft zu machen, bzw. „more psychologico demonstrata“ – und später „more biologico“. Hier liegt die intime Bindung zwischen der Psychoanalyse und dem Mythos, das „ihr“ Grund ist, weshalb es notwendig ist, diese Auseinandersetzung mit den verschiedenen, aus der Philosophie stammenden Autoren zu debattieren – um die jungschen Positionen absichtlich auszuschließen –, die das „mythische“ Merkmal des freudschen Grundbegriffs bestätigten: Henry und, in geringerem Maße (jedoch mit größerer historischen Bedeutung), Ricoeur (Kapitel 3).

Wegen des „mythischen Grundbegriffs“ wird entbehrlich, dass die Aussagen der Psychoanalyse jederzeit „wirklich“ sind, d. h. in Bezug auf ihre Satzbedeutungen. Die psychoanalytische Kritik des Bewusstseins wird so mit den vorherigen Kritiken Marx' oder Nietzsches verbunden, da: Wie sollte der Psychoanalytiker bei einem solchen Wahrheitsbegriff einfach anbeißen? Ohne den geeigneten Willen reicht wohl keine Demonstration aus. Und es scheint, als ob die Psychoanalyse keinem Bereich der Erklärung und der wissenschaftlichen Demonstration angehöre, sondern zu einem Allerlei, das Viele mit der Hermeneutik identifiziert haben. Bedauerliche Schlussfolgerung: Wegen ihrer „Faulheit“ verzichtet die Psychoanalyse auf ihre eigene Identität. Würden wir Ricoeur und Henry beachten, wäre die Gadammersche Auslassung voll gerechtfertigt.

Wir glauben aber nicht daran. Eigentlich behaupten wir, die Psychoanalyse solle ihr Recht fordern, selbstbewusst als Hermeneutik verstanden zu werden: Da sie erstens interpretiert, und zweitens, weil sie wie Nietzsche versteht, dass die jegliche Produktion nicht mehr als eine Interpretation ist. Gadammers „Abwesenheit von Freud“ bringt ihrem Objekt einen Ausfall im Sinn der psychoanalytischen Perspektive mit sich; nämlich wird die Sprache durchs Wort phänomenisiert, das das eigene Subjekt durchschlägt. Die Anwesenheit des Subjekts im sprechenden Ding betont die Zipfel eines von Nietzsche

stammenden Problems, welches wir „wesentliche Ambivalenz“ benennen möchten, nämlich werden hier jegliche „Ambivalenzen“ begründet, die wir aus dem psychoanalytischen Diskurs hervorheben wollen.

Psychoanalyse und Hermeneutik

Das zweite Konzept wird in unserem Kapitel über die Wunscherfüllung ausführlich beschrieben, obwohl wir nur die Aspekte berühren, die man in einem Philosophiegespräch für am relevantesten hält.

In unserer These geht es irgendwie um die Reparatur eines Unrechts, bzw. dessen, unter dem die Psychoanalyse im Gebiet der selbsternannten „philosophischen Hermeneutik“ leidet, besonders nach der Veröffentlichung von *Wahrheit und Methode*. Das Beste ist wohl kurz zu erklären, woraus diese Ungerechtigkeit besteht; von da an kann man sich inmitten der verschiedenen Momente unserer Forschung besser orientieren.

Das 19. Jahrhundert ist das „Jahrhundert der Geschichte“¹³⁸⁷; obwohl man gegen Ende dieser Periode auf das Vorrücken der darwinistischen Biologie, der marxischen Wirtschaft oder der Philologie Bopps achten muss. Gegen 1900 besteht aber das Gewissen einer echten Krise in den „Geschichtswissenschaften“, die eine tiefe Umbildung des eigenen Geschichtsbegriffs in eine systematisierende Vision erleiden, die weniger auf die Entwicklung der Ereignisse, sondern eher auf die Suche der synchronen Erklärungen achtet, d. h., von einer analytischen Geschichte geführt, die sich selbst und andere Phänomene aus unserer Gegenwart versteht: »Die Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Hermeneutik führte des Weiteren zu Aporien, deren Auflösung sich in der Folge durch Dekonstruktion und Diskursanalyse ergab«¹³⁸⁸. Das ist im Übrigen dieselbe These, die Friedrich Kittler (1980) verteidigt. Die Beziehung zwischen dem Menschen und dem „Geist“ beginnt aus dem Spiegel eines „Anhistorismus“ gedacht zu werden, der seinen Abglanz in der Freudschen These der „Zeitlosigkeit“ des Unbewussten hat:

¹³⁸⁷ BARBERI (2002).

¹³⁸⁸ *Op. cit.*, 11.

Bemerkenswert ist nun, dass die Geschichtswissenschaft sich nach der Krise des Historismus zu einem Zeitpunkt auf die Humanwissenschaften stütze, als diese ihrerseits begannen, sich von *der* Geschichte zu lösen. Vereinfacht könnte man formulieren: das 19. Jahrhundert hat wissenschafts- und diskursgeschichtlich die unproblematische Sprache in *der Geschichte* versenkt, um an seinem Ende die Geschichte(n) in der problematisierten Sprache zu versenken ... Nietzsche (Philosophie), Freud (Psychoanalyse) und Saussure (Linguistik) stehen rund um 1900 als historisch-epistemologische Aussagemengen idealtypisch für diese Sprengung einer bestimmten Form von globaler Geschichte ... Die Transformation von Modellen *historistischer Sprachentwicklung* zu *Strukturaler Beschreibung von Sprachzuständen* wird in den historischen Debatten als *prinzipieller* Gegensatz von geschichtswissenschaftlichem *Werden* und sprachwissenschaftlicher *Struktur* begriffen ... ¹³⁸⁹

Die große epistemologische Änderung des Übergangs ins 20. Jahrhundert zählte damals mit den technologischen Umbildungen im Gebiet der Gesprächsverbindung. So lässt der „spiritualistische“ Begriff der Geschichte, großes Thema des 19. Jahrhunderts, eine organische Anschauung vor, wo sich das Zeichen abgesondert, willkürlich, unvorhersehbar aber des oberen Bedeutungseinheiten bildend aufdeckt. Die Sprache, und nicht mehr die Geschichte, wird dann zum Objekt des vorrangigen Studiums für die Denker des 20. Jahrhunderts. Die Oberhoheit des Strukturellen und Systematischen hat auf dem Historischen, sogar für die Geschichte, „die Möglichkeitsbedingungen und Funktionsweisen der symbolischen Systeme von Moral, Politik und Sozios in *der Geschichte*“¹³⁹⁰ erledigt. Merkwürdigerweise schließt Barberi die phänomenologischen und hermeneutische Anweisungen in derselben Tendenz ein: »Werden umgekehrt literarische oder philosophische Diskurse einzig und allein aus dem inneren Geist heraus phänomenologisch oder hermeneutisch interpretiert, so verlieren sie ihre spezifische Historizität und verunmöglichen daher auch eine möglichst präzise Einordnung in die intertextuellen oder auch politischen Konstellationen der Geschichte, die nun ihrerseits als ein Passives erscheinen, das den Texten eben äußerlich bleibt«¹³⁹¹.

¹³⁸⁹ *Op. cit.*, 5-6.

¹³⁹⁰ *Op. cit.*, 13.

¹³⁹¹ *Op. cit.*, 16.

Folgt man *Wahrheit und Methode* auf Schritt und Tritt, oder sogar den hermeneutischen Annäherungen der Phänomenologie Ricoeurs, findet man primär eine Rechtfertigungsnotwendigkeit, deren Abhängigkeit von der vermutlich modernen Idee der Methode nicht verbirgt. Laut Barberi ist das Hilfsmittel der methodischen Rechtfertigung jedoch mit dem Misskredit des Historismus verbunden; Historismus, von dem das Werk Gadammers ein Musterstück an sich ist (da sich seine Beiträge großteils auf der Kritik der Metaphysik solcher Denkströme gründen). In diesem Kontext sollten Hermeneutik und Soziologie Hand in Hand miteinander gehen, unter eine Auffassung, die sie von empirisch „eingeführten“ Wissenschaften der theoretischen Reflexion in Anbetracht hat: »Paradoxe- aber einleuchtenderweise wurden daher die Geschichten der Soziologie, der Phänomenologie oder der Hermeneutik nicht von Historikern, sondern eher von Soziologen, Philosophen oder Literaturwissenschaftlern geschrieben«¹³⁹²; deswegen zieht dieser Autor das Wort „Soziohermeneutik“ vor, als ob es um ein und dasselbe Problem ging, das an der neuen Wahrnehmung der Geschichte des Menschen in der Gesellschaft und (außerhalb davon) liegen würde. Der Geschmack des 20. Jahrhunderts sei durch die „Theoretisierung des Archivs“ oder den „Archivismus“ – dessen typischen Ausdruck in Foucault trifft und dessen Ricoeur die Psychoanalyse anklagt – auch mit dieser Vertretung der diachronen Achse durch den synchronen verbunden¹³⁹³. So sei die Psychoanalyse, besonders für Ricoeur, eine Hermeneutik, weil sie eine Theorie sowohl der Interpretation als auch des interpretierenden und interpretierten Subjekts ist, die eine Methodologie und einen Textbezug aufs Studienobjekt einschließt. Hier liegt das Neuartige: Sie *ist* primär kein Kenntnis, sondern Interpretation; ihre Kenntnis ist nur Kenntnis davon, was man interpretieren kann.

Die Psychoanalyse ist keine Kenntnis außer in ihrem Streben, d. h. im *philosophischen* Moment der *Metapsychologie*. Deshalb muss man sie als eine Hermeneutik verstehen, die unserer Meinung nach die möglichen Mängel von der Hermeneutik der Faktizität übertreffen kann. Oder besser: Die Psychoanalyse ist keine Hermeneutik im Sinne einer Technik oder Theorie der Interpretation; sie ist eine

¹³⁹² *Op. cit.*, 17.

¹³⁹³ *Op. cit.*, 19.

Hermeneutik, weil sie ihre eigene „Faktizität“, die man in der Klinik isoliert hat, ausarbeitet.

Der Artikel von Barberi setzt die linguistische Wende voraus. Die Stellungen von Richard Rorty dazu¹³⁹⁴ hatten einen solchen Erfolg, dass sie, von dem Grundsatz des nachdenklichen Vorrangs der Sprache aus und seit dem sich die Problematisierungen der Gegenwartsdenker verstehen lassen, zu einer weitausgebreiteten Auffassung der Philosophie des 20. Jahrhunderts führten.

Dadurch werden wir den ersten Teil unserer Arbeit den Bestimmungen des Dings widmen. Um diese vorzustellen, werden wir dessen Eigenschaft der Ambivalenz entgegnetreten: Das Ding ist das, womit Freud sich beschäftigt, und die freudsche Art, sich mit ihm zu benehmen, gibt dem Ding den ambivalenten Anblick, der es der Philosophie heranbringt. Danach müssen wir von der Art und Weise erzählen, wie sich das Ding zeigt. Wir werden dafür die historische Verfolgung seines Erscheinens in der Geschichte des Hypnotismus und erstmals mit dem Namen „Unbewusstes“ unternehmen. Nun wird das Ding „Objekt“ der Kenntnis, und lässt es sich als „tiefe Ursache“ der beobachteten Phänomene betrachten.

Es wird eine Beziehung zwischen dem Ding als Ursache (Sache – Ursache; lateinisch: cosa – causa) und dem Beispiel bezeugt, die fordert, dass wir wieder zu ihm kommen. Entlang des zweiten Teils dieser Forschung müssen wir uns an den linguistischen Anblick dieses Dings wenden: die Wunscherfüllung, der Freudsche Vorgang oder die Lacansche Sprache. Es ist nicht zu verneinen, dass die Sexualität kommt, um langsam eine Rolle zu spielen, die anfangs, oder primitiv (in der Zeit von Saussure), der Sprache gehörte. Die Lacan-Analysen passen sich an die Fortsetzung der Beginne der Linguistik in Freud an, eine psychologische Linguistik, eher eine Psychologie, die sich in der Identifizierung davon zu bestimmen anfängt, was ihm das Wort und den Widerspruch zwischen dem Physiologischen und dem Logischen anbietet. Insoweit das Unternehmen der linguistischen Strukturierung des Unbewussten aus den Schritten stammt, mit denen die freudsche Nachforschung über die Aphasien¹³⁹⁵ begann, ist es besonders gerecht, sie weiter zu erweitern.

¹³⁹⁴ RORTY (1967).

¹³⁹⁵ 1981, A.

Der folgende Schritt muss die hermeneutischen Grenzen der freudschen Auffassung des Unbewussten zeigen (Kapitel 5). Tatsächlich gibt es keinen Unbewussten ohne Interpret. Der Satz von Lacan, dass das Unbewusste „vor Freud nicht existiere“, kommt immer wieder zurück. Endlich werden wir die „objektive“ Bestimmung des Dings formulieren, d. h. das Unbewusste an sich, in seinem Schein des (meta)psychologischen Gerüsts (Kapitel 6).

Zweiter Teil: Linguistische Bestimmung des Dings

Die Philosophische Behandlung der Psychoanalyse

Obwohl wir in manchen Fällen den Widerspruch als „Subjekt des Unbewussten“ formulieren werden, machen sowohl Gadamer als auch Lacan die Interpretation des Unbewussten als ein linguistisches „Ding“ ab. Wenn auch die „Sprache“ nicht dasselbe für beide bedeutet, teilen sie eine gemeinsame Logik: Die Sprache ist das, worin ein Subjekt sich ausdrückt, oder er drückt aus, was er ist. Teilweise ist das eine Folge der eigentlichen heideggerschen Abstammung Lacans. Im Kapitel 3 werden wir die negative Abgrenzung des philosophischen Problems entfalten: Bei der Konfrontation mit den bezeichnendsten Gegnern unserer Interpretation, um die Weise auszudrücken, wie sie die Angelegenheit, für uns basisch, der Konfrontation zwischen Subjekt und Sprache, ausstellen oder vermeiden.

Während die gadamersche Ablehnung der Psychoanalyse als Hermeneutik auf einem (elidierten) Verständnis der eigenen Sprache des Subjekts ruht, welches letztlich zum Verschwinden des Subjekts in der Sprache, die es ausspricht, führt, beschreibt Ricoeurs Formulierung einen Zustand, in dem die „psychoanalytische“ Hermeneutik im Dienst der Phänomenologie (für ihn eine Dialektik) sein muss. Das Subjekt wird einem „ergänzten“ Ich ähnlich. Die Dialektik ruht auf der „Auflösung“ des Problems des Unbewussten, das Ricoeur in den freudschen Ausstellungen zu finden glaubt. Von hier an würde es scheinen, dass es (das Problem des Unbewussten) schon „vergessen“ werden kann.

Während die These von Ricoeur eine metaphysische Bedeutung hatte, mit der der Bund der Psychoanalyse mit der Phänomenologie gegründet wurde (insofern nicht das Kartesische Cogito, sondern das Schicksal der phänomenologischen Überlegung ein Ausgangspunkt war), entdeckt Henrys Interesse, dass dieser Bund mit der philosophischen Tradition die Unmöglichkeit, sich als eine radikale Phänomenologie zu gründen bedeutet, die der Thematik der Psychoanalyse entspricht (Affektivität, Angst und die Merkmale der Psyche insgesamt). So legt er ihr die Rolle des Endes und letzten Standpunkts der modernen Denkgeschichte bei, ähnlich wie Heidegger Nietzsche als letzten Metaphysiker betonte. Es gibt aber Unterschiede, die die philosophischen Stellungen voneinander differenzieren. Henry stimmt der ontologischen Fortschrittsbewegung von Heidegger nicht zu, da er sie als naiv beschreibt. Auf diese Weise gäbe es eigentlich kein Ende der Metaphysik an sich, ab dem man nur seine Überwindung erzeugen musste, wie Heidegger (1927) vorschlägt¹³⁹⁶. Die Formulierung des französischen Phänomenologen ist raffinierter. Wenn wir sagen, die Psychoanalyse besetze den Ort „der letzten Philosophie“ – und so Freud den, des „letzten Philosophen“ – , wollen wir ihr Merkmal als fertige Formulierung des offenbaren Irrtums betonen, welche mit dem „seltsamen Erfolg“ der Psychoanalyse verbunden ist, da sie „die Seele einer Welt ohne Seele, der Geist einer Welt ohne Geist“ sei¹³⁹⁷. So reißt die Psychoanalyse den Ort der Philosophie seiner Zeit an sich. Einer Zeit, die selbst „antiphilosophisch“ sei und nämlich vor dem „Leben“ – im Sinne von Henry – fliehe.

Die Versuche „alternativer“ Psychoanalysen von Philosophen wie Sartre und Deleuze, bzw. die Auffassung der Philosophie als „Therapie“, bei Wittgenstein und seinen Nachfolgenden so beliebt, zeigen die Ernsthaftigkeit der Frage von Henry: Sind das freudsche Unbewusste und das Gewissen der Philosophen eigentlich dasselbe? Antwortet man auf diese Frage nicht, wird die Psychoanalyse verpflichtet, ihre eigene Gesetzmäßigkeit aufzugeben. Henry ist ein gutes Beispiel davon, wie man an der vermeinten „linguistischen Wende“ agiert.

Dank Heidegger entdeckt diese linguistische Wende seine tiefen Potentialitäten für einen Gedanken ontologischer Wurzeln unter der Form der pragmatischen-hermeneutischen Wende, die, besonders ab Gadamer, unfähig ist, die von ihm begründete

¹³⁹⁶ GARCÍA-BARÓ (1944).

¹³⁹⁷ HENRY (1985: 27).

linguistische Struktur zu vergessen. „Linguistische Struktur“ bedeutet etwas anderes als das, was Lacan vorschlägt, aber nicht etwas völlig anderes: Es setzt die Ablehnung der Oberhoheit des Subjekts auf Kosten der Sprache, die er „spricht“, voraus. Die Sprache „schlägt“ das Subjekt wörtlich „durch“, und so kann sie den Vergleich mit dem freudschen Unbewussten nicht vermeiden.

Bei Lacan findet man die vollendete Formulierung des Treffens zwischen Subjekt und Sprache, zumindest so wie sie sich bei der Psychoanalyse zeigt; d. h., wo Sprache = Subjekt (des Unbewussten). Unter den Autoren, die man studieren muss, um sich dem philosophischen Empfang der Psychoanalyse zu nähern, befindet sich nur in dem französischen Psychoanalytiker der, der tatsächlich die Wörter der Auseinandersetzung äußert. Es ist gewiss, seine Stellung ist nicht hermeneutisch; eigentlich ist sie eine Ablehnung der Hermeneutik, weil er sie ähnlich wie Gadamer und besonders wie Ricoeur versteht. Lacan glaubt nicht, dass die Hermeneutik der angemessene Ort sei, an dem sich Subjekt und Sprache einander ausdrücken müssen, und hat teilweise damit Recht, wenn man bei Gadamer und Ricoeur bleibt. Paradoxerweise sind die Spekulationen aller drei Autoren auf Hegel gestützt, aber die materialistische Schräge von Lacan bringt ihn zu einem globalen Verständnis (nicht holistisch), welches wir sowohl mit der Linie der Frankfurter Schule als auch mit dem Sinn der „Hermeneutik“, über den wir nachdenken wollen, in Verbindung bringen. Wir sollten nicht vergessen, dass die philosophischen Hauptquellen des Strukturalismus Marx, Nietzsche und Freud sind¹³⁹⁸, und dass Lacan kein Bedenken hat, mit Heidegger nach Belieben zu flirten.

Außerdem will der Strukturalismus die nietzschesche Kritik des Platonismus mit gutem Grund – wegen seiner Auswirkung in der Form gegenüber dem Inhalt – erben. Der strukturalistische Formalismus spielt Ende des 19. Jahrhunderts auf bestimmte Weise die Rolle des wissenschaftlichen Korrelats des Ästhetizismus, in dem sich Nietzsche eingliedern lässt. Das ist eigentlich mit dem Schopenhauerschen Empfang der Philosophie Kants kohärent, welcher in der Akademierede und der Universitätsideologie während der Studiumsjahre Freuds merkliche Spuren hinterlässt. Offenbar ist die Ausdrucksweise von Lacan strukturalistisch, besonders seine didaktischen Bemühungen, aber sein tiefer Inhalt übersteigt großartig den erläuternden Anspruch des Strukturalismus. Eher würde es scheinen, dass Lacans Strukturalismus größtenteils mit

¹³⁹⁸ LÉVI-STRAUSS (1955).

einem Versuch, die Psychoanalyse in einen „akademischeren“ Status zu heben und sein Wort zur Universität zu bringen, zu tun hat. Dieser war ein Versuch, der übrigens einen relativen Erfolg erreichte.

Dafür kommt die lacansche Überarbeitung des Wortes Freuds zu seinen charakteristischen Schlusssätzen, nicht als ein bloßes „Ergebnis“ seiner Beziehung mit dem Strukturalismus, von dem er früh ablösst, sondern mit seiner frühzeitigen und nie verlassenen Absicht, die Psychoanalyse in den Mittelpunkt der epistemologischen Auseinandersetzung zu legen. So befasst er sich besonders mit Heidegger und Spinoza als Ausgangspunkt – neben einer spezifischen Auffassung von Kant, die der Version entspricht, die durch seine immanente schopenhauersche Abstammung zu Freud kommt.

Letztendlich glauben wir, Freud und Lacan seien noch nicht dasselbe. U. a. war Lacan vor allem ein tiefsinniger Autor mit einer großartigen Intuition, der immer ganz deutlich verstand, dass es eine sehr intime Verbindung zwischen dem „dem“, worüber Heidegger sprach und dem „dem“, worüber Freud sprach, gab. Er selbst versuchte, diese Verbindung durchzuführen, welche er „Wiederkehr“ benennen würde, sowohl in Bezug auf den heideggerschen „Schritt nach hinten“ als auch auf sein eigenes Wiedersehen des „freudianischen Dings“. Hat aber die Psychoanalyse, welche Diskurs des Unbewussten ist, ihre Daseinsberechtigung, dann spricht er Wahrheit, und ihr zugehöriger Raum sollte als grundlegend und gründend betrachtet werden. Darin stimmen wir mit Ricoeur und (vielleicht wegen dessen Plagiats) mit Lacan überein. Für ihn ist das Unbewusste der Ort, wo die Gründung jedes theoretischen, spezifisch des wissenschaftlichen Diskurses, problematisiert wird, und zwar so, wie Descartes es versteht: Die Wahrheit ist so, weil sie auf einem selbstaxiomatischem Ich gegründet ist. Deswegen soll das Unbewusste als das eigene Selbstaxiomatische betrachtet werden. Laut Henry sage jedoch der freudianische „Vitalismus“ hinsichtlich Descartes nichts Neues, und aus diesem Grund wird dieser Autor verteidigen, dass die Psychoanalyse in einer Ontologie nicht gleichgestellt werden kann, weil das Unbewusste, wie Freud es begreift, nicht gründet. An diesem Punkt angelangt wirken die Analysen von Lacan hinsichtlich des kartesischen Cogito unentbehrlich.

Subjekt und Sprache: Die Grundambivalenz

Unser Anfangseintauchen in *Die Traumdeutung* hat uns anfangs angetrieben, das Werk von Freud für eine Technik der Interpretation zu halten. Das Vertiefen in seinen Problemen hat uns dann in bestimmte Bereiche des Werks von Gadamer gebracht, mit allen Unterschieden. Jedoch stimmen fast alle „Experten“ des Terrains diesem Anspruch nicht ganz zu. Wie kann man aber die Tiefe eines Wissens, das sich selbst als eine Deutungstechnik ausgestellt hat, verstehen, ohne dafür auf das, was über die Kunst der Deutung und deren philosophische Relevanz gesagt wurde, zurückzugreifen? Gianni Vattimo erinnert sich an die anerkannte Vergessenheit in Nietzsche – die sein Meister hervorbrachte, der wahrscheinlich die Kritiken des Lesens von Heidegger erntete –, und reklamiert die Notwendigkeit, den *Nietzsche* von Heidegger endlich auszuklammern; damit wurde die Gelegenheit gegeben, einen *Heidegger*, eine kritische Auffassung des Autors ab dem eigenen Gedanken von Nietzsche, aufzubauen. Etwas sehr ähnliches geschieht unserer Meinung nach zwischen diesem Denkstrom und der Psychoanalyse, besonders der Psychoanalyse von Freud, insofern Lacan versuchte, eine Verbindung mit Heidegger aufzubauen.

Aus einem philosophischen Standpunkt haben solche Bemühungen nur ein absolutes Schweigen verdient. Von Heidegger gibt es nur seltsame Hinweise auf die freudianische Entdeckung, welche eigentlich Randanweisungen sind, die an die Thematik des Wieners erinnern. In *Sein und Zeit* studiert er die Struktur des Symptoms, aber erwähnt er seinen Namen nicht, obwohl die Analyse des „Anzeichens“ verstehen lässt, dass er sich genau auf „das“ bezieht, woraus der Psychoanalytiker sein Objekt gemacht hatte (Kapitel 2 u. 3). *Sein und Zeit* entwarf eine Ontologie, die der Faktizität des Verständnisses folgt, und in diesem Sinne findet er bei der Symptomdeutung einen theoretischen jedoch nie anerkannten Rivale.

Natürlich kann diese Arbeit nicht danach streben, die etwa historische Ungerechtigkeit, die die philosophische Hermeneutik begangen hat, „auszubessern“. Die Ungerechtigkeit ist zweifellos gerechtfertigt, wird aber von der Verantwortung nicht befreit, einige Türen verschlossen zu halten, die wohl mindestens halb offen bleiben könnten. Die Reduzierung der Psychoanalyse in der Hermeneutik, und umgekehrt, ist unmöglich und mangelt außerdem an jeglichem philosophischen Interesse. Aber den Ort

zu finden, wo die Hermeneutik und die Psychoanalyse zweifellos sprechen können, ist weiterhin eine verbleibende Aufgabe für die Vertreter der einen und anderen Seite einer basischen Problematik, die genau mit der Art der Beziehung zwischen den zwei Begriffen verbunden ist, die in unserer Zeit nur durch die gegenseitige Wechselwirkung verstanden werden kann: Die Sprache und das Subjekt. „Das Gemeinsame“ ruht auf folgender Idee: ein linguistisches Unbewusstes, das das Subjekt selbst, das davon spricht, durchschlägt, und dadurch spaltet und kastriert.

Deshalb haben wir gewählt, unseren Vortrag auf einen basischen Widerspruch zu zentrieren, mit dem sich die Lektoren von Heidegger und Gadamer intensiv beschäftigen: die Frage der Sprache und die, des Subjekts. Wie es noch zu sehen sein wird, setzen wir zwei Wirklichkeitsebenen voraus, welche sich einander nicht berühren aber gegenseitig enthalten, die wir als der Psychoanalyse charakteristisch verstehen; die Eine kann ihr Fundament nur vom Anderen gewinnen, während jeder Wirklichkeitsbeweis die Ausrottung oder Auflösung des entsprechenden Anderen (deswegen dreht sich alles um eine Veräußerung – Kastration – Fehlen – Wunsch) fordert bzw. bedeutet. Die beiden Gegenpole dieser Spannung sind die Sprache und das Subjekt, die nach zahlreichen Varianten in Abhängigkeit von den philosophischen Schulen und ihren entsprechenden Traditionen ausgedrückt worden sind. Was die Ebene der Sprache betrifft, wurde vom Anfang der Modernität an Methode genannt, aber schon zuvor Diskurs (logos) und danach letztendlich Struktur (transzendental oder nicht) und Leben.

Das unmögliche Subjekt ist das Substanz-Subjekt, den die moderne Philosophie mit dem Gewissen (Assoun) gleichgesetzt hat. Darauf stützt sich der Grund des Vergleiches mit Nietzsche, wegen dessen wir uns aufs von ihm ausgedrückten „Rätsel“ beziehen, das aus einer seiner berühmten Reden aus *Also sprach Zarathustra* stammt: „Vom Gesicht und Rätsel“. Laut Heidegger befindet sich hier eine Erklärung der ewigen Wiederkehr, die als Beispiel funktioniert: „War das, das Leben? Wohl! Noch einmal!“ Seine Beschreibung stellt uns eine Lage vor, wo beobachtet wird, wie der „Zeitweg“ nach vorne und nach hinten verstreicht, und genau im Augenblick, in dem beide Straßen konvergieren, geschieht ein Ausbruch und es wird eine Tür errichtet. Man kann plausibel den Zwerg, den Zarathustra transportiert (und den er anhebt), mit dem „Geist der Schwere“ identifizieren; das von ihm symbolisierte Begriffsvermögen wird so für eine Last gehalten (aber eine leichte Last), die zwar das, was Zarathustra so verwundert

versteht, jedoch nicht zu verstehen vermag, was solch ein Gefühl verursacht. Wir müssen nicht darüber überrascht sein, da die Vernünftigkeit seit Weber in dieser Entzauberung besteht¹³⁹⁹.

„Alles ist schon einmal geschehen, alles geht immer weiter und immer ferner und alle Wahrheit ist krumm; alles gerade lügt“ – sagt der Geist der Schwere fast verachtend, während die Erklärung dieser Wahrheit den Leser wohl zur Bewunderung geführt hat:

Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng.

Man weiß schon (sogar schwerfällig): Nietzsche benutzt die Schlange, um den Kreis der ewigen Wiederkehr zu symbolisieren. Aber das gerade ist einer völlig anderen Natur. Nicht die Wiederkehr sondern der Augenblick und konkret die Haltung, wie der Mensch diese „Doktrine“ als Lektion annehmen kann, werden erwähnt: „Die Zeit läuft nach vorne und nach hinten und beide Straßen schlagen ewig aufeinander“. Die Schlange beißt den Menschen und der Mensch, die Schlange. Aber immer noch ist der Sinn dieser Konfrontation zu bestimmen. Dann erscheint Zarathustras verzweifelte Stimme: „Beiß du, sei kein Gebissener, denk an die Zukunft, lauf immer gerade weiter und ermögliche dein eigenes Schicksal“: D. h. das Lachen zu werden, welches das einzige Streben der ganzen Menschlichkeit werden soll.

Heidegger zu widersprechen ist nicht unsere vorhandene Absicht, jedoch: Was lässt sich in diesem Bild interpretieren, wenn nicht die Reklame einer auftauchenden Subjektivität? Was sonst ist an die Überwindungslogik gebunden? Eine Auseinandersetzung zwischen Subjekt und Sprache; oder besser: das Wachstum dieses Subjekts dank der Übernahme der Auseinandersetzung. Und letztendlich: Welche Sprache? Wahrscheinlich nicht die Sprache der Linguistik, sondern jene, die sich darauf bezieht, was Lacan ins Unbewusste umstellt: Da dies die Sprache ist, was die Subjektivität durchschlägt: Die Sprache, die spricht.

Das ist die „Grundambivalenz“, an die unsere Arbeit immer zurückkehrt, genauso wie die Zeit, die immer wieder an Nietzsches Augenblick zurückkehrt: „Sprache“

¹³⁹⁹ WEBER (1919).

bedeutet die ganze Zeit „Unbewusstes“; nämlich ist das Unbewusste in einem bestimmten Verhältnis mit dem Subjekt; einem paradoxen Verhältnis, das das Subjekt dazu bringt, schwach zu werden, um zu sprechen. Das Subjekt, das in seinem eigenen Sagen verschwindet, ist das phänomenische Korrelat des freudianischen „Dings“.

Die Spannung zwischen Subjekt und Sprache

Was die linguistische Wende vergisst – sogar ihre ontologisierte Version der Hermeneutik der Faktizität –, ist, dass der ontologische Vorrang der Sprache das Vorhandensein eines Subjekts offenbart, das sich selbst im Übrigen und entscheidend als gespalten entdeckt. Die Philosophien, die die Thesen der linguistischen Wende auf eine gewisse Art annehmen, haben diesen Punkt vermieden und verhalten sich folglich noch immer, als ob es ein Subjekt gäbe, dessen Name nicht ausgesprochen würde, aber dessen Vergessenheitsrisiko dazu verurteilt ist, seine eigene Wiederholung zu erzeugen. Vermeidet man das Problem auf diese Weise, können wir von dem komplett „unbewussten“ Charakter des Unbewussten und der Überweltigungskraft dieser Erkenntnis ablassen, und uns weiterhin mit der angenehmen Aufgabe beschäftigen, ein paradoxerweise selbstaxiomatisch vorhabendes Wissen auszuarbeiten.

Aus gegebenem Anlass ist es anzunehmen, dass die Thesen der linguistischen Wende strenggenommen keine außerordentliche Neuheit beitragen, es sei denn, dass sie sich die Lage aneignen, wo die Sprache Dinge sagt, die das Subjekt selbst nicht sagt. Auf diese Weise wird die Sagen-Aufgabe des Subjekts schließlich als ein Selbstaneignungsversuch begriffen, d. h. die Selbstgestaltung in der Annäherung einer „umfassenden“ Version des eigenen Unbewussten.

Unter den Autoren, die wir im Bericht unserer klassischen Quellen gehandhabt haben, scheint uns allein Lacan dazu fähig zu sein, die Doppeldeutigkeit dieser Spannung zwischen Subjekt und Sprache zu zeigen: Dass die Sprache nicht nur als Voraussetzung dient, die am Ende jeden Subjektivitätsanspruch vernichtet, sondern dass die eigene Sprache ohne die Übertragung an das Subjekt, das sie ausspricht, nicht zu verstehen ist. Davon handelt die philosophische Bedeutung des Ödipuskomplexes, der von nun an nicht nur als eine Entwicklungs- und psychologische Anekdote gilt, sondern als die (diskursive) Erzählung der Gestaltungsetappen der Subjektivität im eigentlichen selbstbildenden Diskurs zu verstehen ist: die Gründung eines Subjekts, das mittels des Wortes des

anderen Subjekts anfängt, zum Diskurs zu gehören – das den selben Diskurs, den es gründet, bewohnt –. Solche Umschreibung ist nur mittels einer formellen aber nicht vereinfachenden Reduzierung dieses Atopons, das Gadamer (von Heidegger unterstützt) als „Unverständlichkeit oder Mißverständlichkeit“ übersetzte, zu verstehen: dass dieses Subjekt Diskurs ist; hier liegt die Bedeutung des „Unbewussten“ für Lacan, und genau deswegen kann er uns sagen, dass der Diskurs, die Struktur (das Ge-Viert aus *Der entwendete Brief*), Subjekt ist. Der Widerspruch zwischen Diskurs und Subjekt zeigt die Spannung davon, was wir wirklich sind: die Spannung zwischen dem Ich und dem Es.

Wenn wir diese Missverständlichkeit als „radikal“ bezeichnen, liegt es nicht lediglich an der rhetorischen Warmherzigkeit: Es geht darum zu zeigen, dass sie, hauptsächlich durch Gadamer und Habermas (und in kleinerem Maße auch durch Ricoeur), jenseits der analysierten Grenzen ist: Die erste vom Hermeneuter unmittelbar herabgesetzte Missverständlichkeit ist jene, die nicht zwischen zwei Sprechern vorkommt, sondern zuerst – und mit einer größeren philosophischen Bedeutung – die, von einem mit sich Selbst; deswegen fordere sich und strebe unsere Hermeneutik nach einer Auffassung der Subjektivität. Nachträglich geschieht die Missverständlichkeit mit dem Anderen; aber dieser Andere ist nur im Austausch gegen das Vergessen dieser subjektiven Spaltung, die sowohl den Diskurs als auch die Subjektivität gründet, sozial. Diese erlaubt diesen Anderen als eine der Persönlichkeiten zu verinnerlichen, die sich an der Fabel des eigenen Psychismus beteiligen.

Laut Lacan sei das Wort an sich (zwischen Signifikat und Signifikant) gespalten; sogar Gadamer annulliert jeden Einstimmigkeitsanspruch, nachdem er die Polysemie und die Zweideutigkeit als charakteristische Ebene des linguistischen Werdens betrachtet. Auf das Subjekt zu verzichten, weil es uns zu Relativitäten führt, ist eine willkürliche und sogar kontraproduktive Ungenauigkeit: Beim Diskurs gibt es keinen anderen „Sinn“, als jenen, der von einer praktisch unfassbaren Mehrheit eines oder mehrerer Subjekte gewählt wurde.

Die Subjektspaltung ist nicht unbestimmbar, sondern mit der Sprache verbunden. Als „Deutung“ verstehen wir den Versuch, sich derselben Sprache durch eine Metaphysik zu bemächtigen, die die Wirklichkeit als ein Selbst-(Re)-Generationsgeschäft interpretiert.

Legt uns das in die Abtrift der linguistischen Wende? Eher nicht, zumindest nicht unserer Meinung nach. Es geht eher darum zu kennzeichnen, dass die Problematik nicht

mit der Auffassung der Sprache an sich, sondern mit der Diagnose, die aus der Konfrontation mit dem Subjekt auftaucht, zu tun hat. Diese Auffassung der Sprache ist von der Tatsache der Deutung nicht unabhängig. Die Deutung ist die Faktizität, in der sich eine hypothetische psychoanalytische Hermeneutik aufstellt, und deren Subjekt, das sich der Welt auf den freudianischen Postulaten basierend vorstellt, ist von dieser Deutungstat nicht unabhängig. Lacan entdeckt es, als er behauptet, Freud das Unbewusste erfände: Weil vom Augenblick an, in dem das Unbewusste „gefasst“ wird, in dem es deutungsweise ergriffen wird, ist das Unbewusste folglich als linguistisches Ding begreiflich, existiert dann an sich und bekommt eine bestimmte Bedeutung im Hinblick auf das Subjekt, das seinen eigenen Hintergrund herausbekommt. Die Möglichkeit, die Selbstoffenkundigkeit des Gewissens zu zerbrechen, fordert diese Vermittlung der Deutung, beziehungsweise das Unbewusste in ein linguistisches „Ding“ zu verwandeln.

Erst von hier an wird „die Daseinsberechtigung“ der linguistischen Aufklärung der Psychoanalyse verstanden, deren echte Sprachnatur und deren Anspruch, um die Psychoanalyse mit den Begriffen Saussures wiederzuschreiben, von Lacan deutlich gemacht wurden. Das gilt auch für die philosophische Hermeneutik-Traditionslinie, die von Heidegger bis Gadamer befolgt wurde. Wenn die linguistische Wende wahr ist oder wenn sie den ganzen Raum der Wahrheit gewinnt sollte, so müssten wir ohne Umschweife die Thesen von Henry umarmen und uns davon überzeugen lassen, dass das freudsche Unbewusste in Wirklichkeit nicht Anderes ist, als das Gewissen, von dem die Philosophen immer gesprochen haben. Wird diese Sprachlichkeit des Dings jedoch im Augenblick der Sexualisierung (auch des von Assoun (1993) beanspruchten Dings) nicht verraten? Geht denn eigentlich nicht das Wesentliche des von Freud geforderten Objekts, d. h. dessen grundlegenden Charakter, nicht verloren?

Diese streng ontologische Auffassung lädt uns ein, die freudsche Metapsychologie als eine eigenartige Hermeneutik zu betrachten; als die Einzige, durch die sich das Subjekt und der Diskurs (wieder: das sein eigene Diskurs ist) kennenlernen, begrenzen und erwähnen lassen. In ihr erscheinen die Subjekte als die Referenz einer wesentlichen Missverständlichkeit, und deren diskursive Merkmale als die Gelegenheit eines konstant täuschenden Dialogs. Es wäre wohl am besten, das zwischensubjektive Merkmal der freudschen Deutung gegenüberzustellen, um sie mit ihrem eigenen Gesetz zu ermesen, nämlich bei der Verfolgung der freien Assoziation, die den polyedrischen Sinn des

analytischen Sprechens begründet und als effizientes Wort, das „erfüllt“, verstanden wird, dessen eigenen Bedeutungsinhalt (den Wunsch) verwirklicht. Hier liegt die doppelte ontologische Wichtigkeit der freudschen Wunscherfüllung: Einerseits unter dem Bild einer Wunschhistorisierung, die den Wunsch im Laufe seiner Deutung überarbeitet, welche nach der Anwesenheit eines ihn (den Wunsch) aussprechenden Subjekts verlangt; aus diesem Standpunkt ist das Subjekt nur das Korollarium des Wunsches, den es erfüllen, verwirklichen muss. Andererseits erlegt die freudsche hermeneutische Formel eine Auffassung des Psychismus auf, für die der Arzt eigentlich nicht der einzige „Eroberer“ ist: Dort, wo sich die Kenntnis mit einem ähnlichen Unternehmen (der Eroberung) in Verwirrung bringen lässt, wird die Wahrheit, die ihr zugehöriges Gebiet ist, weder begrifflich gefasst noch verstanden; sie wird dagegen produziert, geschaffen. Keine Darstellung – weder phänomenologischer noch sonstiger Art – ist ohne dieses subjektive Lockmittel vorhanden.

Auf diese Weise ist es anzuerkennen, dass das Objekt der freudschen Kenntnis ästhetisch, im modernen (postkantischen) Sinn ist; dafür sollte man zwei Gründe beachten: Erstens, weil es einen quasi künstlerischen Eingriff des Arztes als Vermittler im Unternehmen bezeugt, das Auftauchen des Unbewussten zu erzeugen; und zweitens, aber noch wichtiger, weil es über einen seelischen Apparat spricht, der letztendlich keine weitere Funktion hat, als sich die Wirklichkeit zu beschaffen, die zu seiner Wunschanlage passt. Gäbe es so etwas wie ein freudianisches „Dasein“, würde es sich nicht beim Verstehen in der Welt befinden sondern beim Machen, beim Produzieren. Das sind die Themen, die in den Kapiteln 5 und 6 in Angriff genommen werden, mit denen unsere Ausstellung der linguistischen Hinsicht des freudschen Unbewussten geschlossen wird. Nun müssen wir uns mit der „Sprache“, so wie sie von Lacan verstanden wird, befassen, um sie gegen den umfassenderen „Vorgang“-Begriff, der die mechanistische Natur von dem freudschen Psychologismus unterscheidet, auszutauschen; wir folgen dabei dem Muster Assouns.

Die Überlegung über die Sexualität trifft hier außerdem auf einen privilegierten Ort, da sie die Stellung des Analytikers in Bezug auf das vom Unbewussten geschaffene „Bühnenbild“ des Analysierten bedingt. Das sprachlich-vorgängliche Spiel zerbricht die Grenzen des (Intra)-Psychischen, um – von ihm, und nicht umgekehrt – den zwischensubjektiven Hinweis des psychoanalytischen Dialogs zu messen. Die

Psychoanalyse zeigt uns einen Dialog, der keineswegs von einem selbstbewussten Subjekt, seines Sagens „verantwortlichem“ Subjekt, wie es Gadamer fordern würde, unternommen wird. Im Gegenteil ist es zu unterscheiden, welche Elemente darin eingreifen, wie Persönlichkeiten, die mittels eines „Ichs“ „sprechen“, das sich nur irrig das Eigentum seines Wortes anmaßt. In diesen Kapiteln werden wir also die Beziehung zwischen Patient und Arzt kennenlernen, um die Art und Weise dieser charakteristischen „zu zweit“ Wirklichkeitserzeugung des klinischen Gebiets zu konkretisieren. Es erübrigt sich hinzuzufügen, dass uns nicht das kahle Interesse an der Praxis, dem Reflexionsgebiet des Therapeuten, bewegt, sondern die Wirkung der Wirklichkeitserzeugung, die sich hier befindet, und die von dem epistemischen Subjekt bzw. von dem Arzt erzeugte Möglichkeit, ein psychisches Gerüst der fantasmatischen Welt seines Analysierten einzugreifen.

Das Nietzsche-Vermächtnis der Psychoanalyse

Bevor wir uns dieser Episode stellen, wollen wir die Gelegenheit nutzen, um das auf unsere Referenzen Bezügliche zu erklären, wenn es darum geht, die Sprachphilosophie zu verstehen, die wir bei Freud und der Psychoanalyse suchen möchten; und in diesem Sinne müssen wir das Wort von Nietzsche wiedererlangen.

Freud und Nietzsche teilen viele Gemeinplätze. Im Bezüglichen der Sprache kommt bei Nietzsche eine Entwicklung seines Verständnisses des linguistischen Phänomens vor, die man von einer ersten kontraktualistischen Periode ableiten kann, als die Wörter auf eine Referenz deuten, die eigentlich intrapsychisch ist. Diese These wird in Zarathustra radikalisiert, wo die Wahrheit jede Bedeutung verliert, gibt es keine mögliche Kommunikation (wie das Treffen zwischen Zarathustra und den letzten Menschen, schon in der Vorrede, offenbart), sondern einen Eintritt des Anderen als Bedingung vom „Ich“ (der Übermensch als Kamerad – Lacan – und der Satz „das Du war vor dem Ich“) und es wird die Umkehrung des Platonismus in der Vertretung des referenzialistischen-positivistischen Modells (Ich-Plato, Sonne des Mittags) durch das Modell des Rätsels geübt.

Für Nietzsche sind Wörter Metaphern, d. h. es gebe keine notwendigkeitsbedingte Beziehung zwischen Signifikant (Wort) und Signifikat (intentionaler Inhalt). Diese Beziehung besteht dagegen durch Zusatz des Sinnes, deswegen ist sie kreativ. Sie erinnert

in gewisser Art an die Verstärkung der von Lacan ausgeübten saussureschen Grenze, obwohl es bei Saussure eigentlich darum geht, die Elemente dieser Relation austauschbar und ersetzbar zu machen. Sie teilen jedoch die Auffassung der Überlegenheit des Signifikanten: Die Bedeutung (das Ding) geht für Nietzsche in einer Metaphorisierungssequenz verloren, die letztendlich vergisst, was sie nannte; auf diese Weise kommen bei ihm die optimalen Bedingungen für die Unterdrückung des Signifikats (ursprüngliche Verdrängung für Lacan) vor.

Die Bedeutung des Wortes ist auf jeden Fall intrapsychisch; was, wie für Lacan, die Unmöglichkeit des Dialogs bestimmt. Und außerdem ist es, als Erbe dieser Überlegenheit der Bedeutenden, schon von Anfang an eine Metaphorisierung: Es besteht nicht das ideale Blatt, das das Wort nennt; das Wort besteht nur als die Vergessenheit (Lacan wird sagen: der Tod) des Dings. Auf dieselbe Weise besteht keine Wahrheit. Hier ist die Wahrheit nicht mehr als das moralische Ergebnis des sozialen Zwangs: Ihr Gegenteil ist nicht die Falschheit sondern die Lüge: Wahrheit ist das, mit dem alle einverstanden sind. Sie würde sich als die größte Metapher aller Metaphern ergeben: Was vergessen wird ist die individuelle und subjektive Bedingung, auf die Gefahr hin uns zu wiederholen, des Individuums.

Von nun an ergibt es Sinn, über die „Wahrheit“ als Thema der Philosophie zu sprechen. Aber die so umgrenzte Wahrheit ist von der Subjektivität, die sie erzeugt, durchgeschlagen: Sie ist das, was der Philosoph (= Weiser oder Forscher) verfolgt, das „Objekt“ seines Wunsches; von hier an wird er dazu neigen, sie mit einer Frau zu vergleichen, und ihre Beziehung mit dem Philosophen für eine unmögliche Verführung zu halten. Als interessant erweist sich hier der Vergleich mit den lacanschen Mottos „die Frau existiert nicht“ und „die sexuelle Beziehung ist unmöglich“. Anders gesagt: „Es gibt keine sexuelle Beziehung“ = es gibt keine Verständigung (oder in der Verständigung gibt es keine Erhebung der Wahrheit; die Wahrheit verschwindet „von der Bildfläche“ beim Verständigungsakt). Der letzte Satz wird Wiederhülle in Zarathustra finden, wo jedes Individuum die Bedingung seiner eigenen, durchs lutherische Schlagwort des Gottestodes verkörpert, modernen Einsamkeit, übernehmen muss (man habe seine Kameraden = Signifikant – Bild – Passives – Objektives – verloren, und muss sich ein – Symbol – Aktives – Subjektives – bauen).

Dritter Teil: Subjektive Bestimmung des Dings

Die philosophische Bedeutung der Psychoanalyse

Wir müssen bis zum dritten Teil unserer Arbeit alles bezüglich der freudschen „Todesentdeckung“ aufschieben, da wir uns in Anwesenheit der „Wirklichkeit“ zuerst genügend in die Psychoanalyse als Ort eines sich noch entfaltenden Subjekts vertiefen müssen (Kapitel 6). Das Ding müsse dann eine Aufgabe bewältigen: Jenseits des Todes als Grenze (Kapitel 7) gäbe es kein Subjekt des Unbewussten. Wie es Assoun in seinem *Freud und Nietzsche* ausdrückt: »Bei Freud erreicht die Unmöglichkeit des „Subjekts“ nicht mehr als einen Mangel ... zu bezeichnen, den Freud „Todestrieb“ nennen wird«¹⁴⁰⁰.

Kierkegaard schrieb, man könne nie etwas Neues unternehmen, wenn es irgendeine Wichtigkeit haben soll. Die Kritik an Hegel ahnt den spätromantischen Überrest dieser dauernden Wiederkehr, die den Gaudischen¹⁴⁰¹ Anblick jeder tiefen Ursprünglichkeit abgrenzt, voraus. Bei Nietzsche und Freud muss die Frage die Notwendigkeit bzw. den Vorteil artikulieren, diese stets auf gekreuzte Weise zu interpretieren: im Kommentar des Textes des Einen und in der Erinnerung des Wortes des Anderen. Denn letztendlich handelt es sich im akademischen Umkreis fast um eine Gewohnheit, begünstigt durch glänzende Projekte wie das von Assoun (1980), welches kanonisch wird. Freud spricht häufig über Nietzsche, manchmal sogar ohne ihn zu erwähnen. Etwas ganz anderes wird in Lacans Fall geschehen: Hier befindet sich ein Emblem einer Nachbehandlung des Autors, das den Autor selbst zu ersetzen vermag.

Mit der Wiederkehr zu Freud versetzt sich Lacan direkt an den Ort des Autors, den er interpretiert. Es gibt Nichts, das der Übersetzung ähnelt, auf die Ricoeur gehofft hätte, sondern lediglich die einfache Besetzung seines Platzes, welche uns aber nicht an die berühmte Formel, des „Wo Es war, soll Ich werden“, an das Objekt so vieler Diskussionen erinnern kann. Ist es denn möglich zu behaupten, dass das lacansche „Ich“

¹⁴⁰⁰ ASSOUN (1980: 167).

¹⁴⁰¹ Der spanische Architekt Antoni Gaudí (1852-1926) sagte: „Das Ursprüngliche ist, in den Ursprung zurückzukehren“.

in seinem Fall erstrebt, sich an den Ort, der dem freudschen „Es“ entspricht zu versetzen? Die Antwort darauf scheint offenbar zu sein, aber zeigt, wo sich der Unterschied zu dem vorgehenden Autor befindet. Oder nicht? Lacan schattiert: Das Ich muss allein anstatt des Es' sprechen. Beachten wir hierbei, dass es nicht um Freud geht, sondern um sein „Ding“.

Kann man aber die genaue Lage des von Freud besetzten „Es“, auf eine mit der lacanschen Bemühung vergleichbare Art und Weise bestimmen? Wird man auf dem Weg Nietzsche begegnen? Freud erwies sich dem deutschen Philologen streng zugeneigt, insofern er beim Lesen seiner Texte erstrebte, „Wörter treffen zu können, wofür immer in mir stumm geblieben ist“¹⁴⁰². Danach äußerte er aber, mit diesem Lesen eigentlich aufgehört zu haben, um einen Einfluss auf seine empirischen Forschungen, welchen er vorausahnt, zu vermeiden. In Freuds Werk, finden wir vor allem in seinem Geist, aber auch in seinen Nomenklaturen, eine Wiederkehr zu Nietzsche. Jedoch scheint es nicht, als ob wir von einer „Vertretung“ sprechen könnten wie jene, nach der der freudsche Analytiker strebte¹⁴⁰³. Dadurch wird es möglich, Freuds Nietzscheanismus zu beanspruchen, ohne in einem eingehenden Lesen von Nietzsche zu verweilen. Es wird uns immer noch interessieren, „woher“ Freud sein Wort genommen hat; und in diesem Sinne bringt das freudsche Geständnis die größte Helle ein.

Heidegger „dekonstruiert“ (destruiert) das Subjekt, jedoch wurde diese Angelegenheit schon früher von Nietzsche und Freud erledigt. Das unterscheidet wohl beide von Marx, mit wem sie von Ricoeur etwas übereilt gleichgesetzt werden. Die Frage besteht nicht darin, das Subjekt zu zerstören, damit man sich wieder der kartesischen Aufgabe widmen könne, als ob nichts geschehen wäre. Die Frage besteht dagegen in der Wahrnehmung der Kritik an dem Subjekt, die von Nietzsche und der Psychoanalyse ausgeübt wird und dort Wurzeln schlägt, wo es eine tiefsinnige Verbindung mit der eigentlichen kartesischen Gründung der Subjektivität gibt. Aber nicht vor Lacan verdient Heidegger einen Platz in dieser ganzen Verwirrung. Wonach Lacan bei Heidegger Ausschau hält, ist mit dieser metaphysischen Leere verbunden, in der uns die freudschen Postulate hinterließen. Wenn es kein Subjekt gibt, wenn es kein ursprüngliches, unteilbares und selbstaxiomatisches Ich gibt: Was soll diese Art des

¹⁴⁰² Brief an Fliess, Zit. nach GAY (1988: 45).

¹⁴⁰³ «Ihnen gebührt es lacanisch zu sein, wenn Sie wollen. Ich, für meinen Teil, bin freudianisch» (LACAN 1980: 30; zit. ASSOUN 2005: 11).

veranlassten Subjekts unternehmen, das nie aufhört, zu erzeugen, zu veranlassen und auf dieselbe Weise paradox ursprünglich zu werden? Wie muss sich dieses sprechende Subjekt der Entdeckung seiner Unmöglichkeit stellen? Gebührt es ihm wieder zum Ursprung zurückzukehren, den Sinn der Erde wiederzuerlangen, sich anstelle des Es, des „S“, das bei Lacan „Subjekt“ bedeutet, durchzusetzen, und endlich, nicht auf eingebilddete (idealistische, regulierende) Weise, sondern faktisch, etwas in der Hand haltend, wie der Handwerker (oder besser: der Künstler, den er für paradigmatisch hält), projiziert zu werden?

Über die vorhandene Arbeit

Unser Zweck besteht darin, die Alternative zwischen dem Subjekt und der Sprache aufzurollen, besonders jene, die ab den freudschen Unbewusstenpostulaten vorkommt. Wir wollen uns dadurch nicht auf eine typische Ausstellung der Entdeckungen von Freud beschränken. Was uns interessiert, ist das Problem in seiner Tiefe, und wie sich die Psychoanalyse selbst ab ihm entwickeln lässt. Jedoch würde sich eine vollständige Nachforschungsarbeit von Freuds Werk als ermüdend und unendlich erweisen, das Werk eines Lebens, welches das andere Leben wiederverdoppelt würde, und sich nur zu beweisen widmet, dass dieses Leben sich damit beschäftigte, womit wir hier erklären möchten, dass es sich beschäftigte. Unser Anspruch muss deswegen etwas weniger anmaßend, aber nicht unbedingt verringert werden. Die Grundthese erholt sich im Glauben, dass sehr konkrete philosophische Postulate, die sich auf deren subjektive Auffassung beziehen, durch das freudsche Labor und die jenseitige Überlegung verwirklicht werden. Man kann diese in seinen großartigen Gesammelten Werken nachspüren. Uns interessiert ausschließlich, was mit den philosophischen Postulaten zu tun hat, und darum werden wir uns beidseitig, regressiv und progressiv bewegen, um uns dem Ursprung einer schon an sich „ursprünglichen“ Idee nähern und um die Entwicklung des eigenen Werks als ein dauerndes Wiedersehen zu erklären. Dieses Wiedersehen der Ursprünglichkeit von der Uridee des Unbewussten wird in späteren Jahren Lacans Gedanken wiedererlangen.

Der Leser wird bemerken, dass unsere freudschen Auffassungen von Paul-Laurent Assouns Werk eigenartig beeinflusst wurden: von dem Autor, der die philosophischen Einflüsse des Psychoanalysegründers am öftesten und auf konkreteste Weise betonen sollte. Seine Arbeiten waren uns hochwertig und haben uns dabei geholfen, den Sinn unserer Darstellung zu erklären, sowie sie zugleich eine dauernde Inspirations- und Beitragsquelle der neuen Materialien waren. Sie verkörpern noch immer einen unentbehrlichen Werkstoff, insbesondere für den Zugang zur historischen Entwicklung des freudschen Begriffrahmens.

Das Werk von Freud wird von der akademischen Philosophiewelt glücklicher- oder nicht so glücklicherweise, zurecht oder nicht so recht bzw. sympathisch oder antipatisch betrachtet, weitgehend studiert. Besonders durch die Vermutung keine angemessene wissenschaftliche Disziplin zu erfüllen, wurde die Psychoanalyse in den Feldern der Kenntnistheorie und der „selbsternannten“ Wissenschaftsphilosophie zum Objekt von Kritik und fast des Spotts. Wir fürchten uns davor, dass unsere Arbeit ein ähnliches Schicksal erwartet. Durch „die Alternative zwischen Subjekt und Sprache“ erreichen wir eine Stellung in einem Bereich, der von sehr konkreten Gedanken stammt, nämlich von der deutschen Romantik. Es ist wahr, dass sich Freud selbst stark widersetzt hat, als ein Romantischer interpretiert zu werden, obgleich es gewiss ist, dass die freudschen Theorien – mit der Erlaubnis der Wissenschaftsphilosophen – etwas zu „beweisen“ scheinen, was die Thesen der Romantik literarischer, malerischer Form usw. auf gewisse Art und Weise verwirklicht hatten. Die freudsche Entdeckung der Psychotherapie selbst – einer verbreiteten These, wegen der wir uns besonders auf die Arbeit über Geschichte des Hypnotismus des Meisters López Piñero berufen werden – setzt den Sprung zwischen der entsprechenden romantischen Auffassung der Künstlerfiktion (immer der Philosophie irgendwie sehr nah – und besonders einer so „psychologisierten“ Philosophie) und dem offenen Feld der wissenschaftlichen Auseinandersetzung voraus. Nach der Nachforschung des Inhalts dieser Thesen lässt sich eine Grundschrift dabei vorfinden, die von dem Widerspruch zwischen Subjekt und Sprache, als antagonistische Ausdrücke der innerlich problematischen Wirklichkeit, handelt.

Unsere Revision dieses Antagonismus ist nichts weiter als eine klassische, vielleicht aus einer neuen Perspektive beleuchtete Auseinandersetzung zwischen Determinismus und Freiheit, von Kant als „Antinomie“ bezeichnet. Wenn sich dieses Problem in

romantischen Wörtern äußern lässt, für die sich „das Bestimmte“ selbst in einen übersetzbaren – oder wenigstens auslegbaren – Text verwandelt, vermag seine philosophische Erörterung das Streben einer moralischen Perspektive zu überschreiten; dabei ist die enge Verbindung der Psychoanalyse mit dem nietzscheanischen Geist nicht zu verneinen.

Die Rückkehr, gemeinsame Aufgabe der Philosophie und Psychoanalyse

Die Philosophie hat die Psychoanalyse oft abgewiesen, jedoch wird diese Ablehnung von der anderen Seite voll und ganz korrespondiert. Nicht allein Freud, sondern auch Lacan hat sich mit der Förderung dieser Unterscheidung bedeutsam beschäftigt. Sowohl die Psychoanalyse als auch die Philosophie sind dazu fähig, ihr eigenes Bild im Abglanz der anderen Disziplin, welche sie als Entgegengesetzten und Rivalen fühlt und begreift, zu bestimmen; es folgt daraus eine Anerkennung, die sich vom gegenseitigen Respekt nährt, da die Ablehnung der widrigen Disziplin gleichzeitig die Annahme des eigenen Charakters bedeutet. Die lacansche Analyse der kindischen Eifersucht illustriert dasselbe Schema. Die Philosophie ist in dieser Hinsicht das andere Spiegelbild, auf dem die Identität der Psychoanalyse aufgebaut wird; hierin liegt die Wichtigkeit des Weltanschauungsthemas für die Frage der Abgrenzung einer jeden wissenschaftlichen Kenntnis. Die Psychoanalyse möchte keine Weltanschauung werden, weil sie keine Philosophie ist; im Angriff gegen die Philosophie findet der Analytiker die Intonation seines eigenen „Ichs“.

Diese „Ambivalenz“ hat sich in der Literatur auszeichnend verwirklicht: Obwohl Beide, Philosophie und Psychoanalyse, voneinander völlig abgewiesen werden, sollen sie sich größtenteils immer wieder gegenseitig ermutigen. Das Feedback ist für diese „Disziplinen“ etwas mehr als ein eventueller Umstand, insofern der Kredit, den die Psychoanalyse noch immer von unserer akademischen Welt bekommt, nicht aus den sogenannten „wissenschaftlichen“ Feldern, sondern eher aus den Fakultäten der Geschichte des Gedankens und der Philosophie stammt. An einer von der Dringlichkeit der wirtschaftlichen Leistungen beherrschten Universität verdient ein solches „Wissen“ wie das psychoanalytische – das im Nutzungsbruch begrenzt wird und dazu fähig ist, die von seinem möglichen sozialen Dienst unabhängige Wichtigkeit zu bestimmen – kaum allein

einen Ehrenplatz auf den höchsten Regalen des Regals, den gleichen, der der Philosophie noch entspricht, nämlich das Wenige von ihr, das die Akademie noch erlaubt.

Die Psychoanalyse bestimmt ihre Identität also in der Ambivalenz und dieses Merkmal muss vom freudschen Subjekt geerbt werden. Deswegen halten wir es für angemessen, diese Arbeit mit der Einleitung in die ambivalente Bedingung des Psychoanalysedings zu beginnen: Erstens beim Überqueren der Ambivalenzen Freuds selbst als Denker – sein Raum, seine Absichten und natürlich seine Beziehung mit den Philosophen und der Philosophie – bevor sich das Auftauchen dieses Dings (das Freud wohl gar nicht gesucht hat, sondern dem er durch verschiedene „Überraschungen“ begegnet ist) zum Ende neigt. Das Ding sei sprachlich, weil es gedeutet wird und weil es erfordert, gesprochen zu werden. Außerdem kann keine Arbeit über die Aktualität der Psychoanalyse übersehen, dass der erste Autor, der das Ding gekennzeichnet und es gleichzeitig als Sprachding bestimmt hat, und zwar unter dem Schutz von der Linguistik. Die in seine Aktivierung verwickelte „Rücksendung“ ist eigentlich ein „Ding“ von Lacan und darum scheint es uns, als ob er seinen eigenen Raum in jedem Annäherungsversuch an die freudsche Thematik reklamieren würde. Eher dann, wenn diese Annäherung aus der Philosophie stammt, wo die lacansche Vermittlung grundlegend gewesen ist, um die bedeutsame Wirkung zu erzeugen, die die Psychoanalyse für die strukturalistischen und nachstrukturalistischen Traditionen bedeutete. Ohne diese Wirkung würde die Bestimmung als „Ding“ des freudianischen Themas keinen Sinn ergeben.

Das von Anderen ausgesprochene Ding; das in die ärztliche Praxis, auf die sie verzichtet, verwickelte Ding. Nur ab jetzt halten wir es für genug gerechtfertigt, sich an die Bestimmungen des Dings zu wenden, so wie es später „manipuliert“ wird. Obwohl es nur auf fehlerhafte Weise ist, schließt man dabei auf gewisse Art langsam den ambivalenten Kreis der Beziehungen mit der Philosophie, in illo tempore¹⁴⁰⁴ durch Freud geöffnet: Das wirkungserzeugende Ding findet in der Philosophie jederzeit (zumindest ab einem gewissem Augenblick) einen bevorzugten Zeugen.

Whitehead¹⁴⁰⁵ schrieb, dass sich die ganze Philosophiegeschichte auf Fußnoten der Seiten des Werks Platos beschränken lassen würde. Aber das Wichtige hier, das eigentlich Philosophische, ist nicht die Ehre, die die platonische Philosophie bekommt,

¹⁴⁰⁴ Nach ELÍADE (1951).

¹⁴⁰⁵ Alfred North Whitehead (1861-1947).

sondern den Randcharakter, den seine Geste jeder Philosophie gewährt. Die Philosophie am Rand wird mit einem Auge auf die Vorgänger geschrieben und durch eine Rücksendungstat in die Zukunft projiziert; deswegen habe Aristoteles, der eigene Schüler, die erste große Fußnote Platos Werks geschrieben. Woher kommt diese Erweiterung des Interesses fürs Wort von jenem, den man abweisen will? Welcher ist der Sinn eines auf jeden Fall fiktiven „Dialogs“, wie des platonischen, mittels dessen sich der Philosoph aber in der Öffentlichkeit vorstellt?

Fast hätten wir die Versuchung, den „Philosophen“ als jenen zu bestimmen, der zuviel an das Wort des Dialogs von Plato geglaubt habe, und wer sich in seinem eigenen Werk den offenherzigen, kindlichen Wunsch erfülle, sich in eine seiner Figuren zu verwandeln. Als er dies tut, neigt er dazu, die Antwort des Gesprächspartners zu vergessen: Manche werden darin eine autoritäre Strategie sehen; denn endlich geht es darum, die Tyrannei des Wunsches tatsächlich zu vollenden. Wen spricht er dann an? Da der Philosoph nicht mehr spricht, hält er nur Monologe. Er pflegt seine Sprache, als ob er nicht in Nachlässigkeit geraten wollte. Er arbeitet seine Argumente „bis zum Ende“ aus, d. h. bis sie Bedeutung gewinnen, aus. Er lässt sich nicht von der Beherrschung des Wortes von Anderen mitreißen, nicht einmal von dem Takt, den der autoritäre und fragende Sokrates angibt. Der Philosoph wird so zum Ersten, der seine Volljährigkeit reklamiert, indem er sich an die Stelle eines „Anderen“ versetzt. Die sadistische Geste erreicht nur, den aufgeklärten Moment jeder authentischen Philosophie nachzubilden.

Eine grundlegende und oft latente Frage überquert die Sprache der Philosophie, genauso wie die der Psychoanalyse, die mit der offenherzigen und tyrannischen Subjekt-eigenen Bedingung verbunden ist. Das denkende Subjekt, das kennende Subjekt und letztlich das sprechende Subjekt, sind die „Subjekte“, die sich in ihrem Sagen durchsetzen. Aber das „Ding“ lässt sich erst von dem Augenblick an, in dem der Wunsch seinen Auftritt hat, unstrittig offenbaren. Der Philosoph muss etwas seiner eigenen Beziehung mit der Geschichte erlernen und diese Art von „Struktur“ analysieren. Es scheint uns, als ob er durch sein Wort nach einem „Selbst“ strebt; welches nur insofern als „erlaubt“ bzw. „originär“ gilt, wie dessen Jahrhunderte zurückliegenden Ursprung besagt.

So betrachtet bringt der Dialog zwei Sachen zur Sprache: Zeitlichkeit und Wort; und mittlerweile darf man nicht vergessen, dass die platonische Philosophie eine Rücksendung, vielleicht die Einweihungsrücksendung zu Sokrates ist. Die Ablehnung ist in der Philosophie kein Synonym der „Vergessenheit“ – dazu darf sie nie werden. Die Ablehnung ist dagegen eine vollsinnige „Rücksendungstat“: die Aktualisierung durch die Wiederholung eines Grundzustands: „Es“ wieder zu denken (nach Heidegger: was – noch – nicht gedacht wurde). Darum bestimmt sich die Philosophie durch diese Notwendigkeit, sich ihrer Geschichte zuzuwenden, und entdeckt sich auf eine sehr eigenartige Weise als „Entwurf“ wieder:

Monumentalisch, antiquarisch oder kritisch: die Frage ist, wie solche historischen Nachforschungen dem Leben dienen, d. h., welche Zukunft sie vorspielen. „Per se“ bedeutet weder „gut“ noch „schlecht“. Der Text spricht allgemein über die Bewegung in Richtung Zukunft, verstanden als ein „anders zu werden, als man ist“. So werden die Zukunft und das Leben miteinander integriert.¹⁴⁰⁶

Die Wiederkehr ist die Trägheitsstruktur des Philosophischen; so verkörpert sie das Wesen der Philosophie an sich. Dem Inhalt, mit dem sich unsere Arbeit beschäftigt, ist es gleichgültig, ob es um die „ewige Wiederkehr des Gleichen“, „des Verdrängten“ oder „zu Freud“ geht, weil wir diese verwirrende Ausübung der Philosophie, die deren Objekte im eigenen Diskurs entdeckt, um sich einen Ort, Abglanz eines „Spiegelanderen“ zu schaffen, sowieso riskieren sollten. Das freudsche Ich funktioniert genauso wie es zwischen dem Menschen und dem Übermenschen im Werk von Nietzsche-Zarathustra formuliert wird, wo der Mensch die Auftauchensbedingungen dieses „Alter egos“ produzieren muss, welches ihn letztendlich übertrifft und rechtfertigt – und so gründet er, man könnte fast „legalisiert“ sagen, seine Subjektivitätsbestrebungen –; wie wenn es dieses Schema nachahmen würde, soll sich das freudsche Ich selbst erzeugen, „als ob“ es dieser „Andere“ wäre, den Freud nicht grundlos als Über-Ich bezeichnete. Somit kommen wir an den letzten Punkt unserer Überlegung, wo die Beziehungen zwischen Objekt und Subjekt in den Durchschlag dieser unmöglichen Idealität gesetzt werden müssen (Kapitel 9).

¹⁴⁰⁶ NIETZSCHE (1876), II. Unzeitgemäße Betrachtung, S. 269 f.

Die Philosophie, nach dem akademischen Kriterium geordnet, verzichtet auf ihre Autonomie. Die Akademie involviert einen stillschweigenden Glauben an eine „Regel“, die das Anordnungskriterium auf den Gebieten des „Kenntnis“ und der Themen, deren eingebildete Strengestrebten begrenzen, erzeugen muss. Es scheint, als ob die Philosophie in gewisser Art ein zweites Mittelalter erlebe, wo die Religion, von der sie Anchila war, von der Gesellschaft ersetzt wurde, genauso wie Heidegger vorgewarnt hatte: Sie liegt gerade unter dem Reich des Wirtschaftlichen, das jetzt ihre eigene Struktur durchschlägt und sie auf eine Weise bedingt, die man sogar vor ein paar Jahren noch für unwahrscheinlich gehalten hätte.

In Bezug auf die spanischen Umstände kämpft die Philosophie auf den Straßen, um den Verlust der geringen Reste des entlang der letzten Jahrhunderte gebauten Autonomieideals, das sie von ihrem aufgeklärten Moment annahm, zu vermeiden. Auch der europäische Stand der Dinge ist nicht besser: Heutzutage erlebt Europa eine Krise, wie in Freuds Epoche. Mit Griechenland im Visier des Bankwesens und unter der despotischen Forderung des wirtschaftlichen Diskurses – die wohl durch ihre Kopflosigkeit dazu fähig war, sich vor der Guillotine und vor dem Galgen zu schützen, die ihr das Volk zu einer anderen, „modernerer“ Gelegenheit auferlegt hätte –. Heute ahnt Europa unter der Drohung des TTIP die Dekadenz der Zivilisation, die sich uns schon seit länger als einem Jahrhundert ankündigt wie noch nie zuvor. Und in diesem Verfall des Bildes des Kontinents, Korrelat der Unfähigkeit der Bevölkerung, die symbolische Ordnung ihrer Einrichtungen zu erreichen, wird die Identitätsfunktion der Philosophie entdeckt, die sich heute von der Hegemonie der angloamerikanischabstammenden Sprachanalyse eloquent in die Hörsäle zurückgezogen ist.

Heutzutage fällt es uns schwer, uns der Idee zu widersetzen, die die authentische Ursache des verhängnisvollen Erfolgs der sogenannten „linguistischen Wende“ ist und mit dem epistemologischen bzw. moralischen Wunschbild – oder mit jeder anderen der Philosophie-Ausübung innewohnenden Eigenschaft– kaum etwas zu tun hat. Eher erweckt es den Anschein, als ob die Gunst der traditionellen Philosophie einer anderen Art von Philosophie einen Dienst erweisen würde:

Diese Art von Philosophie – die selbstproklamierte „analytische“ Philosophie¹⁴⁰⁷ – kümmerte sich jahrelang um die mühsame Aufgabe, für ein anderes Philosophieren legitimen Raum an der Universität zu beseitigen: Philosophie war damals ausschließlich das, was legitimiert war, und diese Situation trieb jede ästhetische, metaphysische oder ontologische Reflexionsevsuchung in die Enge. Sie reinigte die Philosophie also von ihren eigenen Geistern, somit sollte das Resultat dem, des cartesianischen methodischen Zweifels oder der kantianischen Kritik ähneln, jedoch mit der „wissenschaftlichen“ oder „akademischen“ Schlichtheit, die ihre Vorgehensweise auszeichnen.

Infolgedessen riskiert es die kontinentale Philosophie, ihren eigenen Fakultäten zu unterliegen, da sie nur in der übrig bleibenden Lücke überleben könnte, die ihr diese Fressmaschine hinterlässt, welche ihre geheime Konnivenz mit dem Kapital (heutzutage finanziell) und dessen Ideologie preisgibt. Dann wurde der berühmte Bologna-Prozess eingeführt, Studiengänge wurden verwandelt, Lehrfächer verschwanden und neue Studienpläne wurden zusammengestellt. Die Philosophie konnte hier nur von Wissenschaft oder Moral handeln; insbesondere auf jene Art und Weise, die der Philosoph anerkannte, um über Wissenschaft und Moral zu sprechen. Es waren glorreiche Jahre für die sogenannte „linguistische Wende“, die inmitten eines total verwirrenden Trudels in der Lage war, Alles mit Allem zu vermischen und das epistemische Wunschbild der Sophistik auf eine gewisse Art wiederzubeleben.

Angesichts dieses Zustands kämpft die Philosophie also, und sie soll weiterhin kämpfen; nicht aus Freude an einer Auseinandersetzung, sondern mit einem genauen Ziel: Die heutzutage verhinderte Autonomie wiederzuerlangen: Die Autonomie, die ihr erlaubt, ihre Objekte und Gebiete wieder zu bestimmen, und sich an einem Ort aufzustellen, wo der Gedanke vorkommt, der ihr „Ich“-Sagen zu legitimieren vermag. Ansonsten ist sie durch den agonischen Vorgang, den man schon sehr lange in der angelsächsischen Welt beobachtet, zum Aussterben verurteilt¹⁴⁰⁸. Bei der Nachahmung des Collegegeschehens, wird die Philosophie selbst in unseren Gymnasien schwach, und unsere Lehrerschaft (vielleicht nicht der Philosoph, aber auf jedem Fall sein Wortverkünder) antwortet bedauernd auf den Befehl der Umlernung, um die neuen, der philosophischen Wahrheit

¹⁴⁰⁷ FABRIS (2000).

¹⁴⁰⁸ WEBER (1919).

fremden, Lehrfächer unterrichten zu können. Diese seien angeblich „nutzbarer“, obwohl sie eigentlich fast ausschließlich dazu angeordnet wurden, um die Lücke zu füllen und die konsequente Leere der Lehrpläne mit einem Schleier zu verdecken, was folglich unter Betrachtung der Bevölkerung die Vertreibung der Philosophie aus deren Lehrplänen ergibt.

Es ist schwer, dem Pessimismus zu entkommen. Man ahnt, dass die Philosophie schon definitiv zu ihrem Verschwinden neigt, und hält sie für ein Opfer des unaufhaltsamen Prozesses, der ihr nur einen Randraum lassen wird, der der Akademie, die bisher ihre einzige Zuflucht war, wahrscheinlich fremd ist. Man muss sich wohl den Präzedenzfall der Dichter zum Vorbild nehmen, und feiern, dass die Philosophie sich nur in diesem Randraum erzeugen darf, um ihre charakteristische Wiederholungswirkung immer wieder zu erzeugen, durch die sie ihre spezifische und hervorragend moderne Forderung (die Herrschaft über das Wort, das den kritischen Gedanken formuliert) wieder auszusprechen kann.

Unser bescheidener Beitrag beabsichtigt es, das „Randliche“ der akademischen Ordnung wiederzuerlangen, um ihm seine Zentralität im philosophischen Raum wieder zurückzugeben, ohne die Gelegenheit zu vergessen, die wir schon 2007 durch unsere Mitarbeit beim Kongress über „Der Vergessene und der Randsteller“ hatten. Damals fingen wir mit den ersten Schritten unserer Nachforschung an und erklärten, wie das Symptom und sogar die Psychoanalyse dem strukturellen und „randlichen“ Vergessen als Muster dienen¹⁴⁰⁹. Die anwesende Arbeit möge als die Fortsetzung jener Bemühung, wenn nicht als deren Wiederholung, betrachtet werden.

Tübingen, den 7. Februar. Valencia, den 28. Juni 2015.

¹⁴⁰⁹ GRACIA (2007).

SCHLUSSVORTRAG

Über die subjektive Bestimmung des Dings. *Hermeneutik und Strukturalismus. Das Subjekt zwischen dem Wunsch und dem Gesetz.* **Über die linguistische Betrachtung des Dings.** *Das „Konsensunbewusste“. Performativität der Wünscherfüllung.* **Über die freudschen Bestimmungen des Dings und Schlussforderung dieser Arbeit.** *Das Wort und das Ding an sich. Erotische-thanatologische Dualität des Dings. Das Wort, oder das „Ding“ des Subjektmordes (Nietzscheanische Inspiration dieser Arbeit)*

Über die subjektive Bestimmung des Dings

Hermeneutik und Strukturalismus

Das Problem des Unbewussten als Sprache wurde nicht primär und ausschließlich von Lacan und dem Strukturalismus zur Sprache gebracht. Hiermit hört das Unbewusste, das sogenannte „Es“, auf ein Triebchaos zu sein und verwandelt sich in eine Sprachstruktur. Die Betrachtung des Unbewussten als symbolische Funktion lässt sich auch mit dem heideggerschen Weg, von der Hermeneutik Gadammers entfaltet, identifizieren. In dieser Situation wird die Frage nach dem Subjekt gestellt. Die folgende Zitierung beinhaltet die berühmte Behauptung, nach der „das Gespräch spricht“:

Wir sagen zwar, daß wir ein Gespräch „führen“, aber je eigentlicher ein Gespräch ist, desto weniger liegt die Führung desselben in dem Willen des einen oder anderen Partners. So ist es im allgemeinen richtiger zu sagen, daß wir in ein Gespräch geraten, wenn nicht gar, daß wir uns in ein Gespräch verwickeln. Wie da ein Wort das andere gibt, wie das Gespräch seine Wendungen nimmt, seinen Fortgang und seinen Ausgang findet, das mag sehr wohl eine Art Führung haben, aber in dieser Führung sind die Partner des Gesprächs weit weniger die Führende als die Geführten. Was bei einem

Gespräch „herauskommt“, weiß keiner vorher. Die Verständigung oder ihr Mißlingen ist wie ein Geschehen, das sich an uns vollzogen hat. So können wir dann sagen, daß etwa ein gutes Gespräch seinen eigenen Geist hat, und daß die Sprache, die in ihm geführt wird, ihre eigene Wahrheit in sich trägt, d. h. etwas „entbirgt“ und heraustreten läßt, was fortan ist.¹⁴¹⁰

In *Die Traumdeutung* hatte Freud ein Unbewusstes entdeckt, das sich auf geistige Prozesse, latente Inhalte genannt, bezog. Das Unbewusste war das durch das Offenbarte Vermerkte, und es gab eine gewisse Art phänomenologisches Verhältnis, der heideggerschen Erklärung des Symptoms ähnlich, die sich in *Sein und Zeit* befindet. Lacan sollte diesen Weg einschlagen indem er bestätigt, dass man im Unbewussten eigentlich nach der Spur eines Bruchs sucht, wie diejenige, durch die der Mechanismus der Verdrängung seine Wichtigkeit bekommt. Die Unterscheidung zwischen zwei allgemeinen Arten des Unbewussten, die beispielsweise Lang (1989) führte, ist mit dem freudschen Begriff kaum verbunden. Das Es als Triebdurcheinander ist zweifellos kein Unbewusstes an sich. Die strukturelle Betrachtung mag sich mit dem Systemischen überqueren, jedoch nicht verwechseln. Das Unbewusste bleibt für Freud weiterhin dem Gewissen entgegengesetzt, nicht jedoch dem Ich, obgleich die Frage nach dem Subjekt lediglich aus der zweiten Thematik Sinn ergibt.

Laut seiner Schlussfolgerung könne man das Unbewusste nur als dynamisches Unbewusstes betrachten. Gerade Lang zeigt die Schwierigkeit, eine haltbare und feste Grundlage zu finden, wenn es darum geht, diese innewohnende Problematik, die auf gewisse Weise und deutlicher als nur eine Interpretationsfrage, zur Sprachbetrachtung des Unbewussten führt, zu beantworten. Denn wenn man vorhat, das „Subjekt“ davon zu isolieren, was in der Analyse zwischen Kraftkreuzungen und Fantasien, die sich überlagern, geschieht, dann erreicht man es höchstens, die Einheit des „sprechenden“ Subjekts zu beobachten. Von hier heraus bringen uns die folgende Fragen wieder auf den Wunschpunkt: Wer spricht, wie spricht er, warum und wozu spricht er; genauso wie Lacan es begreift: Über die Spaltung selbst, die ein solches Subjekt durchschlägt.

Lang leitet einen Widerspruch ab, der jenseits der technischen-terminologischen Frage greift und der im philosophischen Widerspruch zwischen „Sinnlichkeit, Leben,

¹⁴¹⁰ GADAMER (1960: 361); zit. nach LANG (1989: 51).

Willen, Drang“ einerseits und „Verstand, Vernunft, Geist“ andererseits besteht, d. h. der traditionelle Widerspruch zwischen Natur und Geist, der bei Freud zwei unabhängige Auffassungen gründet: die vitalistisch-romantische und die symbolisch-strukturalistische. Laut Lacan ist das Unbewusste gar nicht mit instinktiven bzw. biologischen, sondern mit trieblichen bzw. „linguistischen“ Faktoren verbunden:

... das Unbewußte als Instinkt – (das) hat nichts zu tun mit dem freudschem Unbewußten, nicht zu tun – was immer das analytische Vokabular mit seinen Biegungen und Beugungen sagen mag – nichts mit unserer Erfahrung. Ich rufe die Analytiker unter Ihnen als Zeugen an – „Haben Sie je, auch nur einen Augenblick lang, das Gefühl gehabt, im Teig des Instinkts zu rühren!“¹⁴¹¹

Der der später erschienenen, überzeugungskräftigen Bibliographie, die sich mit diesem Thema befasst, entnimmt man eine Einigung auf die Notwendigkeit, eine Änderung des Paradigmas anzuregen. Diese soll darauf bauen, was bisher im Gebiet der Philosophie als Hermeneutik bekannt war: Die Reflexion über eine Kenntnis, die die ausschlaggebende Bedingung des Subjekts in einer epistemischen Beziehung im Auge hat, die wegen der Gesetzentwerfung bisher immer mit Deutungswörtern formuliert wird. Manche dieser Autoritäten überlegen, dass diese Notwendigkeit schon von der eigentlichen Wissenschaft abstammt: zwar von den Fortschritten der molekularen Physik und der immer größeren Entfernung, die die unterschiedlichen (wissenschaftlichen oder nicht) *Kenntnissphären* voneinander trennt, um es in der an dieser Stelle angemessenen Weberschen Terminologie auszudrücken. Die Reformulierung als Hermeneutik halte man dann durch ihre wissenschaftliche Bedingung für eine Eigennotwendigkeit der Psychoanalyse. Doch wenn ihr Objekt tatsächlich letztendlich immer die Deutung war, stellen sich uns zwei Fragen: Warum wurde sie von der Hermeneutik bis jetzt nicht beachtet? Und: Welcher Ansicht sind die Psychoanalytiker, die darüber nachgedacht haben? Die erste Frage betrifft den philosophischen Wert, den man der Psychoanalyse gewähren kann: wie Freud es erfasst hatte; und wie es von Heidegger und Gadamer kritisiert wurde. Die Zweite handelt von der *großen Wiederglaubhaftmachung*, die diese Disziplin seit des Aufschwungs des lévi-strausschen Strukturalismus und dessen

¹⁴¹¹ LACAN (S 11, 1964: 132); zit. nach LANG (1989: 46).

bestimmten Art wissenschaftlicher Betrachtung, bekommen hat. Denn die Psychoanalyse war ja in Mode! Aber soll dies zugleich bedeuten, dass ihre Wahrheit irgendwann als altmodisch eingestuft wird? Mittels dieser Frage ist das Problem ihres Zeitgeschehens in Angriff zu nehmen.

In Kapitel 4, nach den Analysen über den problematischen Charakter des Dings, gerade in seiner epistemologischen Betrachtung, zeigten wir die große Bedeutung des französischen Strukturalismus für die psychoanalytische Disziplin, konkret nach den Entwicklungen im enormen Werk von Lacan. Dank den Autoren, die ihm in gewisser Weise „folgen“ (wenn wir von der Frankfurter Schule absehen), erlangt die Psychoanalyse einen bevorzugten Platz in der Auseinandersetzung wieder: Ab jetzt unterhält er sich nicht mehr mit den Wissenschaftstheoretikern, sondern mit den Theoretikern der philosophischen Reflexion. Lacan übersetzt das ganze Werk von Freud erneut, mit solch einem Einfluss, dass der Weg in die Lektüre des Erfinders der Psychoanalyse heutzutage nicht mehr möglich ist, ohne über die Wirkung dieser „Rückkehr“ zu führen. Nachdem die Reflexion um die Sprache, die man bei der ärztlichen Praxis umgeht, aufgestellt ist, gibt das lacansche Wiederlesen der Psychoanalyse neue Beweise ihrer Wissenschaftlichkeit, und erledigt die Trennung, die Freud in seinem Werk als eigentlich wissenschaftlich betrachtete: die neuronale Stütze, wobei sich die Reflexion auf das in der Praxis besprochene bezieht. Lacan nimmt die „Talking cure“ wieder auf und schließt daraus, dass sich die angemessene Methodik zum Aufdecken – und sogar zur Beschreibung – der Unbewusstmechanismen nicht im Gehirn, sondern in der Struktur der Sprache selbst befindet. Außerdem vermag er zu behaupten, das Unbewusste sei eigentlich das, was wie eine Sprache strukturiert ist. Auf diese Weise erlaubt er sich, die Forschung jenseits der ärztlichen Praxis mittels einiger Formeln, die vollkommen übersetzen, wie das Unbewusste funktioniert, auszuarbeiten; anders gesagt: Wie das Unbewusste immanent strukturiert ist.

Die Neugestaltung aller freudschen Thematiken in einer neuen Hierarchie, die als Hauptfigur die Sprache hat, führt uns zu dem tiefsinnigen Überdenken einer These, die am Anfang des Kapitels sein sollte: Die psychoanalytische Auffassung ist *etwas Anderes* als die hermeneutische. Wenn der Strom uns zum Standpunkt führt, in dem wir erklären sollen, *was es ist*, findet man eine ziemlich pessimistische Lektüre vor: Da man dort die Notwendigkeit erkennt, ein Individuum zu nennen, das irreparabel „kastriert“ und von der

Struktur, „wer“ die wirkliche Fähigkeit hat, die Ordnung der Gedanken zu entscheiden, in die Enge gedrängt wird. So kommt die Psychoanalyse mit der heideggerischen Kritik des *Subjekts* zusammen, die von uns lediglich eine oberflächliche Behandlung bekommt, die sich aber zugleich im *Verbot* niederschlägt, das die Strukturalismen von Deleuze und Lacan teilen: Das Verbot, das den direkten Kontakt zwischen Signifikant und Signifikat, zwischen Subjekt und Objekt unmöglich macht. Deleuze (1969) nennt diese Beziehung Platonismus und versteht, dass ein solches „Verbot“ bzw. Kastration oder Bruch die nietzscheanische Formel der *Umkehrung des Platonismus* wieder aufnimmt. Wesentlich für uns ist jedoch die tiefe Verzweiflung, in der das Individuum verbleibt. Jetzt kann es, nach vielen großen Anstrengungen, nur seine Zwecklosigkeit herausfinden, die absolute Kastration, die als Schicksal zur Folge hat, vom *Anderen* als Ursache seines *Diskurses* – von dem Sprachsystem als einziger (entpersönlichter) Künstler der Taten, der Objekte bzw. den Werken – abzuhängen. Endlich wurde dieser deleuzesche „Aliquid“ mit dem Namen „Objekt A“ schon bei Lacan entdeckt; Begriff, von dem die Erklärung der *Kur* riesig abhängt.

Wir haben darauf beharrt, dass das in der Struktur „Fehlende“ nicht das Subjekt, sondern dessen Stellung ist. Laut Assoun (1993) ist der „fehlende“ Umstand die eigentliche strukturierende Bedingung des Todestrieb, der von Freud in einem gewissem Moment mit dem Ichtrieb gleichgestellt wurde. Das alles führt uns zu den Analysen, die wir im dritten Teil unserer Arbeit entfaltet, deren Ziel es war, die wirkenden Umständen des freudschen Ich – anders: die Beziehung zwischen Trieb und Subjektivität – ans Licht zu bringen. Von hier an soll sich die Überlegung auf das Verständnis des Mottos konzentrieren, das die freudsche Therapie ab der Verbreitung der zweiten Topik verallgemeinerte: „Wo Es war, soll Ich werden“; Das heißt: auf Alles, was mit den Beziehungen zwischen dem Es und dem Ich bzw. dem Werden und seiner Pflicht (sollen) zu tun hat.

Wir können nicht aufhören daran zu erinnern, dass der Begriff des „Ichs“ keine späte Entdeckung ist und dass sich dieser besonders mit der freudschen Auffassung des seelischen Apparats befasste, als Freud sie während der psychoanalytischen Vorzeit den *Entwurf einer Psychologie* (1895) in Zweifeln schrieb. Schon damals konnte man die Anwesenheit eines *starken Bildungsmodells* wahrnehmen, aus dem sein Abglanz in der eigenen Sprache folgte; dieses handelt fortwährend von einem Ich, das sich

parallellaufend und in Abhängigkeit „seines“ *psychischen Ganzen*, das man nachträglich das „Es“ nennen wird, langsam erfüllt. Durch die Erweiterung dieses Vergleichs konnten wir eine unterschiedliche Verfolgung der freudschen Topik, der gewöhnlichen „Sprünge“-Logik, die sich auf die Konfrontation beider Topiken bezieht, ausarbeiten. Nach unserer Darstellung wird das Ich als sein eigener Leiter aufgedeckt. Das Ich ist zweifellos der Protagonist, dank dem die freudsche Erzählung fortschreitet. Dieser Umstand verlangt uns nach einer Deutung, von der wir hoffen, sie einigermaßen geklärt zu haben: Das Es lässt sich allein durchs Eingreifen, oder besser durchs „Agieren“ des Ichs, kennenlernen. Die Kenntnis des „Dings“ ist nur als ein subjektiver Vorgang zu verstehen, der auf diese Weise die Anwesenheit des sich selbst erkennenden Subjekts fordert. In dieser Kreuzung des Epistemischen mit dem Ontologischen (Faktischen), der Psychoanalyse unumgänglich verbunden, befindet sich die freudsche Grundtat, die von uns als „dualistischer Monismus“ benannt wurde: Gemäß des Ontologischen ist es ein Monismus; gemäß des Epistemologischen hingegen, ein Dualismus.

Vor allem ist die *Verdrängung* der Begriff, der beide Topiken zu unterscheiden vermag. In diesem Sinne ist es uns notwendig erschienen, uns nicht zu sehr in die lacanschen Überlegungen über die Deutung zu vertiefen, sondern diese nach den freudschen Regeln erneut zu analysieren, denn in der (hermeneutischen) freudschen Regel liegt der eher faktische als kategoriale Charakter der psychoanalytischen Ontologie. Dafür haben wir uns des Vergleichs mit den „subversiven“ Beiträgen des „fahnenflüchtigen“ Stekel bedient, der uns die beste Gelegenheit anbieten, um die „Bedeutung“ der Wunscherfüllung zu erklären (Kapitel 5). Die Polemik Freud-Stekel bezüglich ob der Traum wirklich das Objekt von *Die Traumdeutung* ist, gewinnt einen sehr eigenartigen Sinn, wenn man dieses Konflikt mit unseren Analysen über Gadamer in Kapitel 3 konfrontiert. Wir fanden in Freud neue Nachhalle der Stellungnahme zugunsten einer ästhetischen Auffassung, die die aktive Tatsache der Produktion vor der passiven Tatsache des Konsums belohnt; es scheint uns, als ob diese Konfrontation sehr fruchtbringend sein kann, wenn man auf ihrem „autochthonen“ Boden bringt, der sich in der Hermeneutik befindet. Jedoch erfordert dieses Projekt spätere anhängige Folgearbeiten. In der anwesenden Forschung haben wir uns damit zufriedengegeben, Psychoanalyse und Hermeneutik auf stillschweigende Weise durch die Suche des ontologischen Strebens der Ersteren zu nähern, wo die allgegenwärtige Anwesenheit der

Frage nach dem *Subjekt* und den Bedingungen, Forderungen und Erwartungen der Subjektivität ans Licht kommt; obwohl es nur um diese trügerische Subjektivität geht, die zwar Folge einer Idealisierungstat ist, zugleich aber unentbehrlich ist.

Oder, um eine nietzscheanische Metapher zu benutzen, die Forderung, dass es immer noch „glückliche Inseln“ gibt. Wir würden gerne einige sehr bedeutende Vordersätze unserer Stellung erwähnen, die wir in der letzten foucaultschen Kehre und im Hauptweg der Frankfurter Schule wiederfanden, in denen die Frage nicht mehr „*bis wohin* das Subjekt aktionsfähig ist“ oder „welche – tatsächlichen – Grenzen es hat“ lautet, sondern einfach *wohin* es auf seinem Weg weiterzulaufen *wünscht*. Die Frage des Subjekts entsteht im Moment, in dem der Wunsch seinen Auftritt hat, und umgekehrt: Es ist nicht kohärent, über das „Subjekt“ zu sprechen, ohne die Wunschbedingung, die ihn durchströmt, ausdrücklich zu machen. Nicht nur sei jedes Subjekt ein wünschendes Subjekt, sondern jedes Subjekt ist Subjekt nur indem er wünscht. Hier stellt sich die Frage immer wieder, *wer* beim Subjekt-Wünschen wünscht. Man kann Nietzsche-Zarathustra dazu wieder umschreiben: Wer hat dem Willen sein Wollen beigebracht?

Der stillschweigende Bezug eines jeden Ideals auf die kantsche regulative Idee erlaubt es uns, die Extrapolation bis zum freudschen Wunsch zu bringen, oder besser ausgedrückt: bis zum „Wunschgesetz“, genauso wie es beim lacanschen Verständnis der Werke Freuds interpretiert wurde. Die Wunscherfüllung besteht weder darin, sich zu befriedigen noch ihr Schicksal zu erreichen. Eigentlich muss die Teleologie, wenn wir sie weiterhin als Teleologie begreifen möchten, anders verstanden werden: Ihr Ideal besteht in keinem Objekt mehr, sondern eher in der Bestimmung der Struktur, die ihr die eigenkreative Reproduktion aufzwingt. All diese Fragen konnten nur mit Hilfe von Freuds Erotik-, Todes- und Wiederholungsanalysen beschlossen werden, genauso wie sie sich in *Jenseits des Lustprinzips* entfalten lassen. Nur von nun an macht sich uns das freudsche Verhältnis mit dem Werk Nietzsches ganz deutlich: Er sei sein eigener „Andere“ im Verfolger Schopenhauers¹⁴¹², wem er sich in gewisser Zeit bloßgestellt hatte, indem er ihm die Möglichkeit, sein Wort zu finden, ausdrücklich schenkte. Die Prominenz des lacanschen ausdrucksstarken, strukturalistischen Korrelats der

¹⁴¹² ASSOUN (1980: 10) bezieht sich darauf als „erster Satellit“, um die Position zu nennen, die Nietzsche bei der freudschen Vorstellung hinsichtlich auf die gemeinsamen Affinität und Neigung zu dem frankfurter Autor verwendete.

Wunscherfüllung, lässt sich schwer besser erklären als mittels dieser Formel einer „Teleologie ohne *Télos*“.

Das Subjekt zwischen dem Wunsch und dem Gesetz

Nur war auch diese Formel nicht genügend präzise, bevor sie entfaltet wurde. Wir betonen, dass diese in einer Teleologie besteht, weil der *Télos* dort als „regulatives“ Objekt agiert, um uns auf kantianische Art auszudrücken; diese „Regelung“ hat aber nicht die Tendenz einer Normalisierung, sondern die Projektion ihrer eigenen Struktur zur Folge; das Objekt schlägt dabei den Wunsch durch, zu dem er strukturell neigt, und geht ihm in diesem Sinne ihm voraus. Deswegen haben wir beschlossen, den Unterschied zwischen dem primären und dem sekundären Prozess zu behalten. Jetzt könnten wir ihn endlich als den Bruch zwischen einer „unmittelbaren Teleologie“ des primären Prozesses entsprechend bestimmen – an die Wahrnehmungsidentität angepasst, und genau deswegen „frustriert“ –; während der sekundäre Prozess scheint, sich auf der Suche nach der Erfüllung des Wunsches zu „verirren“. Nicht aus diesem Grund hört er auf, zum Objekt zu neigen, und (nur) in diesem Sinne bleibt es uns weiterhin erlaubt, über *Télos* zu sprechen.

Die teleologische Auffassung des Wunsches antwortet auf ihr eigenes umherschweifendes Vorhandensein, indem der Wunsch seine Objekte schafft, um durch diese ein voriges Objekt zu erreichen, das er mit dem „selbst“ identifiziert und somit die Wunschstrecke schon im primären Prozess schließt. Die Gegenüberstellung mit dem derridaschen „*Différance*“ war hier unentbehrlich. Der sekundäre Prozess lässt sich unbedingt als „negativer“ Moment eines Rückkehrvorgangs erklären, dem Inhalt in *Negative Dialektik* von Adorno ähnelnd. Obwohl wir noch immer darauf beharren müssen, dass Freud diesen Vorgang nie für dialektisch hielt. Wobei sich die Identität für Adorno als Objekt des Gedanken¹⁴¹³ bezeichnen lässt, ist sie für Freud gerade das, worauf der Gedanke verzichtet hat; oder besser: der Gedanke hat sich in seinen Innenraum „verschoben“, da bei Freud nichts im Psychismus verschwinden kann, sondern nur sein Objekt ablenken. Sie (die verzichtete Identität) gibt ihm letztendlich seine Existenz. Andauernd ereignet sich eine Ablehnung des *Selbst-seins*, in der eine neue kompliziertere

¹⁴¹³ ADORNO (1975). Ähnlich wie Freud hält er die Nicht-Identität jedoch für den „Motor“ des Gedanken selbst.

Tendenz nach dem Vorbild von *Trauer und Melancholie* auftaucht. Bei Freud gestaltet diese den Begriff, den wir mit dem Wort „Subjektivität“ betonen müssen.

Das Subjekt verwirklicht das, woran es Mangel hat, indem es darauf verzichtet; und es erreicht dieses Ziel von Anfang an mittels einer Identifizierung mit dem verlorenen Objekt. Darum definiert Lacan jeden Wunschvorgang als metonymisch: eine *Verschiebung* von Ausdruck-Vorstellung, in der ich *mich*, einem äußerlichen Objekt zugewandt, befinde, das das zwischensubjektive freudsche Triebspiel nachbildet. Das Subjekt überlebt dann dank einer Verschiebung, indem es den Wunsch sich zu erreichen (Vollendung, die sich bei der Wunscherfüllungshalluzination, welche zum eigenen Tod führt, wo es keine „wirkliche“ Befriedigung der physiologischen Notwendigkeit gibt, ereignet) nachstellt, um es auf Objekte zu projizieren, mit denen das sekundäre „Ich“ umgeht. Der paradigmatische Fall ist der der Ernährung, wie wir gesehen haben (Kapitel 8), dasselbe gilt aber auch für die Erotik. Das Objekt des Wunsches muss dann als ein Partialobjekt verstanden werden, dessen Bedeutung von seiner Stellung in einer unermesslichen Struktur begrenzt ist. Der Wunsch befriedigt nichts; diese epistemologische Funktion entspricht allein der Struktur eines jeden so begriffenen Wunschobjekts. Man kann besser sagen: Die Erfüllung befriedigt. Sie ist aber nicht dialektisch, da das sich so geformte Subjekt nicht selbst wiederbegegnet. Dies ist eine unmögliche Tätigkeit für das Subjekt, die die philosophische Bedeutung des Todesthemas rechtfertigt, die Freud beim Umschreiben von Schopenhauer aussprach.

Idealismus, wenigstens als Risiko, auch in der Psychoanalyse: »Philosophie, auch die hegelsche, exponiert sich dem generellen Einwand, daß sie, indem sie zwangsläufig Begriffe zum Material habe, sich idealistisch vorentscheidet. Tatsächlich kann keine, selbst nicht der extreme Empirismus, die *facta bruta* an den Haaren herbeischleppen und präsentieren wie Fälle in der Anatomie oder Experimente in der Physik«¹⁴¹⁴. Daher schlägt Adorno als Lösung die „Entzauberung vom Begriff“ vor: »daß sie sich selbst zum Absoluten werde ... Nicht ist es an Philosophie, nach wissenschaftlichem Usus zu erschöpfen, die Phänomene auf ein Minimum von Sätzen zu reduzieren ... Vielmehr wie sie buchstäblich in das ihr Heterogene sich versenken, ohne es auf vorgefertigte Kategorien zu bringen ... Was Philosophie zur riskierten Anstrengung ihrer eigenen Unendlichkeit veranlaßt, ist die unverbürgte Erwartung, jedes Einzelne und Partikulare,

¹⁴¹⁴ ADORNO (1975: 23 der deutschen Version).

das sie enträtselt, stelle gleich der leibnizschen Monade jenes Ganze in sich vor, das als solches stets wieder ihr entgleitet, freilich nach prästablierter Disharmonie eher als Harmonie«¹⁴¹⁵. In diesem Disharmoniezustand taucht ein mit dem Sadistischen vergleichbares Subjekt auf, welches das Gegenstück zum harmonischen Subjekt ist, welches das Gesetz vorsieht.

Es ist gewöhnlich, die ärztliche Praxis als ein Subjektivitätsspiel zu beschreiben. In diesem Sinne gibt es ein „ethisches“ Subjekt, das der Psychoanalytiker ist. Die Frage darauf ist, ob er auch ein politisches Subjekt ist oder ob diese Rolle nur dem Patienten entspricht. Tatsächlich hat die analytische Aufgabe etwas des Aufklärungsprojekts, durch das zur Volljährigkeit geführt wird, und deswegen verliert die *Kritik* immer interessant. Wir sollten uns an die Bestimmung aus *Was ist Aufklärung?* erinnern. Die Aufgabe sei, dass der Mensch aufhört, gemäß den Diktaten von anderem zu denken. In diesem Sinne kann das Ich, das bei der Therapie spricht, auf sein politisches Streben nicht verzichten, das revolutionär – oder bürgerlich, wenn man es so vorzieht – ist.

Zuletzt: Woher nehmen wir diesen Anspruch, das „Ich“ ins authentische Subjekt-Substrat der analytischen Ausübung zu verwandeln? Das „Spiel“ eifert der unmöglichen Dialektik des Lehren-Lernens nach, welche seit Anfang der Philosophie bekannt ist. Freud klärt es in seiner *Die endliche und unendliche Analyse* (1937): Dort schließt er die Psychoanalyse inzwischen neben der Erziehung und der Regierung in die „unmöglichen Berufen“ ein. Der Psychoanalytiker benötigt außerdem „eine gewisse Überlegenheit“, »um auf den Patienten in gewissen analytischen Situationen als Vorbild, in anderen als Lehrer zu wirken«¹⁴¹⁶. Deswegen gilt die didaktische Analyse als das beste Modell; weil »die in der Eigenanalyse erhaltenen Anregungen mit deren Aufhören nicht zu Ende kommen, daß die Prozesse der Ichumarbeitung sich spontan beim Analysierten fortsetzen und alle weiteren Erfahrungen in dem neu erworbenen Sinn verwenden werden. Das geschieht auch wirklich, und soweit es geschieht, macht es den Analysierten tauglich zum Analytiker«¹⁴¹⁷. Soll man den Psychoanalytiker als den Über-Ich des Analysierten bzw. zumindest als sein extrapsychisches Korrelat verstehen? Anders: Welche Art von Beziehung kommt zwischen diesen zwei „Instanzen“ vor?

¹⁴¹⁵ *Op. cit.*, 23-25.

¹⁴¹⁶ 1937, *ATI*, GW 94.

¹⁴¹⁷ 1937, *ATI*, GW 95.

Das „Ding“ ist mit der Bestätigung verbunden, dass sich der Patient selbst wie ein Psychoanalytiker benimmt. Die Psychoanalyse hat sich in Selbstanalyse verwandelt. Der Patient hat bei der Therapie den *Pathos* seiner Wiederholung nicht verloren, aber er muss sich weiterhin auf eine kohärente Weise benehmen; dies darf er nicht vergessen. Gleichzeitig darf er es auch nicht stets vor Augen halten; sonst wäre das Ich ein „pathetisches“, von seiner eigenen Wiederholung geschliffenes Wesen. Dagegen strebt das freudianische Unternehmen eigentlich nach ihrer Herrschaft. »Der Weg, der von der Konstruktion des Analytikers ausgeht, sollte in der Erinnerung des Analysierten enden; er führt nicht immer so weit. Oft genug gelingt es nicht ... Anstatt dessen erreicht man bei ihm durch korrekte Ausführung der Analyse eine sichere Überzeugung von der Wahrheit der Konstruktion, die therapeutisch dasselbe leistet wie eine wiedergewonnene Erinnerung«¹⁴¹⁸.

Auf diese Weise wurde dem Patienten der Struktursinn überreicht, der seines Verständnisses des Ich-Historisierungs Komplexes. Unserer Meinung nach ist die Sprache zu einem Instrument geworden, das die Sequenz nachbildet, die das Ich fesselte und aus ihm einen Subjekt-Gefangenen machte, um es in einen Subjekt-Darsteller zu verwandeln, genauso wie der Protagonist, den Freud in seinem Artikel *Der Dichter und das Phantasieren* erläutert (Kapitel 9). »Man wird sich nicht zum Ziel setzen, alle menschlichen Eigenarten zugunsten einer schematischen Normalität abzuschleifen oder gar zu fordern, daß der „gründlich Analytierte“ keine Leidenschaften verspüren und keine inneren Konflikte entwickeln dürfe. Die Analyse soll die für die Ichfunktionen günstigsten psychologischen Bedingungen herstellen; damit wäre ihre Aufgabe erledigt«¹⁴¹⁹. Während der Trieb der Hauptbegriff der Metapsychologie war, ist dagegen das Ich der absolute Protagonist der psychoanalytischen Ausübung.

¹⁴¹⁸ 1937, *CP*, GW 52-3.

¹⁴¹⁹ 1937, *ATI*, GW 96.

Über die linguistische Betrachtung des Dings

Das "Konsensumbewusste"

Damit das Wort das Ding nennt, ist es notwendig die nietzscheanische Philosophie der Sprache zu assimilieren und sie zu einem Rätsel zu machen. Beispielsweise wissen wir, dass Deleuze in ihr das Projekt entdeckt, die referenzialistische Voraussetzung zu verjagen, und behauptet, dass bei Nietzsche „jedes Wort *meint*“, aber diese Formel vermag nicht das Wesentliche des „Rätselhaften“ zu verstehen. Wir hoffen, in unserer Arbeit, konkret in der Analyse der Konfrontation mit Stekel, wurde erklärt, dass die freudsche Formulierung eine sehr unterschiedliche Beziehung zur Bedeutung voraussetzt, wenn man sie mit der, die der Linguist Saussure damals einstellt, vergleicht. Nun ist das Wort früher wirkend als bedeutend; oder: Es verfügt über keine weitere Bedeutung, als seine eigene Auflösung vorzubereiten. Dies annulliert seine Beziehung mit dem Inhalt nicht komplett, macht es jedoch unhaltbar, um weiterhin über Korrespondenz zu sprechen. In diesem Sinne wird das Wort eigentlich interpretiert; diese Interpretation ist produktiv, erzeugend. Wenn die Interpretation in Worte gefasst wird, erzeugt sie neue Rätsel. Die ganze Realität wird so, durch den Verleih des Wortes (wieder: vom Anderen) erzeugt und zu einer Art der zwischensubjektiven Fiktion bestimmt.¹⁴²⁰ Somit wird das Wort als Rätsel zu einem „Befehl“, der sich durch die „Wirklichkeitsherstellung“ erfüllt. Von hier stammt die politische Wende, die die lacansche Ontologie stets betont.

Deswegen ist jedes Wort letztendlich eine Einladung bzw. ein Befehl, der sich einem Dritten geben lässt, damit er weiterhin Objektivität erzeugt; auf diese Weise ist jedes beliebige Objekt, oder Ergebnis eines Befehls, dabei ein Rätsel zu interpretieren, unter dem Vorbehalt, dass die Sprache, wenn man sie so versteht, als eine psychologische Trägheit der „Dingsherstellung“ zu verstehen ist: als eine Wirklichkeit, die „Wirklichkeit“ erzeugt. Die Vergegenständlichung des Objekts ist eine Frage der Gewohnheit. Und diese Gewohnheit ist es, die irrtümlich „Wissen“ genannt wird – das Wissen der „Gelehrten“, mit dem Nietzsche polemisiert. Jedes Wort möchte erstmals

¹⁴²⁰ Dies haben wir als „Psychologisierung der Realität“ erwähnt (Kapitel 6).

gehört werden, seine Wiederholung verbergen oder sich umwandeln, um dieser zu entweichen. Laut der freudschen Metapsychologie führt es jedoch zu seiner Wiederholung, die Nietzsche als ewige Wiederkehr des Gleichen vorstreckt: Die Anknüpfung, in der alle Aktionen als Wiederholungen errichtet werden. Auf diese Weise haben wir vermutlich erwiesen, dass Freud bei seiner Praxis ein Wissen um die unterschiedlichen „Instanzen“ gestaltete, die das eigene Wissen erzeugt. Und umgekehrt: Diese Instanzen sind für die Erlangung dieses Wissens, das als „sein“ spezifisches Wissen, seine „Mission“ oder seine „Grundsache“ betrachtet werden soll, geeignet.

All diese sind Bedeutungen des „Dings“. Freud baut ein Wissen und eine Einrichtung um ein unbestimmtes Objekt auf, so stellt er es paradigmatisch als Ding dar. Jedoch ist es Lacan, der diese Zustand scharfsinniger wahrzunehmen vermag und er daraus die Notwendigkeit schließt, weiterhin das „Ding“ zu studieren. Die lacansche Gleichstellung des Unbewussten mit einer Sprache ist jedoch aus einem Grund gefährlich: Sie verweist uns auf diese Sprache, von der Linguisten sprechen, die auf eine Art „überraionalen“ Konsens gegründet wurde. Wir haben uns gefragt, ob eine solche Stellung nicht zu einer Teufelskreisförmigkeit führt, indem diese Konsensbegegnung zur Universalitätsgarantie eines Gesetzes wird, welches die Universalität schon als Voraussetzung hatte. Erneut taucht das Politische aus der Basis dieser Konstantensuche auf, die sich durch linguistische Forschungen bezeugen lässt (Deleuze), die der Tatsache, dass die Sprachkomposition wesentlich heterogen ist, widersprechen. Ist es dann diese Rolle, die das Andere bei Lacan spielt (die Homogenisierung)? Würde damit etwas anderes erreicht werden, als den naiven Moment der Dialektik zu wiederholen?

Wir glauben, dass die linguistische Bedingung des Unbewussten das Subjekt zur seiner Entäußerung verurteilt, sei es mittels des „Wortverleihs“ (nach uns, einer Anregung von Assoun folgend) oder mittels seiner Abstammung vom Anderem (Lacan) bzw. der Einrichtungen (nach Foucault, besonders in seiner deleuzeschen Interpretation). Andererseits kann für Freud nur der Gedanke danach streben, das Andere der Darstellung zu sein (Kapiteln 3 und 6). Seine Bedeutung lässt sich im Versuch, ein Subjekt zu gründen, welches der Wiederholung, die es zum Scherbengericht des Gesetzes des Anderen führt, beobachten; oder mit einfachen Worten: Wo es sich entäußert. Die Auffassung eines Gedankens ohne Bilder ist nur eine irreführende Idee revolutionärer und aufgeklärter Herkunft, genau wie das sadistische Subjekt.

Allerdings eine sehr aktuelle. In seinem Werk *Nietzsche und die Philosophie* schlug Gilles Deleuze eine Auffassung der Sprache vor, die den darstellbaren, oder besser gesagt, den „signifikanten“, Standpunkt verließ, um die Notwendigkeit einzuklagen, sie „aus einer produktiven Perspektive“ anzugehen und sie „mit einer Tätigkeitsform zu verbinden, die ihr eigen und innewohnend ist“¹⁴²¹:

Nehmen wir nun ein anderes Beispiel, das der Linguistik: Die Sprache wird normalerweise aus der Perspektive des Zuhörenden beurteilt. Nietzsche denkt an eine andere, an eine aktive Filologie ... Nietzsches aktive Filologie hat nur ein Prinzip: ein Wort möchte nur insofern etwas ausdrücken wie derjenige, der es ausspricht, etwas möchte. Und eine einzige Regel: Worte wie eine echte Aktion zu behandeln, sich in die Perspektive des Sprechenden zu versetzen.¹⁴²²

Galván bemerkt hier eine „pragmatische Wende“ der Philosophie dieses Autors. Uns scheint, als ob dieselbe Evolution schon im Werk von Freud vorgekommen sei. Entlang unserer Arbeit haben wir häufig über ein progressives „Desinteresse“, oder eher über einen „Verlust des Interesses“ an der Sprache gesprochen, der durch die Übertragungswirkung jene tatsächliche Verkörperung des Unbewussten ersetzt hat. Diese „Wende“ stellt sich der homogenisierenden Tendenz der Linguistik direkt gegenüber, welche von der Forderung einer „pluralistischen Sprachauffassung, die aus dem pragmatischen Gebrauchskontext entspringt“ konfrontiert wird, und zwar in einem Sinn, der der pragmatischen Wende der post-austinschen Sprachphilosophie ähnelt, und die Ersetzung einer „produktivistischen“ Grundlage durch einen Begriff des „Sinnes“, der sich selbst verwischt und durch den Begriff des „Gebrauchs“ vertreten wird, entscheidend beeinflusst¹⁴²³.

Weder bedeutet noch übersetzt das Wort, sondern *wirkt* es. Nutzen wir dabei die Sprache Austins, der jene Ausdrücke, deren Funktion nicht darin besteht, eine

¹⁴²¹ GALVAN RODRIGUEZ (2007: 410).

¹⁴²² DELEUZE (1962: 8 der französischen Version). »Soit un autre exemple, celui de la linguistique : on a l'habitude de juger du langage du point de vue de celui qui entend. Nietzsche rêve d'une autre philologie, d'une philologie active ... La philologie active de Nietzsche n'a qu'un principe : un mot ne veut dire quelque chose que dans la mesure où celui qui le dit *veut* quelque chose en le disant. Et une seule règle : traiter la parole comme une activité réelle, se mettre au point de vue de celui qui parle«.

¹⁴²³ *Op. cit.*, 415.

Information zu übertragen, sondern sie auszuführen, „performative“ Sprachakte nannte. Als klassisches Beispiel gilt jede beliebige Art von Zeremonie, wie die Taufe oder die Hochzeit, wo das Wort als Befehl, der die Wirklichkeit umbildet, funktioniert. „Das neue, vom Performativen geöffnete Feld fechtet die referentialistische Bedeutungstheorie an“. „Das Performative“ nimmt für sich einen Gründungsplatz in jeder Sprachauffassung in Anspruch: Letzten Endes sei jede Sprache nicht mehr als Zusammensetzung der konkreten „Sprachakte“, die die Fähigkeit haben, sich in einem konkreten Kommunikationsraum zu erzeugen, zu öffnen oder zu entwickeln. Deshalb wird die Sprache aus der Perspektive der Pragmatik unauflösbar pluralisch: »eine heterogene und unreine Gesamtheit von konkreten Spracheinzigartigkeiten, die sich von ihren pragmatischen Gebrauchskontexten nie trennen und deren vorausgesetzten Einheit und Identität widerlegen«¹⁴²⁴.

Das Wort „performativ“ ist ein Anglizismus, der aus dem Verb „to perform“ stammt. Benutzt man es im typischen Kontext des Kinos und Theaters, wo es (eine Figur) „darstellen“ oder „spielen“ bedeutet. Durch seine auszeichnende Transitivität ist es sowohl als „wirken“ als auch als „verwirklichen“, „durchführen“, „auslösen“ oder „ablaufen“ ins Deutsch übersetzbar. Das sind einige der definierenden Bedeutungen, die wir dem Wort „erfüllen“ (beim freudschem Begriff der Wunscherfüllung) zugeschrieben haben¹⁴²⁵. Tatsächlich übersetzten die ersten spanischen Fassungen von *How to do things with words* „to perform“ als „erfüllen“ (realizar) und „performativ“ als erfüllend (realizativo)¹⁴²⁶. In diesem Sinne hatte das freudsche „Performative“ von Anfang an „die referentialistische Bedeutungstheorie“ angefochten, genauso wie sich Galván auf Austin und Deleuze bezieht¹⁴²⁷. Nach uns gelten diese Aussagen auch bei der freudschen Sprachauffassung. Aber diese neue Perspektive borgt eine bestimmte Gefahr: »Man bedarf nur einer feinen Umbildung des Sprachenbegriffs: Als ein informativer Kode (d. h. von einer semantischen Perspektive aus), wird er endlich wie eine zwischensubjektive und kommunikative Aktion erfasst. Die performativen Aussagen und ihre entsprechende

¹⁴²⁴ *Op. cit.*, 414.

¹⁴²⁵ *Supra*, Kap. 5. Die Übersetzungen stammen von: *Diccionario Collins Español-Inglés, Inglés-Español / Collins Dictionary Spanish-English, English-Spanish*, ed. Grijalbo & HarperCollins Publishers, Barcelona / New York, 2002.

¹⁴²⁶ AUSTIN (1962).

¹⁴²⁷ GALVAN RODRIGUEZ (2007: 417).

pragmatische Dimension werden von nun an mittels einer Zwischensubjektivität-Vorstruktur erklärt¹⁴²⁸. Darin ist das Gründungsmerkmal der pragmatischen Sprachenauffassung wieder zu beanspruchen, jedoch sieht man dann von der innewohnenden Pluralität ab. Deleuze übte auch diese Kritik an Benveniste, einem der „Stiftungsautoren“ der lacanschen Linguistik, aus¹⁴²⁹. Außerdem fügt Galván hinzu, die außerordentliche Bedeutsamkeit, die Austin der grammatikalischen Ichform gewährt, beweise wie „die pragmatische Dimension“ von den außersprachlichen Umständen, und zwar von der Subjekturteilkraft und Intentionalität, ersetzt wird.

Beide Merkmale begegnen sich par excellence in der habermaschen Revision der gegenwärtigen linguistischen Wende. Er versucht eine Art von „Transzendentalpragmatik“ auszuarbeiten, die auf dem „unerbittlichen Charakter eines allgemeinen Gründungslogos“¹⁴³⁰ reagieren soll. So wird das Pragmatische als eine Gesamtheit von Regeln oder „formalen Bedingungen“, die eine gewisse Gründungsbasis darstellen, verstanden, insofern sie als Bedingung jedes Kommunikationsakts gelten. Schon im Kapitel 3 wurde betrachtet, wie diese Auffassung endlich zur Bewertung der *Konvention* als Grundlage des *Konsens* führt, wo sich eine Art Teufelskreis ereignet. Habermas (zusammen mit Apel) hat zwischen dem Faktischen der Sprache und ihrer Idealität unterschieden. Indem er auf der Suche des „idealen Konsens“ einen zweideutigen und verworrenen Begriff erzeugt. Wegen seiner Universalitätsnotwendigkeit, die sich auf die kantianische regulative Idee stützt, ist er nicht fähig, über die Sprache selbst zu sprechen, von der er abgesehen hatte: Diese Idee sei nicht ausreichend, sondern könnte nur als „argumentative Verwendung der Sprache“¹⁴³¹ betrachtet werden. Kurz gesagt sei der Konsens eigentlich keine Sprachbedingung, auch wenn die Universalitätsforderung der Sprache versucht, durch ihn eine Grundlage zu bekommen, die einer vorgesetzten Universalität nicht eigen ist.

»Der Konsens trennt die Philosophie nicht vom Gedankenbild, das mit seiner Repräsentation eng verbunden ist: Die konsensuale ist immer noch eine dogmatische und

¹⁴²⁸ *Op. cit.*, 419.

¹⁴²⁹ *Op. cit.*, 419.

¹⁴³⁰ *Op. cit.*, 422.

¹⁴³¹ *Op. cit.*, 424.

orthodoxe Idee, die das Wiedererkennen zu ihrem Modell macht«¹⁴³². Parallel haben wir die schwere Folge angekündigt, die Gadamer erleidet, als er sich als dazu „verpflichtet“ erweist, das „Subjekt“, auf das er von Anfang an verzichtet hatte, fortlaufend zu erwähnen. Dabei ist die Strebung nach einer einzigen und universellen Sprache nur der Abglanz einer normalisierten Sprachauffassung, die nur als Ausdruck eines Bevollmächtigungsunternehmens ihre geschichtliche Bedeutung erhält: Nämlich die des Ausdrucks einer *einzigartigen* und *identischen* Auffassung der eigenen Sprache, in der der Romantische die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft erkennt. Dies gilt auch für die Wahrheitstheorie: Die Macht geht dem Konsens voraus. Findet nicht hier der Augenblick seiner Wahrheit statt? Eine gefährliche These, denn „es gibt kein Wahrheitsmodell, welches nicht mit einer Art von Macht verbunden ist“¹⁴³³.

Performativität der Wunscherfüllung

Zarathustra erschreckt sich vor seiner eigenen Frage: „Wer lehrte ihn [den Willen] das Wollen?“¹⁴³⁴ Ging es denn nicht um eine Grundlage, die der Zukunft entgegenkommt? Haben wir nicht gesagt, hier liege des Übermenschen tiefe Bedeutung? Jedoch hält die Zweideutigkeit selbst in der freudschen Fragestellung an. Die Frage, ob es ein vorheriges Grundlagenjenseits gibt, in das die Wörter nicht eintreten dürfen, bleibt unbeantwortet. Nur die Willenstruktur ist zugänglich, und sogar dies nur bei der Projektion der Idee, d. h. durch die Verlängerung des Ich-Wegs. Von hier an ist es erlaubt, das Psychische als Einheit, sogar immanent, zu betrachten. Noch davor äußern wir uns über einen Willen, der sich zugleich in unterschiedliche, vielfältige Willen, sowohl zur (Selbst)-Wiederholung als auch zur Konflikt, Kampf, Auseinandersetzung oder Todestrieb, aufteilt. Das „Ding“ soll entstehen, damit das Leben stattfindet. Hier wird mit dem Ding das Ich als eine versachliche Institution gemeint. Die freudsche Verschwörung ergibt für uns keinen weiteren Sinn, als den, die Gelegenheit zu erreichen, endlich das Ich als Gründungsobjekt der Psychoanalyse zu formulieren.

¹⁴³² *Op. cit.*, 427.

¹⁴³³ DELEUZE (1986: 46 der französischen Version); zit. GALVAN RODRIGUEZ (2007: 426). »Il n'y a pas de relation ... de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir«.

¹⁴³⁴ NIETZSCHE (1883: 181).

Diese Formulierung des Subjekts an sich bringt uns auf die Entdeckung seiner Entfremdung. Die These von Nietzsche kommt in Erinnerung: Anderer(-e) spricht (sprechen) durch ihn, und seine Worte sind alle geliehen. Infolgedessen ist die Ursache des Subjekts das, was ihn zwingt, mit seinem Subjektivitätsmangel umzugehen. Der Hauptcharakter des Ichs befindet sich weder in seiner vermutlichen epistemologischen Oberhoheit noch in seiner chronologischen Entwicklung. Nur eine solche Ontologie kann in der Nähe der Ästhetik dem Ich helfen, den Protagonismus der freudianischen Erzählung für sich zu beanspruchen.

Dazu ist es unbedingt notwendig, die Bedingungen der Analyse zu beachten. Erst dadurch kann diese Zweideutigkeit gerecht geurteilt werden, und wir können daraus schließen, sie gerecht als die Folge der außerordentlich kohärenten Anwendung der Hauptmetapher der Eroberung betrachten. In *Konstruktionen in der Analyse* (1937) unterscheidet Freud drei Punkte in der Schwierigkeit der analytischen Ausübung verglichen mit der des Archäologen: i) Einerseits, hält Freud für fraglich, dass die psychischen Phänomene völlig verschwinden können; dafür sollten sie als „Strukturen“ (ähnlich wie von uns im Kapitel 6 beschrieben) beobachtet werden. Dadurch gewinnt die analytische Deutung ihre Erfolgsgelegenheit (die in der Logik des Treffer-Irrtums bestimmt wird) im Vergleich mit der archäologischen, die größere Ungewissheit annehmen soll; ii) Dagegen sind die psychischen Zustände „unvergleichbar komplizierter“ als die Elemente, mit denen sich Archäologen beschäftigen, von denen manche besonders eigenartig wirken, da, iii) „dessen intime Struktur [der psychischen Objekte] noch so viel Geheimnisvolles verbirgt“¹⁴³⁵. Der Text kennzeichnet die wesentliche Aufgabe des Forschers, womit sich der Metapsychologe von dem Psychoanalytiker unterscheiden lässt. Hier verleiht die Metapsychologie der Analyse ihre unentbehrlichen Dienst: Es ist wesentlich, ein Jenseits, nach dessen Eroberung man strebt, in Betracht zu ziehen. In Beziehung darauf wären die nächsten erreichbaren Eroberungen mit dem Schiff vergleichbar, dem der Forscher die Möglichkeit, sich auf den Weg zu machen verdankt. Die Konstruktionen bei der ärztlichen Praxis haben eine metapsychologische Funktion: Als Wiederaufbau des vorigen Zerlegten stellen sie die Wahrheit des Dings wieder auf, die sich durch ihre Struktur zeigt, nämlich durch ihr Funktionieren bzw. ihr Beispiel.

¹⁴³⁵ 1937, CP, GW 47.

„Das Ding“ funktioniert durch Konstruktionen, von denen das Wort lediglich ein Rest ist, mit dem der Analytiker handelt. Das privilegierte Statut des Wortes leistet dem Analytiker jetzt seinen Dienst, da sich beim Wort, wenn man auf das, „was durch die Übertragung an solchen Wiederholungen [des Patienten] aufgezeigt wird“¹⁴³⁶ Rücksicht nimmt, die Rekonstruktion ereignet. Das Wort funktioniert als Bindung, in der das Unbewusste (das, wie gesagt, zeitlos ist) temporalisiert wird: »Und nun kommt unser Vergleich der beiden Arbeiten auch zu seinem Ende, denn der Hauptunterschied der beiden liegt darin, daß für die Archäologie die Rekonstruktion das Ziel und das Ende der Bemühung ist, für die Analyse aber ist die Konstruktion nur eine Vorarbeit«¹⁴³⁷.

Von der zweiten Hälfte unserer Arbeit an, haben wir häufig die Beobachtung ausgedrückt, dass sich Freud nicht mehr progressiv ums Wort kümmert und dagegen der entsprechenden Wiederholung seine Aufmerksamkeit schenkt. Die freudsche Entdeckung ist hierbei eigentlich damit verbunden, dass die Wechselwirkung mit dem Patienten nicht in Signifikat-Wirkungen des Wortes stattfindet, sondern in einem Wort, das eigentlich ein „Ding“ und daher Wirkung und Wirkungstäter zugleich ist. Alles, was für eine Wirkung gehalten werden kann, setzt sich nach ihm durch. Sein Standpunkt bleibt, von der sich wiederholenden Auffassung aus dem Text über *Die Aphasien* an, unverändert. Das „kahle Gestein“ ist bei der Deutung nichts anderes als das sich wiederholende *Agieren* des Patienten: »Ist die Konstruktion falsch, so ändert sich nichts beim Patienten; wenn sie aber richtig ist oder eine Annäherung an die Wahrheit bringt, so reagiert er auf sie mit einer unverkennbaren Verschlimmerung seiner Symptome und seines Allgemeinbefindens«¹⁴³⁸. „Ja“ und „Nein“ sind dabei, im Gegensatz zu dem Problem, in dem der Epistemologe so viele Schwierigkeiten auffindet, gleichgültig. Die Ablehnung oder die Annahme sind nicht sprachlich: Es gibt weder eine „Bestätigung“ noch eine „Widerlegung“ von „Meinungen“; das Ding drückt sich selbst beim Wirkungserzeugen aus.

Jede Einheitsvoraussetzung muss bei der Formel des aprioristischen Postulats verharren. Zuvor erwähnten wir die freudsche Grundlage des veränderlichen Wesens, das

¹⁴³⁶ *Op. cit.*, GW 46.

¹⁴³⁷ *Op. cit.*, GW 47.

¹⁴³⁸ *Op. cit.*, GW 52.

Deleuze auf der Linguistik Labovs basiert¹⁴³⁹, der die Absicht umkehrt, die mit der kantianischen Frage verbunden ist: Warum gibt es in der Sprache eigentlich kein Objekt jenseits der aprioristischen Auferlegungen der Linguistik? Anders: Warum bleibt der Linguist auf der Suche nach Konstanten, wenn jedes Objekt nur die Projektion eines „a priori“ ist? »Das Sprachmodell, dank dem die Sprache als Lehrobjekt wird, lässt sich mit dem politischen Modell, dank dem die Sprache selbst homogenisiert, zentralisiert und standardisiert wird, vergleichen; Macht-, Haupt- und beherrschende Sprache«¹⁴⁴⁰. Das Unbewusste geht so das Risiko ein, die Struktur zu werden, die vom Anderen der politischen Aktivität, dem Statthalter oder dem Tyrann, geregelt wird.

So erfasst befindet sich die Sprache zwar im sozialen Feld, aber erst von Lacan an ist das kartesische Cogito nur als soziales und symbolisches Subjekt zu verstehen, d. h. das Subjekt gegenüber dem Imaginären. Das Politische spricht hier vom pluralistischen Merkmal seiner Faktizität, für das jede Homogenität nur eine Vorderseite ist. Die Pragmatik, als das Faktische der sozialen Szene begriffen, lässt sich mit dem wiederholenden Statut der freudschen Sprachenauffassung verbinden. Die Sprache wiederholt. Die Wiederholung erzeugt Mehrheiten. Jede Homogenität ist eine Auferlegung des epistemischen Subjekts, das die Rolle einer politischen Instanz spielt. Das lacansche Faktische antwortet auf eine Verschiebung im Augenblick des Sprechens, in dem sich die Bindung zwischen dem symbolischen Ich und seinem Spiegelbild ereignet. Von hier an ist die lacansche Aufgabe als der Befreiungsversuch des Bildes zu verstehen. Nun fragen wir uns, ob dies die „Befreiung von der Mehrheit“ bedeutet, wie Deleuze es kritisiert hat.

Die Mehrheit ist jedoch keine attributive Vorbedingung des Imaginären, denn sie gehört zugleich zum Symbolischen, welches sogar fähig ist, diese zu „verstehen“, was fürs lediglich repräsentierende Gebiet der Vorstellungskraft vollkommen unmöglich ist. Es ist wahr, dass die lacansche Auffassung zur Betrachtung der Strukturen, die um einen (nicht-Spiegel)-Anderen herum verknotet sind, neigt. So erfüllt sich die Funktion des Diskurses (des Unbewussten) als Ursache-Subjekts. Von nun an verweist jede „Politik“

¹⁴³⁹ GALVAN RODRIGUEZ (2007: 432).

¹⁴⁴⁰ DELEUZE & GUATTARI (1980: 127-8 der französischen Version); zit. nach GALVAN RODRIGUEZ (2007: 435). »Mais le modèle scientifique par lequel la langue devient objet d'étude ne fait qu'un avec un modèle politique par lequel la langue est pour son compte homogénéisée, centralisée, standardisée, langue de pouvoir, majeure ou dominante«.

auf eine epistemische Ausarbeitung, die immer auf der Wunsch- oder Begierdenskette des verschobenen Subjekts gegründet wird: Des Subjekts der Wissenschaft, das dank der *Methode* (imaginär) darauf verzichtet hat, sich zu zeigen. So wird das lacansche Subjekt zu der Anwesenheit eines unmöglichen Ichs (je), das sich dem Dienst des Anderen (Methode, Wunsch-Begierde, Gesetz) ganz und voll gewidmet hat. Lacan interpretiert den freudschen Begriff des Ichs als Gerät des Lustprinzips neben seiner Grenze mit der Wirklichkeit, wo sie als Tod-(Drohung) verstanden wird. Auf diese Weise sei das kartesianische Cogito jenes, das durch die Sachlichkeit des eigenen Diskurses schwach wird.

Die faktisch-pragmatische Perspektive findet ihre Wahrheit nur als eine Revision der Subjektstheorie. Dieser Umstand gilt unserer Meinung nach jenseits der „therapeutischen“ Grenzen der Psychoanalyse. Eine der Grundabsichten unserer Arbeit war es zu zeigen, wie sich die Auseinandersetzung zwischen Subjekt und Sprache jenseits der Überlegung über die Sprachlichkeit des Dings verbreitet. Diese erscheint immer wieder dort, wo sich eine (manchmal elidierte) Erwähnung des Subjektiven und der Subjektivität ereignet, besonders dort, wo das Subjekt spricht, um „ich“ zu sagen und sich damit zum *Erkenntnis*subjekt zu erklären.

»Das, was die Aussage bestimmt, ist laut Deleuze die das Verhältnis zu „etwas Anderem“, das nicht unbedingt zur linguistischen Ordnung gehört«¹⁴⁴¹: »Dieses „etwas Andere“ kann eine Aussage sein ... Letztlich ist es aber unbedingt etwas anderes als die Äußerung: Es sei eigentlich ein Außen [Dehors]«¹⁴⁴². Das heißt, dass die Sprache durch ihren „äußeren“ Hinweis bestimmt wird, vorausgesetzt, dass die Sprache „über etwas“ spricht. Aber Deleuze spricht hier nicht von der referenziellen Funktion der Sprache. Ganz im Gegenteil habe Jede Sprache ein Subjekt. Wir berühren hier die lacansche Diskurstheorie. Das „Außen“ bezieht sich aufs „institutionelle und nicht diskursive Gebiet“, das die Sprache gründet und beeinflusst, denn »jede Institution erzeugt Diskurse und umgekehrt: Die diskursiven Aussagen finden erst in den Institutionen ihren bestimmten Platz«¹⁴⁴³. So unterschied beispielsweise Foucault zwischen „diskursiven

¹⁴⁴¹ GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 439-40).

¹⁴⁴² DELEUZE (1986: 21 der französischen Version), zit. GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 440). »Cet « autre chose » peut être un énoncé, en quel cas l'énoncé se répète ouvertement. Mais, à la limite, il est nécessairement autre chose qu'un énoncé : c'est un Dehors«.

¹⁴⁴³ GALVÁN RODRÍGUEZ (2007: 440).

Gestaltungen“, die den Aussagen entsprechen, und den „nicht diskursiven Gestaltungen“, die aus Institutionen und Praktiken bestehen. Auf diese Weise seien besonders die psychoanalytische Praxis und ihre Institutionen wirkende Bedingungen ihrer theoretischen Aussagen.

Manche wollten hier eine Kritik an der psychoanalytische Wahrheit ausüben. Dies kann jedoch nicht die richtige Lektüre sein, nachdem Lacan bestätigte, dass das Unbewusste nicht vor Freud existierte, und es außerdem als „Ding der Psychoanalytiker“ übersetzte. Deshalb haben wir uns die Forderung der Nachbarschaft der Psychoanalyse und einer hermeneutischen Ontologie angeeignet, die im Begriff der Faktizität den Grund für die gegenseitige Zugehörigkeit des Theoretischen und des Praktischen findet. Wo die Kenntnis „erlebt“ wird, begegnet man der epistemischen Forderung der Psychoanalyse.

Hinsichtlich des foucaultschen Begriffs des *Wissens* sagt Lacan, es sei ein Wissen, das das Subjekt *wissen soll*. Dies ist ein Merkmal des psychoanalytischen Aufwerfens, nicht nur in der Klinik: Es setzt ein Subjekt voraus, „das weiß“. Dieses Wissen ist aber nicht vom Inhalt seiner Aussagen (saussuresche Signifikatsauffassung), sondern von seiner Position in der Kette bedingt, und zwar von einem bestimmten Objekt oder „Ding“, zu dem die Signifikantenkette tendiert. Dieses Ding muss man als das authentische freudianische „Dehors“ betrachten: Das, wozu das Sprechen von Psychoanalytiker und Patient neigen. Es gibt keinen Konsens, es gibt nur Wissen, „Subjekt, das wissen soll“, Subjekt der Sprache und sein Außen, das paradoxe Objekt-Subjekt, das sich selbst durch seine Wiedererkennung tendenziell begegnet. Deswegen ist die linguistische Kette auch immer eine Wunsch/Begierde- (da sie zum Objekt neigt) und epistemische Kette (indem sie im Wiedersehen des Objekts Wahrheit erzeugt).

Aber das Wissensgebiet wird dank dem Durchqueren seiner formlosen Grundlage in der Machtsphäre „entformalisiert“. Die Macht ist zuletzt die atomistische Bedingung eines jeden Diskurses. Die Macht ist mit dem (für Lacan: imaginären) Leichencharakter des Wiederholungszwangs verbunden. Die Macht ist Macht, weil sie aus einem zwanghaften Eigensinn besteht, das im Äußeren nur andere konfliktive, kämpfende und vernichtende Eigensinne erkennt. Deswegen ist die Macht aggressiv und Bedingung an sich jener Aggressivität, die bei Lacan und Freud das Subjekt gründet. Die deleuzesche Kritik betont, diese Macht werde innerhalb von Dispositiven weiterhin als eine Mikrophysik ausgeübt. Dabei finden Kraftbeziehungen als „Schichten“ statt, die

eigenartige Strukturen bilden. Von nun an darf man nur vom „Wissen“ sprechen. Als Folge gebe es nach Deleuze, im Unterschied zur Klärung der freudschen Topik, keine Vorgänge. Dagegen ist „das Diagramm instabil, hektisch, wechselnd“¹⁴⁴⁴. In den Kapiteln 6 und 9 versuchten wir genügend Elemente anzubieten, um die innere Bindung zwischen dieser Machtauffassung und dem freudschen Begriff des „psychischen Apparats“ zu deuten.

Das Ich sei eine „Instanz“, zu verstehen als ein Versuch, das Dezentralisierte zu zentralisieren. In diesem Sinne wird das Ich ein politisches Subjekt, sogar Tyrann (wenigstens fordert er es: als „Herr seines Hauses“ zu werden). Es wird in der Auseinandersetzung vor sich selbst und vor der Wirklichkeit durch den Trieb seiner eigenen Wiederholung, seiner eigenen wiederholenden Anordnung, gegründet. Dadurch wird die Wirklichkeit als etwas „Wiedererkanntes“ bekannt, d. h. als etwas Zugeeignetes und deshalb Erobertes. Nachdem es jedoch keine andere Möglichkeit gibt, als in einem dauernden „wiederholenden“¹⁴⁴⁵ „Sich-gegenüber“ zu existieren, wird das Ich im Mittelpunkt einer dyadischen und folgenderweise epistemischen Beziehung errichtet. Das Ich ist immer ein erkennendes Ich; es errichtet die Wirklichkeit als Feld, in dem es (Erkenntnis)-Objekte gibt. Nach Foucault sei jedes Bilden zugleich Ausschließen. Diese epistemische Operation ist seiner eigenen ontologischen Gestaltung offenbar innewohnend: Das Ich wird mittels dieser Gegenüberstellung, der Erkenntnisbeziehung gebunden, „wer es ist“.

In den letzten Passagen unserer Arbeit haben wir uns darum bemüht, zu zeigen, dass sich diese Erkenntnis als eine Wiederholungstat betrachten lässt. Das Ich kann hinsichtlich auf sich selbst nichts entscheiden. Erst aus dieser Grundlage taucht der dringende Charakter der Wirklichkeit und der entsprechende Neutralitätsschein des Objekts auf.

¹⁴⁴⁴ DELEUZE (1986: 90-1 der französischen Version).

¹⁴⁴⁵ Dies ist bei Lacan die Spur des Imaginären.

Über die freudschen Bestimmungen des Dings und Schlussfolgerung dieser Arbeit

Das Wort und das Ding an sich

Es ist Verdienst von Assoun (von seiner beharrlichen Erinnerung des Du Bois-Reymonds „Ignorabimus!“), die epistemologische Problematik des freudschen Unbewussten als ein „Jenseits des Erkennbaren“ zu bestimmen, das eigentlich durch eine nicht epistemologische Operation erkannt wird. Deswegen taucht das Problem der epistemologischen Bestimmung vom Unbewussten entlang unserer Lektüre von Freud auf, die uns dazu zwingt, uns in den Worten einer gewissen Zweideutigkeit zu positionieren: Die beidseitige, prozessuale und sachliche, Natur vom freudschen Unbewussten impliziert, dass wir es in einem „Zwischen-Zwei“ platzieren, das, wie schon gesagt, das Darlehen des Wortes braucht (Kapitel 1).

Gibt es ein einziges Wort im Bezug aufs Unbewusste? Die Bestimmung des Unbewussten als „Ding“ erlaubt den Vergleich mit dem kantianischen „Ding an sich“. Von hier an wird es in ein definitiv unerkennbares Jenseits gestellt. Deshalb sollten wir die freudsche Operation durchs Wort „Eroberung“ bestimmen (Kapitel 1). Die freudsche Metapher verräumt das Unbewusste und erreicht so, von ihm als „Terrain“, das man für die Wissenschaft gewonnen hat, sprechen zu können. Die psychoanalytische Erkenntnis sei eine „Ausgabe“, ein „Geschenk“, das ihr Autor der Öffentlichkeit anbietet. Hierin liegt für Freud die Bedeutung des Wissenschaftlichkeits-Statuts der Psychoanalyse: Laut Freud dürfe die Wissenschaft schon von dem „Ding“ sprechen. Die freudsche Forschung ist eher eine Legitimations- als eine Erkenntnisoperation.

Diese Eroberung lässt sich als Verführung verstehen: Deswegen sei das Objekt „Ding“ und außerdem sexuell. Das heißt: Das hat nicht damit zu tun, dass Freud das Ding wohl sexualisierte, sondern damit, dass das „Ding“ hier das, worüber man spricht und somit definitorisch mit dem Sexuellen verbunden ist. Das Ding selbst äußert sich vor der erneuten Überraschung Freuds, dessen Blindheit ans platonische Höhlengleichnis erinnert. Somit bewegt sich Freud kontinuierlich inmitten dieser dauernden Blindheit, in der das Schwarze der Netzhaut das Ziel darstellt, leeren Raum, den die Metapsychologie

nicht zu füllen, sondern lediglich in Form eines Wiederaufbaus, der den unbekanntem Zustand durch einen wahrnehmbaren ersetzt und das aufklärende Verhältnis zwischen dem Verborgenen und dem Geäußerten analysiert, zu gestalten vermag. Deswegen haben wir die Metapsychologie mit einem Heft, als „Werkstoff“ auf dem Skizzen geschrieben werden, verglichen. In gewisser Art hätte auch das Bild des Spiegels gelten können, jedoch ist die Metapsychologie etwas größeres als der Spiegelabglanz des Dings; sie verwickelt die hermeneutische Anstrengung des Analytikers, um die Beziehungen zu begründen, durch die sich das Ding selbst endlich beobachten lässt.

Eine solche Ausarbeitung der Geschichte des Dings würde keinen Sinn ergeben, ohne diese Subjektivität, die von Freud, davor zu beachten. Nicht nur erlebt Freud sie, sondern entdeckt er sich als der von ihr geforderte dazu Bestimmte, ihr Rätsel zu lösen. Deswegen ist das Unbewusste eine „Entdeckung“, die ähnlich wie die Entdeckung Amerikas aussieht (Freud selbst äußert diese Analogie in Unterhaltung mit Jung): Das Ding „war schon da“. Es ginge nur darum, dass das „Es“, das sich im wissenschaftlichen Diskurs mit dem *eigenen* Wort erhebt, unaussprechbar, aber oft schon „gewusst“ ist (in einem gemeinen, latenten Sinn: das foucaultsche „Episteme“ oder „tiefe Wissen“). Das „Unbewusste“ ist nur das Wort, mit dem Freud „zum ersten Mal“ das Ding bezeichnete.

An dieser Stelle wollen wir eine Frage stellen: Wenn das Unbewusste die Legitimität seines Diskurses auf einer (räumlichen) Metapher basiert, soll man dann das Unbewusste selbst als eine Metapher betrachten? Dafür müssen wir zuerst verstehen, was mit dieser Metapher gemeint wird. Die räumliche Metapher verkörpert selbst eine bestimmte Operation. Nicht das Objekt sei metaphorisch, wie es von Lacan beansprucht wird, sondern der Name, der die Erkenntnis eines solchen Objekts legitimiert. Und welche seien dann die Hauptnamen der Psychoanalyse? Zweifellos, die Namen der Patienten: Hans, Dora, Anna O... Sogar jene, wie der Richter Daniel Paul Schreber, die sich nur aus der Distanz des Beispiels abzeichnen, ohne richtige Patienten zu werden, tragen ihren Namen unbedingt in der theoretischen Entwicklung ein. Nur der Name Freuds, und in geringere Maße der Name Lacans, kann sich mit derselben Größe wie die jener „Anderen“ einschreiben lassen. Das lässt sich zweifellos durch das Muster der Selbstanalyse erklären, dem in der ganzen freudschen Forschung (und bei lacanschen Seminaren) gefolgt wird. Vor allem verleihen sie das Wort, mit dem die Psychoanalyse denkt...

Hierin gibt es in gewisser Weise eine Urszene der freudianischen Entdeckung: Es ist stets unbeding, dass ein Anderer es zuerst sagte, ohne es zu wissen bzw. zu sagen. Es ist für ihn notwendig, erst nach diesem Schritt an die Wahrheit des Dings zu gelangen, um sich *wagen* zu können, das Ding selbst zu sagen.¹⁴⁴⁶

Daraus schließt Assoun den ontologischen Vorrang des *Beispiels* in der Psychoanalyse. Einerseits sei dies eine Folge der didaktischen Aufgabe des freudianischen Textes: Das Erlernen der Psychoanalyse fordert das Vorhandensein einer Literatur übers Beispiel; d. h. eine Literatur, in der man sich darüber äußert, wie sich der Psychoanalytiker zu verhalten hat. In diesem Sinne ist Freud selbst das große „Beispiel“ der Psychoanalyse, der Name, an den sich der Psychoanalytiker immer wenden muss, um sich davon zu vergewissern, dass er weiterhin innerhalb desselben „Dings“ bleibt:

Also ist das Ding nichts anderes als der andere Name des Beispiels, aber auch der Augenblick des Gedanken selbst, welcher nach einer spezifischen metapsychologischen Stellung verlangt. In der Praxis ist es nicht erforderlich, über das Ding nachzudenken, sondern an das Ding selbst zu denken, das tatsächlich im Netz von Phänomenen und Beziehungen, wo es „durch Beispiele belegt wird“, phänomenalisiert ist.¹⁴⁴⁷

Anders gesagt: „Das Beispiel lässt nicht nur das Objekt sehen, über das man irgendwann anders nachdenken wird: Was gezeigt wird, ist das Ding selbst“¹⁴⁴⁸. Aber wir müssen uns noch fragen, ob man es mittels dieser Ersetzung des Dings durchs Beispiel erreicht, der innewohnenden Zweideutigkeit des Dingsgesichtspunkts zu entrinnen. Auch nach dem Vorrang des Beispiels befinden wir uns eigentlich in einer bestimmten „Sachlage“, in der sowohl das Ding selbst als auch sein Ausdruck (mittels des Beispiels), als das, was die Grenzen des Erkennbaren übertrifft und uns die phänomenische „Struktur“ (das Ding) zeigt, erscheinen. Wir geraten so in einen gewissen Teufelskreis („klinischer Kreis“, laut Assoun)¹⁴⁴⁹, in dem sich das Ding durch den Ausdruck desselben

¹⁴⁴⁶ ASSOUN (1993: 133).

¹⁴⁴⁷ *Op. cit.*, 58.

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁴⁹ *Op. cit.*, 65.

Beispiels, das es kennzeichnet, identifizieren lässt. Das Ding ist dann eine Voraussetzung des Beispiels, das keinen „Sinn“ ohne das Beispiel hat, das vor ihm nicht „existiert“. Wörtlich „ek-sistiert“ das Ding selbst jenseits des Beispiels nicht, das es „verrät“. Woher gewinnt es denn seine eigene Wirklichkeit, wenn das Beispiel nur eine Metapher des Dings ist?

Wir haben gesehen, dass Freud zunächst von einem Unbewussten sprach, das *nicht erkannt werden will*. Diese Erfahrung bedingt den begrifflichen Rahmen der ersten Topik. Dagegen nimmt die zweite Topik ihre Arbeit dank der Frage über ein „Jenseits“ der Grenzen, die sich bisher durchgesetzt hatten. Wovon müssen wir dann eigentlich sprechen, von einem Jenseits des Unbewussten oder vom Unbewussten selbst als Jenseits? Die Frage verweist auf eine Entscheidung, die in der Metapsychologie ausgesprochen wird. Das Ding ist also die realistische Grundlage der Fiktion, die es durch Beispiele belegt.

Für uns wird das Jenseits mit Hilfe des psychischen Wiederholungsmechanismus wieder zum „Anwesenden“. Dort, wo das Subjekt (d. h. der Patient) etwas „wiederholt“, stellt Freud die Anwesenheit einer anderen Realität fest, welche unabhängig von der des eigentlich Erkennbaren ist. Der Widerspruch spielt dann mit der Ambivalenz der Wiederholung gegen die Erinnerung an, oder auch als Ewigkeit gegen Zeitlichkeit zu verstehen. Das Subjekt lässt sich an einer Funktion erkennen, die sich durch die Verwandlung der Wiederholung in eine Erinnerung „erfüllt“: die Wiedererlangung der Zeitlichkeit seines Wortes.

Nichts davon hätte „Sinn“ ergeben können, wenn das Ding nicht äußerst sexuell gewesen wäre. Die „verbietende“ Unterscheidung des Unbewussten wäre eher mit einer bloßen emergentistischen Gewissensauffassung verbunden, die bei der analytischen Arbeit entweder wegen der Unfähigkeit des Subjekts oder wegen der Schwierigkeit des Unternehmens fortgesetzt wird. Nicht alle vom psychischen Apparat assimilierten Erfahrungen können ihren Platz im Gewissen besetzen. Und wie in der Geschichte auch, ist das, was unbekannt bleibt, dazu verdammt, sich selbst zu „wiederholen“.

Dazu kommt noch, dass Freud die innige negative Bedingung des Unbewussten vermutet, die einerseits den Zugang zum Gewissen verhindert und andererseits an der Bildungsgeschichte des Ichs teilnimmt. Es geht also nicht allein um den Widerspruch zwischen dem Unbewussten und dem Bewusstsein, sondern eigentlich um den

„Lückenbüßer-“ bzw. „Randmerkmal“¹⁴⁵⁰ dieser Streitigkeit. Im Gegensatz zu dieser, erscheint das Ich als tatsächlich auftauchende Instanz des psychischen Apparats. Freud entdeckt dabei einen Grundscherz: „Das Ich ist nicht Herr im eigenen Hause“¹⁴⁵¹. Nun ist der psychische Apparat zum „Hause“ des Ichs geworden.

Daraus müssen wir schließen, dass das Ich, zumindest so, wie es ab der zweiten Topik behandelt wird, das freudianische „Ding“ ist. Keine Topik- sondern eine Fragen-Änderung ist geschehen: Welche Auftauchbedingungen hat dieses zweideutige Ich, das durch den Widerspruch existiert, dem Anderen gegenüber aufzutauchen, obwohl das Ich nie aufgehört hat ein Teil davon zu sein? Das Ich wird als eigenartiges Ding des Es zuerst von sich selbst behandelt. Es braucht mit dem erdachten Namen des Patienten nicht genannt zu werden. Freud hat dadurch einen wesentlichen Erfolg gehabt, der sich mit den Figuren seines Essays *Der Dichter und die Phantasie* vergleichen lässt.

Der Gedanke des Psychoanalytikers ist als eine Operation zu verstehen, in der das Ding seine Macht zeigt. Unter „Macht“ verstehen wir, was die foucaultsche Formel errichtet hat: Macht = Beziehungen. Durch das Beispiel spricht man *über* das Ding aber denkt *an* das Ding selbst dermaßen, dass das Ding ununterscheidbar vom Beispiel wird. Das Beispiel *ist* das Ding, laut Assoun¹⁴⁵². Es ist nicht anders zu verstehen: Das Ding befindet sich beim „Dasein“. Wie das Phantasieren des Dichters, existiert das Ding nur dank der Fiktion, die es schafft. Dann ereignet sich bei Freud die folgende romantische Auffassung: Das Ding werde zum Dichter der Natur.

»Was für Pfuschereien sind unsere Reproduktionen, wie jämmerlich zerpfücken wir diese großen Kunstwerke der psychischen Natur!«, klagte er¹⁴⁵³. Letztendlich „unterhält“ sich das freudsche Werk mit der Nachforschung der wesentlichen Struktur von diesem Ich, das mit einem phantasierenden Dichter zu vergleichen ist. Das Ding existiert, weil es sich unter seinen Fiktionen ereignet. Ein „Ding“ ist da, insofern ein Phantasieren da ist. Der Kreis gewinnt nun eine ontologische Struktur, dank der er dem hermeneutischen Kreis immer mehr ähnelt, obwohl sein Antlitz eigentlich ästhetisch sei: Man „ist“, weil er

¹⁴⁵⁰ GRACIA (2007). Cf. die Einführung.

¹⁴⁵¹ 1917, *DP*.

¹⁴⁵² ASSOUN (1993: 67).

¹⁴⁵³ Brief an Jung (30. Juni 1909); zit. WEGENER (2014: 185).

schon immer „war“. Die Formel von Nietzsche „Wie man wird, was man ist“ lässt sich sehr gut unter dem freudschen Grundsatz der Wiederholungsüberwindung verstehen.

Wir wollten aufklären, inwiefern diese „Wiederholungsüberwindung“ die Notwendigkeit einer Sprachthematisierung herbeiführt, und nicht umgekehrt. Erstens, weil die Wiederholung den eigenen Spracherwerb strukturiert: Mit „das Wort wiederholt“ meint man genau das Gleiche als mit „das Wort ist (oder stammt) vom Anderen (ab)“. Als sprachliches „Ding“, spricht das „Wort“ also von zwei basischen Phänomenen, die gerade bei der Psychoanalyse in die Sexualisierung des Dings integriert werden. Das Wort ist in zwei Sinnen eine präsubjektive Operation: wegen seiner Herkunft und wegen der Wiederholung, die es erfüllt. Also geht das Wort nicht nur dem Subjekt voran, von dem es gesagt wird, sondern errichtet das Subjekt, wem es auf diese Weise vorangeht. Beim beobachten eines stammelnden Kinds kann man verstehen, dass das Vorhandensein selbst der Sprache eine *Einladung* im Spielplatz der Zwischensubjektivitäten ist (Kapitel 8).

Erotisch-thanatologische Dualität des Dings

Außerdem kennzeichnet das Wort den Raum, wo die Sache unentbehrlich sexuell wird. Gut verstanden wird das Sexuelle zu einem unverzichtbaren, dem unversöhnlichsten Merkmal des Dings, in dem die schlechtesten Abspaltungen miteinander verbunden sind. Spielreins Wort (Kapitel 7) sollte im Unterschied zu Jungs Wort gehört und empfangen werden, nur weil der darin enthaltene Vorschlag nie aufgehört hat, das „Ding“ als etwas Sexuelles zu betrachten.

Außer in einzelnen Augenblicken, in denen wir es explizit erwähnen, haben wir die sexuelle Eigenschaft des Dings während unserer Arbeit scheinbar nicht so oft betont. Scheinbar, aber eingetlich besteht die Bedeutung der Sexualität darin, dass sie der Sprache ihre charakteristische Struktur auferlegt. Wie schon gesagt *kommt die Sexualität dank des Worts, das das Ding ausspricht, zur Sprache* (Kapitel 2). Deswegen vergisst Freud in gewissem Maße die Sprache, als er anfängt die Sexualität zu behandeln, und er vergisst auch seine alten Fragestellungen, als er beginnt sich mit der Liebe beschäftigt. In beiden Fällen handelt die Sexualität von einer doppelten und wiederholenden Anwesenheit des Dings als Wort, welches einerseits aus dem Anderen stammt, und andererseits eine Wiederholung mit sich bringt, in der ich mich (wieder) erkennen muss. Auf diese Weise ist die psychoanalytische Eroberung vor allem eine Eroberung des

Sexuellen des Dings; oder besser gesagt, des Sexuellen, das das Wort, welches seine eigene Legitimität vermeidet, ausdrückt. Das Ding „taucht in allen Ecken auf“ und bescheinigt mit der Selbstbegegnung den Erfolg der analytischen Operation. Deswegen blieb Freud bei dem „Ding“, sogar nachdem er auf den Glauben an den Erinnerungen des Hysterikers verzichtet hatte.

Wir möchten uns an die Ereignisfolge erinnern, in der das Sexuelle in die freudianische Erfahrung eingeführt wird. Andere Ärzte sprechen Wörter aus und leugnen im Nachhinein, sie ausgesprochen zu haben. Es geht aber um witzige Wörter. »Freud empört sich, weil das Ding einfach so ins Gesicht geworfen wird, obwohl sie nicht als Objekt der erlaubten Rede anerkannt wird«¹⁴⁵⁴. Im Zusammenhang damit wird Freud seine Entdeckung für einen gewissen „Geheimnisbruch“ halten, denn bei der Sexualitätsbetrachtung wird das legitimierende Statut der freudschen Forschung am besten verstanden. In keiner psychoanalytischen Episode geschieht dieses „Darlehen“ des Wortes auf so klare und bedeutsame Weise: Es sei eine Auslieferung, die nicht fähig ist, erkannt zu werden, denn sie wird vom selben Menschen verneint, der sie davor ausgesprochen hat. Letztendlich sei jedes Wort (vom Patienten, Kapitel 5) geliehen und setze die Anwesenheit eines „Anderen“, dessen Ursprung in der kommunikativen Sequenz ruht, voraus.

Freud analysiert den Gedanken nur mit dem Gedanken, die darin verborgenen Bilder zu entdecken: D. h. die Vorstellung selbst, nicht ihre nachträgliche Ausarbeitung. Von hier an betont man seine Vorliebe für Heines Poesie, im Widerspruch mit dem verzweifelten romantischen Pathos: »In der Tat entschärft die Mehrheit Heines Gedichte die Wirkung der spitzesten Schmerzen, die der Sarkasmus verursacht«¹⁴⁵⁵. In gewisser Art ist das freudianische Unbewusste nach dessen Erklärung nicht mehr „lustig“, genauso wie es bei einem Witz geschieht. Das Beispiel mit dem Ding gleichzustellen wäre etwas Ähnliches wie den Vertreter mit dem Trieb selbst gleichzustellen. Infolgedessen muss diese Beziehung in einem anderen Sinn stattfinden. Wir müssen mit Assoun fair sein und anerkennen, dass er nicht das Beispiel allein mit dem Ding gleichstellt, sondern seine Erfahrung: Das Beispiel sei dann Dingserfahrung. *Beim* Beispiel wird das Ding wie eine phänomenologische *Darstellung* erlebt. Den Schritten der Triebdualität folgend, haben

¹⁴⁵⁴ ASSOUN (1993: 131).

¹⁴⁵⁵ ASSOUN (1980: 47)

wir diese Fiktionen, diese beispielhaften Erläuterungen, als „Umweg“ (Kapitel 3) betrachtet; das gilt sowohl für den psychischen Apparat (der nach der Identitätseinheit strebt, Kapitel 6), als auch für den erforschenden Freud (der sich zuerst mit der ärztlichen Praxis während des Tages beschäftigen muss, um das Ding direkt zu erleben – bevor er schreibt, was er erlebt hat). Dieser Umweg begrenzt die Operation, in der das Ding „strukturiert“ wird: »Die klinische Praxis bleibt zwar im Bereich des hartnäckigen und bescheidenen Wissensunternehmens, aber so versucht man ihre eigene Struktur zu finden«¹⁴⁵⁶.

Bei der sexuellen Bestimmung des Dings kommen wir zum Problem der doppelten Betrachtung des freudianischen Unbewussten zurück, zu seiner Zweideutigkeit bzw. Ambivalenz. »Freud versucht allerdings das Sexuelle aus dem Ding zu extrahieren, um davon ein Wissen herauszunehmen«, laut Assoun¹⁴⁵⁷. Das Wissen des Dings fordert eigentlich seine Konkretisierung, genauso was dank der Sexualisierung geschieht, durch die die Prävalenz des psychischen Lustprinzips fortgesetzt wird. Der „Umweg“, auf den wir uns in dieser Gelegenheit bezogen haben, dringt in diese Vorgangsproduktion ein, die es erlaubt, zu kennen. Michel Henry meldete es: Der Vorgang „stellt“ das freudianische Unbewusste hier nur „dar“, und an sich kann er keine wirkliche Kenntnis, sondern eine reine Projektion einbringen. Die ganze freudianische Wahrheit ist vom Glauben abhängig, dass dieser Vorgang keine Projektion des Forschers sondern die effektive Verwirklichung des Unbewussten ist, seine „Gestaltung“. Es ist anzuerkennen, dass das Unbewusste durch seine Vorgänge bekannt ist, jedoch meint man damit etwas, das einen gewissen „Jenseitsfaktor“ hat, wenn man von ihm spricht. Das Beispiel erlaubt zwar auf diese Weise das Ding zu erleben (Assoun), aber deswegen muss man nicht unbedingt beide Momente miteinander identifizieren. Obwohl das Ding nicht direkt zu erkennen ist, darf man es berücksichtigen. Auf diese Weise wird es nie „vergessen“.

Als „Grundbegriff der Metapsychologie“ ist der Trieb ein *Rätsel*: »Welches epistemische Statut haben demzufolge die „Ideen-Begriffe“ [die die metapsychologische Konstruktion gestalten]? Als Kompromiss zwischen der Erfahrung und diesem „etwas Anderen“ als die Erfahrung selbst, „müssen sie vor allem eine gewisse Unbestimmtheit mit sich bringen“, denn „es ist im Prinzip nicht möglich, dessen Inhalt klar zu bestimmen

¹⁴⁵⁶ ASSOUN (1993: 64).

¹⁴⁵⁷ *Op. cit.*, 134.

(„Umzeichnung“).¹⁴⁵⁸ Deswegen geht es um Formen, die warten oder eher *zuvorkommen*«. Da das Ding gleichzeitig erreichbar und unerreichbar ist, soll man schließen, dass es etwas beherrschtes und etwas unbeherrschtes gibt. Man soll an den Bruch zwischen männlich und weiblich, um die unmögliche Sexualisierung der Verdrängung herum denken. Anhängend der psychologischen Unterlage der Verdrängung, vermeidet Freud Fliess' These. Wir haben aber gesehen, dass die Teilung von Fliess gültig bleibt; nur strebt der Psychoanalytiker nicht nach ihr: »für das Psychische spielt das Biologische wirklich die Rolle des unterliegenden gewachsenen Felsens. Die Ablehnung der Weiblichkeit kann ja nichts anderes sein als eine biologische Tatsache, ein Stück jenes großen Rätsels der Geschlechtlichkeit. Ob und wann es uns in einer analytischen Kur gelungen ist, diesen Faktor zu bewältigen, wird schwer zu sagen sein. Wir trösten uns mit der Sicherheit, daß wir dem Analysierten jede mögliche Anregung geboten haben, seine Einstellung zu ihm zu überprüfen und zu ändern«¹⁴⁵⁹. Dieser „Felsen“, wittgensteinsche Analogie der Grundlage, wiederholt im Subjekt alles stumm, weshalb das Ich das Hören erlernen muss.

Das Ich selbst ist eine Wiederholung, aber die Wiederholung, die vorgeladen ist, zum Subjekt zu werden. Wie schon gesagt, hatte auch das Ich den eigenen Trieb: zuerst als ein gewisses „Entgegengesetzte“ des erotischen Triebes verstanden, wird dieser im Laufe der Zeit als Todestrieb schattiert. Der analytische Protest besteht in der Unfähigkeit des Ichs, eine solche Absicht zu umfassen: „Ich müsste zu einem Über-Ich werden, um endlich Ich werden zu können, ein Ich das sich im eigenen Hause als herrschend betrachtet“. Solch unbewussten Gedanke gründet das Schuldgefühl, das zuletzt als Angst betrachtet wird. Das freudianische Über-Ich invertiert die Funktion des nietzscheschen Übermenschen gewissermaßen, nachdem man den Schwerpunkt der religiösen Identifizierungen, die allgemein mit „Gott“ identifiziert werden, auf diese psychischinterne Instanz legt. Denn strenggenommen besetzt der Übermensch auch für Nietzsche einen ähnlichen Ort wie der Gott der Theologie (besonders des Christentums, aber auch allgemein): Dort, wo die Begrenzung der Moral auf ihre geheime psychologische Bedingung verweist, welche sich auf dieses gewisse Ideal- und Glückspiel, das vom Vaterkomplex geerbt wird, bezieht.

¹⁴⁵⁸ *Op. cit.*, 76, Freud zitierend (1915, *PDP*, GW 211).

¹⁴⁵⁹ 1937, *ATI*, GW 99.

Dank der Religion wird die neurotische Bedingung auf diese Weise zur Wahrheit der *conditio humana* aufgestrebt: Dass die Angst ein korrelatives Gefühl der kulturellen Entwicklung sei, hängt nicht von der freudschen Entscheidung ab¹⁴⁶⁰. Der Ich-Trieb, der den Namen des Todes trägt, wurde dagegen für die Bewahrungstendenz des Individuums verantwortlich. Es wäre schwierig, sich eine größere Unannehmlichkeit vorzustellen. Aber man findet bei der Psychoanalyse unzählbare Beispiele dafür: Wie der Entwicklungswert der „Angst“, die selbst gegen das Individuum in der Kastrationsangst wirkt. Welchen anderen Sinn hat letztendlich die Nervenkrankheit, besonders für jene Individuen, die der Heilung trotzen? In *Das ökonomische Problem des Masochismus* (1924) wird eine Lösung für diese scheinbare Dichotomie angeboten: »Die Libido trifft in (vielzelligen) Lebewesen auf den dort herrschenden Todes- oder Destruktionstrieb ... Sie hat die Aufgabe, diesen zerstörenden Trieb unschädlich zu machen, und entledigt sich ihrer, indem sie ihn zum großen Teil ... nach außen ableitet, gegen die Objekte der Außenwelt richtet«¹⁴⁶¹. Die Erotik (die Libido) *stellt* die Gelegenheit des Individuums, sich an die Objekte wenden kann, *dar*; so wird der Trieb in der Psychoanalyse erkannt. Der (erotische) Trieb entscheidet übers Schicksal dieses originalen Impulses, der sich nur durch seine verheerende Wirkungen erkennen lässt.

Die Libido verzögert so das Unvermeidliche, sie setzt sogar einen sadistischen Bestandteil in ihn hinein, nachdem sie ein „genießendes“ Subjekt vorschlägt und etwas Strukturelles ab dem Schmerz erzeugt. Mindestens zwei von den drei Parzen sind junge und fruchtbare Frauen, Symbole des libidinösen Objekts im Sozialen. Der Tod, als Zeichen des Absoluten des Ursprung und des Endes, erweist sich in der Beziehung des Subjekts mit sich selbst und mit den Objekten als Angst partialisiert, zerteilt (und deshalb erotisiert). Deswegen entdeckt die Todesangst auch einen (weitschweifigen) erotischen Wunsch im Tod: Den Wunsch, die Libido in der Ich-Ordnung zu unterstützen. Wenn das Subjekt der Kur trotzt, trotzt es der (/dem) unbewussten Angst/Wunsch, plötzlich ermordet zu sein, nämlich symbolisch: Angst vor dem Verschwinden oder davor, den Forderungen seiner eigenen Triebforderung zu unterliegen. Wie der Schlaflose, der auf die „Stunde des Wolfs“ warten muss, bevor er die Augen schließt¹⁴⁶²: Dort, wo das Licht,

¹⁴⁶⁰ Hauptidee in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930, MC).

¹⁴⁶¹ 1924, *PEM*, GW 376.

¹⁴⁶² BERGMAN (1968).

in dem er sich selbst erkennt, noch nicht angekommen ist, muss er wachsam bleiben. Das Subjekt entdeckt durch diese Selbstbeobachtung, dass es ein Lebewesen ist, und es weiß (oder glaubt) sich sicher, den Anderen beobachten zu können: Der Andere wird Ende und Quelle der Begierde (begehrt zu sein), und deshalb ein „Anderer“ Konkurrent und eine andere Drohung. Nur *vor* seiner Anwesenheit kann das Subjekt seine Existenz¹⁴⁶³, d. h. seine imaginäre Bedingung des Wortträgers, bestätigen.

Wenn Schmerz und Unlust nicht mehr Warnungen, sondern selbst Ziele sein können, ist das Lustprinzip lahmgelegt, der Wächter unseres Seelenlebens gleichsam narkotisiert.

... Wir fühlen uns versucht, das Lustprinzip den Wächter unseres Lebens ... zu heißen.¹⁴⁶⁴

Dies ist und bleibt noch immer eine frustrierte Strebung, wodurch die Subjektivitätsforderung zur politischen Betrachtung wird. Das genau ist in „der Zeit“, als man den Vatermord beging, passiert.

*Das Wort, oder das „Ding“ des Subjektmordes
(Nietzscheanische Inspiration dieser Arbeit)*

Über das Verhältnis zwischen Wort und Sein (oder auch der Seinlosigkeit) wird bei der Psychoanalyse durch den Gegensatz zwischen Subjekt und Sprache nachgedacht. Obwohl manche nicht ganz davon überzeugen sind, geht es hier nicht nur um die lacansche Auffassung des Subjekts des Unbewussten, sondern auch um die „philosophische Funktion“ der Psychoanalyse als „freudianisches Ding“. Wer mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird bemerkt haben, dass man unter „philosophische Funktion“ nicht versteht, dass die Psychoanalyse jegliche Funktion für die Philosophie erfülle oder danach strebe, sie zu erfüllen; ganz im Gegenteil ist dabei das philosophische „Funktionieren“ zu betonen, denn die Psychoanalyse erweist sich im engeren Sinne als durch das Wort der Philosophie durchquert, genauso als ob es eine relationale Funktion wäre: Ein mathematischer Sinn, der den analytischen Diskurs mit dem Wort, das er

¹⁴⁶³ Cf. die subjektive Struktur der Eifersucht bei Lacan (Kapitel 8).

¹⁴⁶⁴ 1924, *PEM*, GW 371.

„leihweise“ aber ununterbrochen in Anspruch nimmt, verknüpft, wie es Freud selbst zugab.

Der sorgfältige Leser sollte auch nicht davon absehen, dass es in unserer Arbeit nicht um die Psychoanalyse, sondern um Philosophie geht, zumindest weil sie beabsichtigt, eine Funktion für die Philosophie zu erfüllen. Dies ist ihr manifester Zweck, welcher beabsichtigte, gewiss zu sein (nicht aber „gewiss sein muss“) und deswegen das philosophische vom freudianischen Subjekt unterscheiden soll. Doch hier liegt eine unversöhnliche Disjunktion (das lacansche „vel“ der Analyse von Sade), was die verschiedenen Betrachtungsweisen der „philosophischen Funktion“ betrifft. Man entdeckt dann den „warmherzigen“ Widerspruch der Philosophie im Vergleich zur extremen Kohärenz, die in der Psychoanalyse schon beobachtet wurde: Die Psychoanalyse erbt vom Wort ihre Funktion; dieselbe Operation sei für die Philosophie unerreichbar. Deshalb ist es notwendig zu verstehen, dass die Psychoanalyse in einem Jenseits wirkt, die den Namen des Dings trägt.

Das „Ding“ als Subjekt der Psychoanalyse? Bevor wir erschrecken, analysieren wir, was gerade geschehen ist: Die Kohärenz benötigt von einer Zweideutigkeit, in der beide Extreme der Ambivalenz im destruktiven Sinn verstanden werden. Ambivalent (von der Zweideutigkeit, dem Konflikt, der Destruktionsdrohung durchquert) ist das freudsche Erlebnis, das beim widerstehenden und dadurch verdrängten Sagen des Dings entdeckt wird. Freud nennt diese Ambivalenz: Vater, Vaterkomplex, Vaterfunktion... Es geht immer um eines der beiden Extremen des Ödipuskomplexes: jenes, das für Freud, im Widerspruch zum „natürlichen“ Mutterextrem, als kulturelles Extrem im Vordergrund steht.

Inwiefern und warum sagen wir jetzt aus, dass die Psychoanalyse das Kulturelle des Dings priorisiert? Eines Dings, das durch seinen unmöglichen Doppelgänger gespalten ist. Das Kulturelle bestimmt die Fähigkeit des Arztes, der *auch* als Psychoanalytiker betrachtet werden kann, einzugreifen. Das kulturelle Merkmal der Krankheit spricht nachträglich über etwas, das schon am Anfang vorhanden war. Die Frage über die „bloße“ sexuelle Ätiologie lässt sich immer noch beobachten, immer nebensächlicher, in der „aktuellen“ Krankheit aber trotzdem nicht wirklich vergessen: Dort tritt das Ding auf, durch Übermaß oder Mangel, durch die Onanie oder die Unbefriedigtheit. Es geht allerdings um etwas, das mit dem Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem eigenen

Ding zu tun hat, wo der Analytiker an sich nur wenig oder nichts zu tun vermag. Die reine Sexualität des Dings ist somit kein bestimmtes „Problem“ der Psychoanalyse mehr. Selbst dort, wo die Wirkung des Angeborenen (das Phylogenetische) gelernt wird, begegnet Freud dem Vater als ursprüngliches Faktum der Kultur: Mythisches Faktum, denn Ricoeur und Henry haben hier ganz Recht, da die faktische Bedingung von einem „Fakt“ spricht: Dass die Psychoanalyse nämlich nicht nach „irgendetwas Anderem“ sucht als nach den Vaterschaftsresten ihres „Dings“.

Der mythische Grund des Kulturellen knüpft deswegen die Psychoanalyse mit dem Philosophischen an, das sich auf diese Weise als den leeren Raum der Vaterfunktion entsprechend betrachten lässt, d. h. die des Herren der Wortlegalität, als ob Freud, durch seine eigene Trauer, nur nach der Anwesenheit des eigenen Vaters gesucht hätte, dessen „Funktion“ er dank der Selbstanalyse *ersetzt*. Hier ist daran zu erinnern, dass die freudsche Trauer zeitgenössisch von dem Anfang einer vielfältigen Bestimmung des Dings ist, als diese erstmals „Psychoanalyse“ genannt wird. Die Vatertrauer bedingt so die psychoanalytische Auffassung des Dings als „Bedingung der Möglichkeit“, umgekehrt als bei Kant. Das Ding bekommt sein aprioristisches Wesen von der Wiederholung einer Tatsache, die selbst die ewige Wiederkehr darstellt, von jenem, das schon im Vordergrund stand. Deswegen hat der freudianische „Fakt“ kaum mit der aprioristischen Logik des Philosophen zu tun und beansprucht sein empirisches Merkmal: Die Psychoanalyse sei nur und unmittelbar empirisch, man kann durch sie nur etwas voraussagen, insofern es zuerst verschiedentlich erlebt wird. Die Psychoanalyse hätte ohne (den toten) Vater nicht existieren können.

Aber folgt der Psychoanalytiker dann einem Vater, der der Vater von Freud ist? Trotz ihrer Legitimität ist diese Frage zugleich immer noch verwirrend, denn sie bringt uns die *mythische Grundtatsache der Psychoanalyse* herbei. Diese macht die Wahrheit des analytischen Diskurses von der willentlichen Wirkung einer *Widerkehroperation* abhängig, deren Folge nichts anderes als die gewisse „juristische“ Legitimität sei, aus der sich das Wort des Psychoanalytikers äußert. Niemand außer ihm (und manchmal des Patienten) kommt in (unmittelbare, „faktische“) Berührung mit dem Ding, „um das es hier geht“. Nur der Psychoanalytiker darf sich diese Legitimität anhängen, die die Gültigkeit einer „alten Ethik“ vorzeigt: eine erbliche Ethik, die, dank der Wiederkehr zum Vater, und zwar zu Freuds Vater, die Eltern ihren Kindern überliehen.

Denn der Vater hat einen „metapsychologischen Nutzen“, der uns immer weiter leitet. Der Vater ist zugleich „Vaterfunktion“ aufgrund ihrer unbedingten relationalen Bedingung, wo sie ihren dazugehörigen Platz als Grund sucht. »Es ist ungewiss, dass der Vater als Ursache von allem im Unbewussten betrachtet werden dürfe. Er „spielt“ aber die Rolle dessen, auf den man sich immer weiter verlassen muss«¹⁴⁶⁵. Sogar seine Sonnensymbolkunde kommt hier der aufklärenden Wahrheit der Psychoanalyse entgegen: Sie beruft sich auf das *Gesetz*, in dessen Gewissheitsförderung das Subjekt sich zu bewähren versucht. Genau in diesem rückkehrlosen Augenblick hat das Subjekt die *religiöse Illusion* entdeckt.

Indem sie den Vater als Grundlage *hat*, kann die Psychoanalyse wieder an die „Teufelsdrohung“ des Konsensualismus denken, die die poststrukturalistische Kritik aufgeworfen hat: »Der Vater wird an keiner Stelle und für keinen Diskurs als selbstverständlich und zweifellos präsent betrachtet, da er für die Folge einer kulturellen „Konvention“ gehalten wird; mehr noch ist er Ausdruck vom Kulturellen selbst«¹⁴⁶⁶. Als „Leiter“ „funktioniert“ der Vater mittels der Bestimmung jener Strukturen, in denen das Institutionelle des Diskurses erkannt wird; noch dazu zeigt der Vater die institutionelle Bedingung jeder Diskursivität, selbst der unbewussten.

So betrachtet wird der Vater zur Arché, während das griechische Wort zur Erklärung von der strukturellen Bedingung des freudianischen Komplexes zugleich taugt. Die ungeschickte terminologische Ersetzung, von der totalitären und wahrheitsblinden Weltgesundheitsorganisation entworfen, versteckt die doppelte Funktion eines Subjekts, das genauso zerstört wird wie es strukturiert wurde¹⁴⁶⁷. Hier liegt die wesentliche Bedingung des lacanschen Fadings des Subjekts. Das metonymische Regime der Begierde führt zu einer Situation, in der „unmöglich ist es, die Odyssee, auch wenn nur einmalig, zu verfassen“, laut *Der Unsterbliche* von Borges: »Niemand sei jemand, ein einziger Unsterbliche ist jeder Mensch zugleich. Wie Cornelius Agrippa bin ich immer

¹⁴⁶⁵ ASSOUN (2005: 224).

¹⁴⁶⁶ *Op. cit.*, 221.

¹⁴⁶⁷ ASSOUN (1997); LAPLANCHE & PONTALIS (1967), Wort „Komplex“. LÓPEZ PIÑERO (2002), „Einleitung“.

zweimal: Ich bin der Held, ich bin der Philosoph, bin der Dämon und die Welt, was allgemein eine ermüdende Weise ist, zu sagen, dass ich nicht bin«¹⁴⁶⁸.

Die psychoanalytische Funktion des „Vatergesetzes“ offenbart mit dem subjektiven Gründungsmerkmal des kartesischen Cogito die Unlösbarkeit eines Konflikts anstatt zur Harmonie des „Nirvanaprinzips“ zu führen. Wir erlauben es uns hier, das Wort von Nietzsche auszuleihen um den problematischen Charakter von seinem Willen zur Macht zu konfrontieren. Um ihn herum befindet sich das folgende Problem der strukturierenden und zugleich begründenden Funktion, die die Frage über die Arché als Anfang und auch als Prinzip erweckt. So stellen der Wille und der Übermensch unterschiedliche Momente und Sinne dieses Anfangs dar: Einerseits läuft der Wille nach vorne, um eine Anschauung zu bilden, mit der er sich der Welt zu bemächtigen vermag. In diesem Sinne will er weiterbestehen und dafür erzeugt er Identifizierungsbilder, wie das Gottes und des Übermenschen (Vatermuster bei Freud). Zarathustra wird auf diese Weise zu einer gewissen Personifizierung des Willens. Andererseits verneint die ewige Wiederkehr des Gleichen die Existenz eines möglichen Mittelpunkts und bestätigt das paradoxe Merkmal jeder Strukturierung: Wenn alles zurückkommt, gibt es weder ein „vorwärts“ noch ein „rückwärts“ mehr. Jeder Weg läuft dann sowohl in Richtung Vergangenheit als auch in die Zukunft. Die Zeit selbst existiert nicht und deswegen gibt es keine Schöpfung in dem Erschaffenen, es gibt lediglich bloßes Werden. Der Wille kann Anfang von nichts werden, weil es keinen Anfang gibt. Er kann überhaupt nichts strukturieren. Er ist einfach nicht da. Deshalb erschreckt sich Zarathustra beim Stellen dieser bestimmten Frage: Wer lehrte den Willen sein Zurückwollen?¹⁴⁶⁹

In der Tatsache widerspricht das Problem des Anfangs, so betrachtet, die Frage der Wiederkehr. Dies soll aber nicht bedauert, sondern gefeiert werden. Wenn es eine Struktur, ein Prinzip, eine Arché gibt, befindet sie sich weder im Willen noch in der Wiederkehr, sondern im Konflikt zwischen beiden, den Nietzsche durch das ziemlich bestimmte Bild des Augenblicks erklärte. Noch mal bei der Allegorie von „Vom Gesicht und Rätsel“: Der Augenblick, worum es hier geht, ist nichts anderes als dieselbe Konfrontation des Subjekts mit „seinem“ eigenen Wort, mit dem es sich von ihm bemächtigt. Unserer Meinung nach sei der Augenblick ein Kampf zwischen Subjekt und

¹⁴⁶⁸ BORGES (1971: 22).

¹⁴⁶⁹ NIETZSCHE (1883: 181).

Sprache, welche allgemein als inhärente Momente betrachtet werden sollen, die sich miteinander immer weiter zusammenstoßen. Denn es geht letztendlich um den beiderseitigen Versuch, sich jedes Mal des Anderen zu bemächtigen.

Der nietzscheanische Wille zur Macht spricht von einer Absicht, sich von der ganzen Existenz zu bemächtigen und damit als Prinzip zu dienen, da er Arché an sich ist. Deswegen „vergisst“ Nietzsche bei *Also sprach Zarathustra* die häufige Formel „zur Macht“ und fokussiert sich dagegen aufs aprioristische Merkmal des Willens. So entdeckt er zum ersten Mal die Vaterfunktion, die Freud mit dem Destruktionstrieb zutreffend gleichsetzt¹⁴⁷⁰. Es geht hier dann um eine teleologische Tendenz, die der ewigen Wiederkehr entgegensteht. Der offensichtlichste Beweis dafür besteht in dem Text, der über die ewige Wiederkehr sprechen sollte und der Willensauffassung kaum Aufmerksamkeit schenkt. Doch auch wenn die Willensauffassung als „ignoriert“ betrachtet werden könnte, „funktioniert“ sie noch immer weiter, genauso wie der Vater, wie schon erwähnt: Zarathustra selbst ersetzt den eigenen Willen bei der Ausübung seiner Macht über die Welt, indem er sie umwandelt und so „versöhnt“. Doch insofern es in dieser Arbeit nicht um die Psychoanalyse geht, wie schon angemerkt wurde, dürfen wir von folgender Frage nicht absehen: Wenn man den Übermenschen für die Personifikation der ewigen Wiederkehr hält, sollte man dann auch Zarathustra als die Personifikation des Willens betrachten?

Im Prinzip sollte es nicht so sein. Nach dem Vergleich mit der freudschen Topik kann man das, was Nietzsche unter „Wille“ versteht nur noch mit dem, was Freud unter „Es“ versteht gleichsetzen. Dagegen ist Zarathustra immer noch ein Ich (zwar ein „Alter Ich“, lateinisches Alter Ego, das sich nicht mit dem idealisierten Über-Ich verwechselt). Durch die Erzählungsmerkmale des Buchs kann man bemerken, dass Zarathustra ein inhärent konfliktives Ich darstellt, das eine andauernde Tragödie erlebt. Wer Nietzsche „psychoanalysieren“ wollte (d. h. seine Wahrheit mittels der analytischen Wahrheit bearbeiten), könnte es dabei nicht anders verstehen: Der Wille zur Macht sei der Wille (bzw. der Trieb) des Ichs: der *Destruktionstrieb*.

Sogar wenn Zarathustra nicht die Rolle des Willens spielt, hat er trotzdem weiterhin das Ziel, dem Willen zu dienen. Genau wegen dieser innewohnenden Finalität wird Zarathustra zum Subjekt und dadurch erreicht man sich die problematische Lage des

¹⁴⁷⁰ 1924, *PEM*, GW 478. Hierher folgen wir der Deutung von ASSOUN (2005: 260).

kantianischen (und Zarathustras) Grundsatzes des Selbstgehorehens. Außerdem erlaubt es uns, die Bedeutung des Unterschieds zwischen Zarathustra und Nietzsche richtig zu verstehen. Nietzsche erfindet Zarathustra, erst damit werden beide Charaktere in einer Sprachphilosophie unterschiedlich, die jeden Begriff als entweder fruchtbares oder unfruchtbares Schöpfungswerk betrachtet. Da es ums Schaffen geht, erschafft Nietzsche die Figur, die die eigene Idealisierung überwinden kann um so zur Personifikation der ewigen Wiederkehr, durch die man sie endlich fassen kann, zu werden. So wird die Zeitlinie umgekehrt und von der freudianischen Legalität der Wiederkehr des Vaters wiederholt. In diesem Sinne sucht man bei Zarathustra den Willen als relationale Bewegung zwischen Schöpfer und Schöpfungswerk: Mit dem Willen zur Macht sucht man sich der ewigen Wiederkehr zu bemächtigen, um so das ganze Leben erlösen zu können.

Dank dieser Identifikation mit dem Ich-Trieb kann man nun den Parallelismus mit dem freudschen Todesprinzip erkennen: Der Wille zur Macht individualisiert; der Wille zur Macht erkennt, erobert, knechtet sogar; der Wille zur Macht umfasst endlich die vom freudschen Eros multiplizierte Mehrheit. Der Vater ist eben der Name dieses Anderen, der das Wort überlässt, mit dem das Subjekt nach sich selbst „strebt“; allerdings ein Wort, welches für Lacan ein „Mord am Ding“ ist. „Ist“ betont die kopulative Bedeutung, die das *Faktum* als *Vorgang* in der Definition des Dings selbst einsetzt: ähnlich wie das, was der freudschen Wunscherfüllung geschieht, die zu „erfüllen“ und den psychischen „Apparat“ als eine Gesamtheit unterschiedlicher Vorgänge zu betrachten versucht (Kapitel 5). Von nun an lässt sich das freudsche Wort erst verstehen: „Wir fühlen uns versucht, das Lustprinzip den Wächter unseres Lebens ... zu heißen“¹⁴⁷¹, wie schon zitiert war. Es geht immer um die Individualitätsforderung des Ichs und nun ist es der Tod, der diese *Funktion* geerbt hat¹⁴⁷².

Beim freudschen Mord des Vaters begründet sich die Wiederkehr, in der sich die Phylogenese und die Ontogenese des Gründungsmythos des Subjekts verbinden lassen. Die endlose Wiederkehr lässt sich als ein Wille erklären, den Assoun als Sehnsucht übersetzt, welche wieder vom Vater spricht (Vatersehnsucht): »Wegen dieser Sehnsucht bemüht sich das Subjekt immer fort, um sich mit dem ersten Wort seiner Geschichte zu

¹⁴⁷¹ Cf. *supra*.

¹⁴⁷² ASSOUN (2005: 259).

vereinen, da es mit dem Urvater verbunden ist: Die wahre Ananké, deren Bedeutung sich mit den „Anstrengungen, vor ihr selbst zu fliehen und die eigene Geschichte zu schreiben“ vergleichen lässt¹⁴⁷³. Das Eintreten ihrer „Funktion“ in den relationalen „Komplex“, durch die (symbolische) Kastration artikuliert, erweist dann das Ur- und Grundmandat der Subjektivität: „Wer du werden sollst, ist jener, den du schon / noch nicht zerstört hast“. Das Subjekt kann diesem Orakel nur ängstlich zuhören, das es zu einem unmöglichen und unaussprechlichen Selbstmord verdammt, der sich unter dem Begriff der „Entfremdung“ verstehen lässt.

Der Blutropfen verschwand und hinterließ die Spur von Blutresten...

Genau dann habe ich bemerkt, dass ich die Hauptfigur einer Erzählung sein könnte, die jemand gerade geschrieben hätte.¹⁴⁷⁴

Der Vaterkomplex spielt die paradoxe Rolle eines Schriftstellers, der vom eigenen Füller umgebracht werden würde. Der Vater wurde nicht nur schon ermordet, sondern er *mus*s weiterhin ermordet werden. Dieser sadistischen Wahrheit jagt das lacansche Schreiben nach, denn es geht um den Befehl, in dem sich die „komplexe“ Lage des Vaters als Träger des „ersten Wortes“ offenbart. Dieser Befehl ist wegen ihrer Spiegelbedingung zweideutig und erzeugt den nahtlosen Spalt, durch den das Subjekt ausblutet: „Du musst Ich werden“.

Der Komplex hat mit einer Störung überhaupt nichts zu tun, weil man ihn für einen Vaterkomplex halten muss. Das bedeutet natürlich nicht, dass der Vaterkomplex nicht „komplex“ sei. Der Komplex enthält die Referenz einer Subjektivität, die durch dasselbe strukturiert ist, das ihre eigene Krankheit verursacht. Wenn die „Urkinder“ den „Urvater“ ermorden, werden sie damit zu vollen geschäftsfähigen Subjekten. Eigentlich erreicht man die Wahrheit des Kindswesens durch den (symbolischen) Vatermord. Wenn man das Ödipuskomplex fürs Vorbild hält, meint man dann mit „Forderung“ allerdings etwas anders als „Verzicht“, denn das Unbewusste setzt seinen Willen immer durch. Der Vater wird ermordet; die Revolution ist nicht mehr aufhaltbar. Dank dieser ewigen Erfüllung

¹⁴⁷³ *Op. cit.*, 227.

¹⁴⁷⁴ MATEO DíEZ (1998: 98). »La gota volvía a sumirse dejando los residuos sanguinolentos de la huella ... / Y fue entonces cuando me di cuenta de que yo podía ser el personaje de una historia que alguien estaba escribiendo«.

von jenem, was noch nicht erfüllt ist, bleibt der Mensch dazu verdammt, in seiner *Trauer* zu wohnen.

In der Hinsicht ist die Diagnose Freuds endlich eindeutig: Die große Krankheit der Menschen habe weder mit der Lust noch mit dem Schmerz zu tun; die große Krankheit der Menschen ist das Schuldgefühl, das man für „Angst“ hält: die Angst davor, die Selbstdestruktion zu begehen. Auf diese Weise entdeckt die Angst die Hilflosigkeit des Subjekts und setzt die Idealisierung des Gesetzes als Mittelinstrument ein, durch das es sich selbst verteidigen kann. Genauso wie bei Kant: Man will frei *sein* und zugleich will man es nicht. Deswegen versucht das Ich, dem eigenen Gesetz, das zugleich Gesetz des „eigenen“ Über-Ichs ist, zu gehorchen. Wenn wir sagen, das Gesetz sei eigen, meinen wir, dass es nur fürs Subjekt allein gilt, deshalb kann es nur durch die Strafe der Selbstdestruktion des Subjekts bestätigt werden. Nur wird von jetzt an der Andere als Anderer gehört, insofern sich das Ich offenbart und das Spiel folglich verliert nachdem es dem Anderen gegenübersteht. Der Mensch soll sterben, damit der Übermensch geboren werden kann, ein merkwürdiger Widerspruch, durch den Nietzsche versucht, dem Menschen seinen „Sinn“ zurückzugewähren.

Dank des Todes (oder dessen, was er andeutet) werden die Menschen zu kostbaren und pathetischen Kreaturen. Sie erschüttern durch ihre Gespensterbedingung; jede durchgeführte Aktion kann die Allerletzte sein. Es gibt kein Gesicht, das man nicht fürs Gesicht eines Traumes halten könnte ...¹⁴⁷⁵

Projektion des (Sein)-Mangels durchs Streben nach der noch nicht bestehenden Zukunft, d. h. Temporalisierung des Zeitlosen. Danach streben, zu sein, und somit Subjekt, reiner und ursprünglicher Agent, dem aristoteleschen Theion ähnlich, werden. Letztendlich das Streben nach der Transzendenz, die den Platz bezeichnet, der nur dem Menschen gehören kann, insofern er die Erfüllung seines Befehls annimmt: das Gesetz des Todes, nämlich das vom Wort verursachte; das Gesetz des Wortes, mit dem *man* spricht und die eigene Wahrheit wie einen geschwächten ergebenden Kämpfer hergibt. Denn das Wort – zumindest das, das mithilfe des Ich-Sagens individualisiert – richtet

¹⁴⁷⁵ BORGES (1971: 23). »La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño ...«.

jenen hin, der es zu dem Zweck, „Subjekt“ zu werden trägt. Nur von diesem „Augenblick“ an befindet der Mensch sich neben seinem eigentlichen „sterblichen“ Sein. Deshalb gibt es kein Gesetz ohne Trauer und aus dem selben Grund ist jedes Gesetz ein Trauergesetz. Wie bei Nietzsche besteht die „Überwindung“ in der Übernahme darin, sich des vom Anderen Wiederholten anzueignen: die Übernahme des Wortes. Kostbares Wort, weil es erreicht, den Menschen zu retten, aber nur im Austausch dagegen, ihn in sein eigentliches Schicksal zu „werfen“. Denn, wie Cartaphilus schrieb:

*Wenn das Ende näher kommt ... gibt es keine Erinnerungsbilder mehr; es bleiben nur Worte. Wörter, verschobene und beschädigte Wörter, Worte Anderer – dieses armselige Almosen hinterließen ihm die Stunden und die Jahrhunderte.*¹⁴⁷⁶

¹⁴⁷⁶ *Op. cit.*, 28. »Cuando se acerca el fin ... ya no quedan imágenes del recuerdo; sólo quedan palabras. Palabras, palabras desplazadas y mutiladas, palabras de otros, fue la pobre limosna que le dejaron las horas y los siglos«.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de las *Obras Completas de Freud*

En alemán:

(GW): *Gesammelte Werke (Chronologisch geordnet)*, 1943 Imago Publishing Co., Ltd., London, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 17 vol.

En español:

(BN): *Obras completas*, Editorial Biblioteca Nueva – RBA, Colección Biblioteca de Psicoanálisis, Barcelona 2006.

(A): *Sigmund Freud. Obras completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1978-1985, 25 vols.

En inglés:

(SE): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, The Hogarth Press & The Institute of Psycho-Analysis, Londres 1953-1974, 24 vols.

Obras citadas y listado de abreviaturas

- 1981, A: *La afasia*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires 1973. *Zur Auffassung der Aphasien: Eine kritische Studie*, F. Deuticke, Leipzig 1891.
- 1893, C: *Charcot*, BN I, 30-8, GW I, 19-36.
- 1894, ND: *Las neuropsicosis de defensa*, BN I, 169-177. *Die Abwehr-Neuropsychosen*, GW I, 57-74.
- 1895, EH: *Estudios sobre la histeria*, BN I, 39-168. *Studien über Hysterie*, GW I, 75-312.
- 1895, PPN: *Proyecto de una psicología para neurólogos*, BN I, 209-276. *Entwurf einer Psychologie*, en 1950, OP, F 297-384.
- 1896, EH: *La etiología de la histeria*, BN I 299-316. *Zur Ätiologie der Hysterie*, GW I, 423-460.
- 1896, HEN: *La herencia y la etiología de las neurosis*, BN I, 277-285. *L'Hérédité et L'Étiologie des Névroses*, GW I, 405-422.
- 1896, NND: *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa*, BN I, 286-298. *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen*, GW I, 377-404.
- 1898, SEN: *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, BN I, 317-329. *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen*, GW I, 489-516.
- 1899; RE: *Los recuerdos encubridores*, BN I, 330-342. *Über Deckerinnerungen*, GW I, 529-554.
- 1900, IS: *La interpretación de los sueños*, BN I, 343- 720. *Die Traumdeutung*, GW II-III, 1-642.
- 1901, PVC: *Psicopatología de la vida cotidiana*, BN II, 755-932. *Zur Psychopatologie des Alltagsleben*, GW IV,
- 1901, S: *Los sueños*, BN I, 721-752. *Über den Traum*, GW II-III, 643-700.
- 1904, MPF: *El método psicoanalítico de Freud*, BN II, 1003-1006. *Die Freud'sche psychoanalytische Methode*, GW v, 1-10.
- 1904, P: *Sobre psicoterapia*, BN II, 1007-1013. GW v, 11-26.

- 1905, *CD*: *Análisis fragmentario de un caso de histeria («Caso Dora»)*, BN II, 933-1002. *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, GW V, 161-286.
- 1905, *CRI*: *El chiste y su relación con lo inconsciente*, BN II 1029-1168. *Der Witz und seine Beziehung zum Umbeußten*, GW VI, 5-270.
- 1905, *P*: *Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu)*, BN II, 1014-1028. *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*, GW V, 287-316.
- 1905, *TETS*: *Tres ensayos para una teoría sexual*, BN II. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW V, 27-146.
- 1906, *SEN*: *Mis opiniones sobre el rol de la sexualidad en la etiología de las neurosis*, BN II, 1238-1243. *Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen*, GW V, 147-160.
- 1907, *GJ*: *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de Jensen*, BN II, 1285-1337. *Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva“*, GW VII, 31-128.
- 1908, *MSC*: *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, BN II, 11249-1261. *Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität*, GW VII, 143-170.
- 1908, *PSD*: *El poeta y los sueños diurnos*, BN II, 1343-1348. *Der Dichter und das Phantasieren*, GW VII, 213-226.
- 1908, *TSI*: *Teorías sexuales infantiles*, BN II, 1262-1271. *Über infantile Sexualtheorien*, GW VII, 171-190.
- 1909, *CJ*: *Análisis de la fobia de un niño de cinco años (“Caso Juanito”)*, BN II, 1365-1440. *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, GW VII, 243-380.
- 1909, *HR*: *Análisis de un caso de neurosis obsesiva (Caso «El hombre de las ratas»)*, BN II, 1441-1486. *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, GW VII, 381-466.
- 1910, *PS*: *Sobre el psicoanálisis “silvestre”*, BN III, 1571-1574. *Über „wilde“ Psychoanalyse*, GW VIII, 117-126.
- 1912, *CM*: *Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico*, BN III, 1654-1660. *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*, GW VIII, 375-388.
- 1911, *CS*: *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia («dementia paranoides»), autobiográficamente descrito («Caso Schreber»)*, BN II, 1487-1528. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia Paranoides)*, GW VIII, 239-320.

- 1912, *DT*: *La dinámica de la transferencia*, BN III 1648-53. *Zur Dynamik der Übertragung*, GW VIII 363-74.
- 1912, *OCI*: *Algunas observaciones sobre el concepto de inconsciente en psicoanálisis*, BN III 1697. *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten*, GW VIII 430. Original en inglés: “A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis”, en *Proceeding of the Society for Psychological Research*, 26 (parte 66), 1912, 312-8.
- 1912, *TT*: *Tótem y tabú*, BN II, 1745-1850. *Totem und Tabu*, GW IX.
- 1913, *IP*: *Múltiple interés del psicoanálisis*, BN III, 1851-1867. *Das Interesse an der Psychoanalyse*, GW VIII, 389-420.
- 1914, *HMP*: *Historia del movimiento psicoanalítico*, BN III, 1895-1930. *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, GW X, 43-115.
- 1914, *IN*: *Introducción al narcisismo*, BN III, 2017-2033. *Zur Einführung des Narzißmus*, GW X, 138-171.
- 1914, *MMA*: *El “Moisés” de Miguel Ángel*, BN III, 1876-1891. *Der Moses des Michelangelo*, GW X, 172-203.
- 1914, *RRE*, *Recuerdo, repetición y elaboración*, BN III, 1683-1688. *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, GW X, 126-137.
- 1915, *AT*: *Observaciones sobre el amor de transferencia*, BN III, 1689-96. *Bemerkungen über die Übertragungsliebe*, GW X, 306-323.
- 1915, *I*: *Lo inconsciente*, BN III, 2061-2082. *Das Unbewußte*, GW X, 264-305.
- 1915, *PDP*: *Los instintos y sus destinos*, BN III 2039-2052. *Triebe und Triebchicksale*, GW X, 210-233.
- 1915, *R*: *La represión*, BN III, 2053-2060. *Die Verdrängung*, GW X, 248-263.
- 1917, *AS*: *Adición metapsicológica a la teoría de los sueños*, BM III, 2083-2090. *Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*, GW X, 412-427.
- 1917, *DM*: *Duelo y melancolía*, BN III, 2091-2100. *Trauer und Melancholie*, GW X, 428-477.
- 1917, *DP*: *Una dificultad del psicoanálisis*
- 1917, *IP*: *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, BN III, 2123-2412. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW XI.

- 1918, HL: *Historia de una neurosis infantil (Caso del "Hombre de los lobos")*, BN III, 1941-2009. *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, GW XII 27-158.
- 1919, PN: *Pegan a un niño. Aportación al conocimiento de las génesis de las perversiones sexuales*, BN IV, 2465-2480. *Ein Kind wird geschlagen (Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen)*, GW XII, 195-226.
- 1920, MPP: *Más allá del principio del placer*, BN IV, 2507-2541. *Jenseits des Lustprinzips*, GW XIII 1-70.
- 1921, PM: *Psicología de las masas y análisis del yo*, BN IV, 2563-2610. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, GW XIII, 71-162.
- 1922, OI: *Observaciones sobre el inconsciente*, BN IV, 2660. *Etwas vom Unbewußten. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. v (4): 486, 1922. Recogido en la *Standard Edition (SE)*.
- 1923, PTL: *Psicoanálisis y teoría de la libido (Dos artículos de enciclopedia)*, BN IV, 2661-2676. „*Psychoanalyse*“ und „*Libidotheorie*“, GW XIII, 211-233.
- 1923, YE: *El "yo" y el "Ello"*, BN IV, 2701-2728. *Das Ich und das Es*, GW XIII, 235-290.
- 1925, AB: *Autobiografía*, BN IV, 2761-2800. „*Selbstdarstellung*“, GW XIV, 31-96.
- 1925, BM: *El 'block' maravilloso*, BN IV, 2808-2811. *Notiz über den 'Wunderblock'*, GW XIV 1-8.
- 1925, EP: *Esquema del psicoanálisis*, BN IV, 2729-2742. *Kurzer Abriss der Psychoanalyse*, GW XIII, 393-402.
- 1925, LIS: *Los límites de la interpretabilidad de los sueños*, BN IV, 2890-2892. *Einige Nachträge zum ganzen der Traumdeutung, a) Die Grenzen der Deutbarkeit* GW I, 561-4.
- 1925, SOS: *La significación ocultista del sueño*, BN iv 2887-2889. *Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung, (c) Die okkulte Bedeutung des Traumes*, GW I 569-574.
- 1926, AP: *Análisis profano (Psicoanálisis y medicina). Conversaciones con una persona imparcial*, BN iv, 2911-2960. *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen*, GW xiv 207-296.
- 1930, MC: *El malestar en la cultura*, BN IV, 3017-3067. *Das Unbehagen in der Kultur*, GW XIV, 419-506.
- 1932, PG: *El porqué de la guerra*, BN v 3207-3215. *Warum Krieg?*, GW XVI, 11-28.

- 1933, *NL*: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, BN v, 3101-3206. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW xv.
- 1937, *ATI*: *Análisis terminable e interminable*, BN v, 3339-3364. *Die endliche und die unendliche Analyse*, GW xvi, 57-100.
- 1937, *CP*: *Construcciones en psicoanálisis*, BN v, 3365-3374. *Konstruktionen in der Analyse*, GW xvi, 41-56.
- 1938, *CP*: *Compendio de psicoanálisis*, BN v, 3379-3418. *Abriss der Psychoanalyse*, GW xvii, 63-140.
- 1938, *MRM*: *Moisés y la religión monoteísta*, BN v, 3241-3324. *Der Mann Moses und die monoteistische Religion*, GW xvii, 101-246.

Correspondencia y otras referencias de Freud

- 1938, *BBC*: *Sigmund Freud's Voice (BBC Broadcast Recording 1938)*. Emitido por primera vez en el programa *Celebrities on Radio*, BBC, 27 de diciembre de 1938.
- 1950, *OP*: *Los orígenes del psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fliess. Manuscritos y notas de los años 1887 a 1902*, BN 3433-3656. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse; Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*, Fischer Verlag 1962, Copyright Imago Publishing Co., London 1950.
- 1965, *CFA*: *Sigmund Freud - Karl Abraham. Correspondencia completa (1907-1926)*, Síntesis – RBA, Barcelona 2006; cedida a (col. Biblioteca de Psicoanálisis, vol. Freud VIII), Barcelona 2007. *Briefe, 1907-1926: Sigmund Freud-Karl Abraham*, Fischer, Frankfurt am Main 1965.
- 1972, *CFJ*: *Sigmund Freud / Karl G. Jung. Correspondencia*. Taurus – RBA, Barcelona 2006 (col. Biblioteca de Psicoanálisis, vol. Freud VI).

Bibliografía de Lacan

LACAN, Jacques: *Escritos (E)*. Para la edición original de los *Écrits*: Éditions du Seuil, París 1966. En el marco de las traducciones, especialmente recomendable es la edición inglesa de W. W. Norton & Company, New York – London 2002, que además conserva la paginación original. Nosotros referimos según la edición española: *Escritos*, en *Obras escogidas I*, Siglo XXI – RBA, Barcelona 2006; seguidos de la francesa: *Écrits*. Éditions du Seuil, París 1996; con especial atención a los textos siguientes:

(E 1936 a): *El estadio del espejo como fundador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, E 86-93. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, É 93-100.

(E 1936 b): *Más allá del “principio de realidad”*, E 67-85. *Au-delà du « Principe de réalité »*, É 73-92.

(E 1945): *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*, E 187-203. *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée*, É 197-214.

(E 1948): *La agresividad en psicoanálisis*, E 94-116. *L’agressivité en psychanalyse*, É 101-124.

(E 1946) *Acerca de la causalidad psíquica*, E 142-183. *Propos sur la causalité psychique*, É 151-193.

(E 1951): *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*, E 117-143. *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*, É 125-150.

(E 1952): *Intervención sobre la transferencia*, E 204-215. *Intervention sur le transfert*, É 215-225.

(E 1953 a): *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis (Discurso de Roma)*, E 227-310. *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, É 237-322.

- (E 1954 a): *Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud*, E 354-365. *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la « Verneinung » de Freud*, É 369-380.
- (E 1954 b): *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la ‘Verneinung’ de Freud*, E 366-383. *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la « Verneinung » de Freud*, É 381-400.
- (E 1955 a): *Variantes de la cura tipo*, E 311-348. *Variantes de la cure-type*, É 323-362.
- (E 1955 b): *El seminario sobre ‘La carta robada’*, E 5-55. *Le séminaire sur « la Lettre volée »*, É 11-61.
- (E 1955 c): *La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, E 384-418. *La chose freudienne*, É 401-436.
- (E 1956): *Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956*, E 441-472.
- (E 1957 a): *El psicoanálisis y su enseñanza*, E 419-440. *La psychanalyse et son enseignement*, É 437-458.
- (E 1957 b): *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, E 473-509. *L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud*, É 493-527.
- (E 1958 a): *Juventud de Gide o la letra y el deseo*, E 417-743. *Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir*, É 739-765.
- (E 1958 b): *La significación del falo (Die Bedeutung des Phallus)*, E 665-675. *La signification du phallus*, É 685-696.
- (E 1958 c): *La dirección de la cura y los principios de su poder*, E 567-526. *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, É 585-646.
- (E 1959): *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, E 513-564. *D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, É 531-584.
- (E 1960 a): *En memoria de Ernest Jones: Sobre su teoría del simbolismo*, E 676-695. *A la mémoire d’Ernest Jones : Sur sa théorie du symbolisme*, É 697-716.
- (E 1960 b): *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*, E 704-715. *Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine*, É 725-789.

(E 1960 c): *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, E 773-807. *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, É 793-828.

(E 1961): *Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad'*, E 627-664. *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : « Psychanalyse et structure de la personnalité »*, É 647-684.

(E 1962): *Kant con Sade*, E 744-772. *Kant avec Sade*, É 765-789.

(E 1964): *Del 'Trieb' de Freud y del deseo del psicoanalista*, E 830-833. *Du « Trieb » de Freud et du désir du psychanalyste*, É 851-854.

(E 1966 a): *Posición del inconsciente*, E 808-829. *Position de l'inconscient*, É 829-850.

(E 1966 b): *La ciencia y la verdad*, E 834-856. *La science et la vérité*, É 855-875.

____ (S 1957-1979): *El seminario*. Afortunadamente, la mayoría se encuentran traducidos al español por la editorial Paidós, Buenos Aires. El texto original surge de las ediciones de Jacques Allain Miller para Éditions du Seuil, Paris. Recomendamos especialmente los textos siguientes:

(S 1, 1954): *Los escritos técnicos de Freud*, 1981. *Les écrits techniques de Freud*, 1975.

(S 2, 1954-5): *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, 1983. *Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1978.

(S 3, 1955-6): *Las psicosis*, 1984. *Les psychoses*, 1981.

(S 4, 1956-7): *La relación de objeto*, 1995. *La relation d'objet*, 1994.

(S 5, 1957-8): *Las formaciones del inconsciente*, 1999. *Les formations de l'inconscient*, 1998.

(S 6, 1958-9): *El deseo y su interpretación*, 2014. *Le désir et son interprétation*, 2013.

(S 7, 1959-60): *La ética del psicoanálisis*, 1989. *L'éthique de la psychanalyse*, 1986.

(S 8, 1960-1): *La transferencia*, 2003. *Le transfert*, 2001.

(S 11, 1964): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1987. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1973.

(S 19, 1971-2): ... *O peor*, 2012. ...*ou pire*, 2011.

(S 20, 1972-3): *Aún*, 1982. *Encore*, 1999.

(S 23, 1975-6): *El sinthome*, 2007. *Le sinthome*, 2003.

Por último: otros textos de Lacan referidos en nuestro trabajo:

____ (1938): *La familia*, Argonauta, Buenos Aires 1997.

____ (1970): Prólogo a RIFFLET-LEMAIRE (1970).

____ (1972) : “L’etourdit”, *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1972. Versión castellana de J.-L. Delmont-Mauri, Diana Rabinovich y Julieta Sucre, *Escansión 1*, Ed. Paidós, Buenos Aires-Barcelona.

____ (1975): *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI, México 1976. Del original francés: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité suivi de premieres*, Éditions du Seuil, París 1975.

____ (1980): “Le Séminaire de Caracas, 12 juillet 1980”, en *L’Ane. Le Magazine Freudienne*, abril-mayo 1981, n. 1.

Bibliografía secundaria y otros textos referidos o recomendados

(Advertencia: En el caso de las obras y textos extranjeros, situamos regularmente en primer lugar la traducción al español, dado que es la que se corresponde con la edición que habitualmente citamos –con excepción de aquellos casos donde avisemos de lo contrario–, seguida de la referencia correspondiente a la edición original).

ABRAHAM, Karl (1908): «Las diferencias psicosexuales entre la histeria y la demencia precoz», en *Obras escogidas*, RBA, Biblioteca de Psicoanálisis, Barcelona 2006, 62-73. Del original alemán publicado en el *Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie*. N.F. Bd. XVIII, junio, pp. 409-15.

ADORNO, Theodor (1975): *Dialéctica negativa*. Akal, Madrid 2005. Del original alemán: *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

____ (1991): *Actualidad de la filosofía*. Paidós, Barcelona 1991. Traducción y composición de tres textos alemanes: «Die Aktualität der Philosophie», en *Philosophische Frühschriften*, 324-344; «Die Idee der Naturgeschichte» en *idem*, 345-365; y «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», en *Gesammelte Schriften*, Vol. 8, 42-86, todas ediciones de Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max (1944): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid 1998. Edición en alemán: *Dialektik der Aufklärung : philosophische Fragmente*. Fischer-Taschenbuch-Verl, Frankfurt am Main 2003.

ALBERT, Hans (1994): *Kritik der reinen Hermeneutik: der Antirealismus und das Problem des Verstehens*. Mohr, Tübingen 1994.

ALEMÁN, Jorge & LARRIERA, Sergio (1998): *Lacan : Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*. Ediciones Miguel Gómez, Málaga 1998.

____ (2009): *Desde Lacan : Heidegger*. Ediciones Miguel Gómez, Málaga 2009.

ALLEN, Woody (2007): *Cómo acabar de una vez por todas con la cultura*, Tusquets, Barcelona 2007.

- ALLOUCH, Jean (2003). *Faltar a la cita. Sobre Kant con Sade. Erotología analítica III*. Cuadernos de Litoral, Córdoba (Argentina) 2003.
- ALONSO SANMARTÍN, Begoña (1989): *Nociones sobre el concepto de inconsciente en las obras de P. Janet y S. Freud*. Tesis doctoral dirigida por Francisco Alonso Fernández, publicada por el Servicio de Reprografía de la Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1989.
- ALNAES, Karsten (1994): *La verdadera historia de Sabina Spielrein*. Siruela, Madrid 1996. Original en noruego: *Sabina. Biografisk roman*. Aschehoug, 1994.
- ANZIEU, Didier (1975): *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. Siglo XXI, Madrid 2004. Del original francés : *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, PUF, Paris 1975.
- ARENSBURG, Bernardo & MARTÍNEZ VERDÚ, José Guillermo (1999): «El “objeto fin” del narcisismo absoluto y la sublimación». En las *Actas del VIII Simposium A.P.M.: Los sueños: cien años después*. A.P.M., Madrid 1999.
- ____ (2001): «Histeria, Depresión y Duelo». En *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, núm 36, Madrid 2001.
- ____ (2002): «Sobre una clínica del Narcisismo Absoluto. Narcisismo y Deseo materno». *Revista de Psicoanálisis de la A.P.M.*, núm. 38, Madrid 2002
- ARIÈS, Philippe (1976). «Der gezähmte Tod», en: *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. Hanser Verlag, 1976, pp. 19-30.
- ARISO, José María (2010): *El yo amenazado. Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido*. Biblioteca Nueva, Madrid 2010.
- ASSOUN, Paul-Laurent (1976): *Freud. La filosofía y los filósofos*, Paidós, Barcelona 1982. Del original francés: *Freud, la philosophie et les philosophes*. PUF, Paris 1976.
- ____ (1980): *Freud y Nietzsche*, FCE, México 1984. Del original francés: *Freud et Nietzsche*, PUF, Paris 1980.
- ____ (1981): *Introducción a la epistemología freudiana*. Siglo XXI, México 2201. Del original francés: *Introduction à l'épistémologie freudienne*. Payot, Paris 1981.
- ____ (1983): *Freud y la mujer*. Nueva Visión 1993. Del original francés: *Freud et la femme*. Payot, Paris 1983.

- ____ (1987): *La escuela de Fráncfort*. Publicaciones Cruz, México 1991. Del original francés : *L'école de francfort*, PUF, París 1987.
- ____ (1992): *La pareja inconsciente. Amor freudiano y pasión poscortés*. Nueva Visión, Argentina 2006. Del original francés: *Le couple inconscient : amour freudien et passion postcourtoise*. Anthropos, Paris 1992.
- ____ (1993). *Introducción a la metapsicología freudiana*. Paidós, Buenos Aires – Barcelona. Del original francés: *Introduction à la métapsychologie freudienne*. PUF, coll. Quadrige, février 1993.
- ____ (1996 a): *Freud y Wittgenstein*. Nueva Visión. Del original francés: *Freud et Wittgenstein*. PUF, Paris 1996.
- ____ (1996 b): *Littérature et psychanalyse : Freud et la création littéraire*. Ellipses, Paris 1996.
- ____ (1997): *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma*. . Del original francés: *Corps et symptôme*. Anthropos, Paris 1997.
- ____ (1999), «L'objet du rire. Psychanalyse du risible», in Éliane Daphy & Diana Rey-Hulman (dir.), *Paroles à rire*, Paris, Inalco (Collection Colloques Langues'O), pp. 89-107 (fuente: oai:halshs.ccsd.cnrs.fr:halshs-00004498_v1 –Consultado septiembre 2009).
- ____ (2000) : *La metapsicología*. Siglo XXI, México – Buenos Aires 2002. Del original francés: *La métapsychologie*. PUF, Paris 2000.
- ____ (2001): *El freudismo*. Siglo XXI, México 2006. Del original francés: *Le freudisme*. PUF, Paris 2001.
- ____ (2003): *Lacan*. Amorrortu, Buenos Aires-Madrid 2004. Del original francés editado por: PUF, Paris 2003.
- ____ (2005): *Fundamentos del psicoanálisis*. Prometeo Libros, 2005.
- ____ (2009): *Dictionnaire des œuvres psychanalytiques*. PUF, Paris 2009.
- ASSOUN, Paul-Laurent & ZAFIROPOULOS, Markos *et alii* (ed., 1994): *Psychanalyse et pratiques sociales*, Anthropos, Paris 1994.
- AUSTIN, J. L. (1962): *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Paidós, Barcelona 1982. En inglés: *How to do Things with Words : The William James Lectures, Delivered at Harvard University in 1955*. Oxford University Press 1990.

- ÁVILA, Remedios (1999): *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona 1999.
- BARBERI, Alessandro (2002): «Nietzsche, Freud, Saussure. Eine historische und epistemologische Transformation des Historischen rund um 1900». En: *Questionable Returns*, ed. A. Bove, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 12.
- BARTHES, Roland (1964): *Éléments de sémiologie*, Communications n° 4. École pratique des Hautes Études, Éd. du Seuil, 1964 : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_1964_num_4_1_1029).
- BASTIDE, Roger (ed., 1968): *Sentidos y usos del término estructura en las ciencias del hombre*. Paidós, Buenos Aires 1971. Del original francés: *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. De Gruyter, Paris 1968.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, Javier (1992): *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder, Barcelona 1992.
- BENNET, John Hughes (1860): *Clinical Lectures on the Principles and Practice of Medicine*, Samuel And William Wood, New York 1860.
- BENVENISTE, E. (1966): *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966.
- BERNARDI, Ricardo (2003): «¿Qué tipo de argumentación utilizamos en psicoanálisis?», en *Revista Psicoanálisis APdeBA - Vol. XXV - N° 2/3 - Buenos Aires 2003*, pp. 255-269. Enlace: <http://www.apdeba.org/publicaciones/2003/pdf/Bernardi.pdf>
- BETTELHEIM (1956), Bruno: *El peso de una vida. "La Viena de Freud" y otros ensayos*. Traducción del inglés por Teresa Caprodón. Crítica, Col. Drakontos, Barcelona 1991.
- BERNHEIM, Hyppolite-Marie (1876): *Lecciones de clínica médica*. Traducidas al castellano por Esteban Sánchez de Ocaña. Moya y Plaza, Madrid 1879; J.B. Bailliere é Hijos, Paris 1879.
- ____ (1886): *De la sugestión y de sus aplicaciones en terapéutica*. Versión española de D. José Plaza y Castaños. Imprenta de Vicente Brid, Oviedo 1886.
- BINET, Alfred, 1857-1911: *La psicología del razonamiento: investigaciones experimentales por el hipnotismo*. Traducción española de Ricardo Rubio. Fernando Fé – Sáenz de Jubera Hermanos, Madrid 1902.
- BÖHLER, Dietrich (ed., 1986): *Die pragmatische Wende: Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

- BOUDON, Raymond (1967): *A quoi sert la notion de « structure ». Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*. Gallimard, Paris 1967.
- BRENTANO, Franz (1874): *Psicología desde un punto de vista empírico*. Trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1935. Del original alemán: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig 1874.
- BORGES, Jorge Luis (1971): «El inmortal», relato incluido en *El Aleph*. Alianza, Madrid 1984 (1ª ed. De 1971), pp. 7-28.
- BRINGREVE, Christiern & MOOIJ, Annet & VAN WANING, Adeline (1990): «Hermine Hug-Hellmuth and Sabina Spielrein: suppressed pioneers of psychoanalysis», *Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis*, V, 4 (1990).
- BRITO CRABTREE, Luis Ramón (1998): *Los nuevos caminos de la libertad. Del psicoanálisis a la logoterapia*, Diana, México 1998.
- CAROTENUTO, Aldo (1980): *Diario di una segreta simmetria. Sabina Spielrein tra Jung e Freud*, Astrolabio, Roma 1980 (nuova edizione riveduta e ampliata 1999).
- CAPARRÓS, Antonio (1977): «Neoconductismo y psicoanálisis: sentido de una aproximación y de una crisis», *Anuario de Psicología*, núm. 17, 1977.
- CASTAÑO DE RESTREPO, María Patricia (dir.): *Derecho médico-sanitario (I). Actualidad, tendencias y retos*. Universidad del Rosario, Bogotá 2008.
- CASTILLO COLOMER, Javier (2008): *De lo dionisiaco a lo demoniaco. Psicoanálisis de la culpa, el miedo y otros sentimientos*, Editorial Manuscritos, Madrid 2008.
- CHACÓN, Pedro (1985): «Sigmund Freud o la iluminación de la oscuridad». En FREUD (1985): *Compendio de Psicoanálisis*. Tecnos, Madrid 1985; pp. 9-30.
- ____ (1992): «El problema del saber y su transmisión en psicoanálisis». En VV. AA. (1992: 61-9).
- CHARCHOT, Jean-Martin (1886): *Lecciones sobre las enfermedades del sistema nervioso dadas en la Salpêtrière*. Imprenta de A Pérez Dubrull, Madrid 1889. Del original francés: *Leçons sur les maladies du système nerveux*. Bureaux du Progrès Médical – Luis Bataille, París 1886.
- CHARRAUD, Nathalie (1997): *Lacan y las matemáticas*, ed. Atuel-Anáfora, Buenos Aires 1998 (1ª ed. 1997). Del original francés: *Lacan et les Mathématiques*. Anthropos, París 1997.

- CHEMAMA, Roland (1998, ed.): *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse, 1998.
- CHOZA, Jacinto: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1978.
- CLAVEL DE KRUYF, Fernanda (2004): «Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis», en *Revista Signos Filosóficos*, suplemento núm. 11, vol. VI, 2004, pp. 85-99. Enlace: <http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=280&article=268&mode=pdf> (Consultado, febrero 2015).
- COBLENCÉ (2003): *Sigmund Freud 1 : 1886-1897*. Biblioteca Nueva, Madrid 2003. Del original francés en : PUF, París 2003.
- CONROTTO, F. (ed., 2006): *Statuto epistemologico della psicoanalisi e metapsicología*. Borla, Roma 2006.
- CULLERRE, Alexandre: *Magnetismo é hipnotismo: Exposición de los fenómenos observados durante el sueño nervioso provocado; bajo el punto de vista clínico, psicológico, terapéutico y médico-legal...*, Versión española por Enrique Simancas y Larse – Carlos Bailly-Baillière, Madrid 1889. Del original francés: *Magnétisme et hypnotisme : exposé des phénomènes observés pendant le sommeil nerveux provoqué au point de vue clinique, psychologique et médico-légal avec un résumé historique du magnétisme animal*, Librairie J.-B Baillière et Fills, París 1887.
- DALBIEZ, Roland (1936): *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 vol. avec une préface de Henri Claude, Desclée de Brouwer, 1936.
- DELEUZE (1953): *Empirismo y subjetividad*, con introducción de Óscar Massota, Gedisa, Barcelona 1996. Del original francés: *Empirisme et subjectivité*. PUF, París 1953.
- ____ (1962): *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona 1971. Del original francés: *Nietzsche et la philosophie*. PUF, París 1962.
- ____ (1969): *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona 2005. Del original francés: *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit, París 1969.
- ____ (1986): *Foucault*. Paidós Studio, Barcelona 1987. Del original francés editado por Éditions de Minuit, París 1986.
- DELEUZE, GILLES & GUATTARI, FÉLIX (1972): *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona 1985. Del original francés: *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie*. Minuit, París 1972.

- ____ (1980): *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia 1998. Del original francés: *Mille Plateaux (capitalisme et schizophrénie)*, Éditions de Minuit, Paris 1980.
- DENIS, Paul (2003): *Sigmund Freud 3 (1905-1920). Vida y pensamiento psicoanalítico*, ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2003. Traducción de Sofía Vidaurruzaga Zimmermann, de la edición francesa publicada por PUF, París 2003.
- DERRIDA, Jacques (1967 a): *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989. Del original francés: *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967.
- ____ (1967 b): *De la Gramatología*. Siglo XXI, México – Buenos Aires 1984. Del original francés: *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit 1967
- ____ (1975): *El concepto de verdad en Lacan*, Homo Sapiens, Buenos Aires 1977. Del original francés publicado en la revista *Poétique*, núm. 21, París 1975
- ____ (1981): “Las buenas voluntades de poder (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)”. Intervención en el encuentro con gadamer en abril de 1981. Gabriel Avanzueque. *Cuaderno gris*, núm. 3, 1998. Del original francés: « Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer », en: *Revue internationale de philosophie* 151. 1984.
- DIATKINE, Gilbert: *Jacques Lacan. Vida y pensamiento psicoanalítico*, ed. APM – Biblioteca Nueva, Madrid 1999.
- DILTHEY, Wilhelm (1983): *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona 2006. Del alemán: *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.
- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, José (1989): «La retórica en la interpretación psicoanalítica», *ELUA. Estudios de lingüística Universidad de Alicante*. Núm. 05, 1988-1989, pp. 17-8. http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/6584/1/ELUA_05_02.pdf (Consultado: junio 2015).
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos (1991): *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*. Ediciones Paulinas, Madrid 1991.
- DOR, Joël (1985): *El inconsciente estructurado como un lenguaje* y Ambos por Gedisa, Barcelona 2000. Del original francés: *Introduction à la lecture de Lacan: L'inconscient structuré comme un langage*. Éditions Denoël, París 1985.
- ____ (1989): *El padre y su función en psicoanálisis*. Nueva Visión, Buenos Aires 1989. Del original francés: *Le père et sa fonction en psychanalyse*. Point hors ligne, 1989.

- ____ (1992): *Introducción a la lectura de Lacan II*. Gedisa, Barcelona 2000. Del original francés: *Introduction à la lecture de Lacan: La Structure du Sujet*. Éditions Denoël, París 1992.
- DORON, Roland & PAROT, Françoise (2011): *Dictionnaire de psychologie*, Presses Universitaires de France - PUF, 16 feb. 2011. En español: *Diccionario Akal de psicología*, Akal, Madrid 1998.
- DOUEIHI, Milad (1996): *Historia perversa del corazón humano*, Edhasa, Barcelona 1999. Del original francés: *Histoire perverse du cœur humain*, Éditions du Seuil 1996.
- DÜWELL, Susanne & PETHES, Nicolas (Hg., 2014): *Fall – Fallgeschichte – Fallstudie. Theorie und Geschichte einer Wissensform*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 2014.
- ELÍADE, Mircea (1951): *El mito del eterno retorno*, Planeta-De Agostini, Barcelona 1984, siguiendo la edición de Emecé, Buenos Aires 1968. Del original francés: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Gallimard, París 1951.
- ERIKSON, Erik H. (1973): *Los sueños de Sigmund Freud interpretados*, Hormé-Paidós, Buenos Aires, 1973. Compilación de textos: «The dream specimen of psychoanalysis», capítulo de *Psychoanalytic Psychiatry and Psychology, clinical and theoretical papers* (International Universities Press, Nueva York 1954) y el capítulo V de *Lectures on the Ethical Implication of Psychoanalytic Insight* (W. W. Norton & Company Inc., Nueva York 1976).
- ESCOBAR MARÍA, Carmen Elisa (2011): *De la filosofía al psicoanálisis. Itinerario del concepto de repetición en la obra de Jacques Lacan*. Tesis doctoral, UNED, Madrid 2011. Fuente: [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Ceescobar/Documento .pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Ceescobar/Documento.pdf) (consultado en mayo de 2015).
- EVANSTON, Jerald Wallulis (1990): *The Hermeneutics of Life History: Personal Achievement and History in Gadamer, Habermas, and Erikson*. Northwestern University, 1990.
- EY, Henry (1966): *El inconsciente (coloquio de Bonneval)*, Siglo XXI, México 1970. Del original en francés: *L'inconscient*. Desclée de Brouwer, París 1966.
- EYSENCK, Hans (1986). *Decline and Fall of the Freudian Empire*. Harmondsworth: Penguin Book, Londres 1986.
- FELDMANN, Klaus (1997). «Physisches und soziales Sterben», en BECKER, Ulrich & FELDMANN, Klaus & JOHANNSEN, Friedrich (Hg.): *Sterben und Tod in Europa*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1997, pp. 94-107.

- FERENCZI, Sándor (1913): «Crítica de “Metamorfosis y símbolos de la libido” de Jung», en *Obra Completa I*. Ediciones Hormé – RBA, Barcelona 2006, pp. 411-430. Del original en alemán: «Kritik der Jungschen „Wandlungen und Symbole der Libido“», en: *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse I*, 1914, pp. 391-403.
- FISCHER, Norbert (2001). «Zur Geschichte der Trauerkultur in der Neuzeit: Kulturhistorische Skizzen zur Individualisierung, Säkularisierung und Technisierung des Totengedenkens», en HERZOG, Markwart (Hrsg.). *Totengedenken und Trauerkultur: Geschichte und Zukunft des Umgangsmit Verstorbenen*. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Koel 2001, pp. 41-55.
- FISCHER, Norbert & HERZOG, Markwart (2005): Diskurse über Tod, Trauer und Erinnerung, en Norbert FISCHER & HERZOG, Markwart: *Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2005.
- FERNÁNDEZ, Sergio Pablo (1999): «Epistemología y Psicoanálisis: ¿Ciencia, hermenéutica o ética?», ponencia leída en el Seminario *El Psicoanálisis como Praxis* (13 de noviembre de 1998, en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Diego Portales). Recogido por *Cinta Moebio: Revista de epistemología de ciencias sociales*. Fuente: <http://www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/05/psicoanalisis.htm> (2 de mayo de 2015).
- FERRATER MORA, José (1941): *Diccionario de filosofía*. Edición revisada por Josep María Terricabras, Alianza – Círculo de Lectores, Barcelona 2002, 4 vols.
- FREGE, Gottlob (1892): «Sobre sentido y referencia», en *Estudios sobre semántica*, Editorial Ariel, Barcelona 1984, pp. 6-86. Del original en alemán: «Über Sinn und Deutung», publicado en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Nueva Serie, núm. 100, 1892, p. 25-50.
- FROMM, Erich (1956): *El arte de amar: Una investigación sobre la naturaleza de amor*. Paidós, Barcelona 2011. Traducción de la edición alemana: *Die Kunst des Liebens*. Verlag Ullstein GmbH, Fráncfort – Berlín 1993 (Original en inglés: *The Art of Loving*, Harper and Row, Nueva York 1956).
- ____ (1959): *La misión de Sigmund Freud. Su personalidad e influencia*, FCE, México 1960. Del original en inglés: *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of His Personality and Influence*, Harper Row Publishers Inc., Nueva York 1959.
- ____ (1973): *Anatomía de la destructividad humana*. Siglo XXI de España, Madrid 1975. Del original en inglés: *The Anatomy of Human Destructiveness*. Holt – Reinhart – Winston, Nueva York – Chicago – San Francisco 1973.

- ____ (1976): *Del tener al ser*, Paidós ibérica, 2000. Del original en inglés: *To Have or to Be?* Continuum, Nueva York – Londres 1997 (1ª ed. 1976).
- FORNERO, Giovanni (1996): Tomo I al vol. IV de Abbagnano, Nicola: *Historia de la filosofía*, ed. Hora, Barcelona 1996; Capítulo 4: «Filosofía y ciencias humanas», pp. 311-480.
- FOUCAULT, Michel (1961): *Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E México 1967. Del original francés: *Histoire de la folie à l'âge classique : folie et déraison*. Plon, París 1961.
- ____ (1963): *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI, Madrid 1999. Del original en francés: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, París 1963.
- ____ (1964): «Nietzsche, Freud, Marx», Anagrama, Barcelona 1970. Del original francés en *Nietzsche, Cahiers du Royaumont*. Les Editions du Minuit, París 1964, pp. 183-92.
- ____ (1976): *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid 2006. Del francés: *Histoire de la sexualité*, vol. 1 : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976
- GADAMER (2000): *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid 2002. Del original alemán: *Hermeneutische Entwürfe*, J. C. B. (Paul Siebeck), Tübingen 2000.
- ____ (1960): *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca 2002. Del original alemán: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Tübingen 1960).
- ____ (1986): *Verdad y método II*. Sígueme, Salamanca 2004. Del original alemán: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986.
- GALVÁN-RODRÍGUEZ, Gustavo (2007): *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Universidad de Granada 2007.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel (1944): Prólogo a HEIDEGGER (1927: 11-33).
- GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro (2008): *Spinoza o la libertad*, Ediciones de Intervención Cultural, Vilassar de Dalt (Barcelona) 2008.
- GARRIDO, Manuel & VALDÉS, Luis M. & ARENAS, Luis (ed., 2005): *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Cátedra, Madrid 2005.
- GAUCHET, M. (1992): *L'inconscient cérébral*, Editorial du Seuil, 1992.
- GAY, Peter (1988): *Freud. A Life for Our Time*. W.W. Norton and Co. Inc., New York, 1988. Citamos la edición inglesa pero hay traducción al español: *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Paidós, Buenos Aires / Barcelona, 1ª ed. de 1989, 2ª de 1990.

- GIMÉNEZ SEGURA, M. del Carmen (1991): *Judaísmo, psicoanálisis y sexualidad femenina*. Anthropos, Barcelona 1991.
- GINER, Xavier (2006): «Sobre las paradojas (contemporáneas) de la Satisfacción». En VV AA. (2006): *Las tres estéticas de Lacan*. Ediciones del Cifrado, Buenos Aires 2006.
- GOMÀ, Francesc (1977): *Conocer Freud y su obra*. Dopesa, Barcelona 1977.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (1991): «Culpa y progreso. Tres lecturas de Freud: Bloch, Ricoeur, Habermas». En MUGUERZA, J. & QUESADA, F. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (1991): *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*. Trotta, Madrid 1991; pp. 221-236.
- ____ (1994 a): «Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)». En VV. AA. (1994: 15-40).
- ____ (1994 b): «La crítica freudiana de la religión». En FRAIJÓ, M. (ed., 1994): *Filosofía de la religión*. Trotta, Madrid 1994; pp. 369-402.
- ____ (1996): «La influencia del psicoanálisis en la quiebra de la idea de progreso». En GUTIÉRREZ & CHAMORRO & BACHS (comps., 1996: 221-234).
- ____ (1998): *Freud, crítico de la Ilustración*. Crítica, Barcelona 1998.
- ____ (2001): «El psicoanálisis y la crisis de la filosofía contemporánea de la ciencia». En *Revista de psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, nº 36, diciembre de 2001; pp. 181-196.
- ____ (2002): *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*. Biblioteca Nueva – Asociación Psicoanalítica de Madrid, Madrid 2002.
- GRACIA (2008), Alfonso: «Síntoma histérico y subjetividad: Resonancias psicoanalíticas de la noción kierkegaardiana de lo demoníaco», en *Dilema / Revista de filosofía*, Valencia 2008, Vol. XII/1; pp. 57-80
- GRODDECK (1923): *El libro del Ello*, en *Obras escogidas*, RBA, Biblioteca de Psicoanálisis, Barcelona 2006. Del original alemán: *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viena 1923.
- GRONDIN, Jean (1994): *Der Sinn für Hermeneutik*. Wiss. Buchges, Darmstadt 1994.
- GROSSKURTH, Phyllis (1986): *Melanie Klein. Su mundo y su obra*. Paidós, Buenos Aires-Barcelona 1990. Del original en inglés: *Melanie Klein – Her World and Her Work*, Hodder & Soughton, Londres 1986.

- GUTIÉRREZ, G. & CHAMORRO, E. & BACHS, J. (comps., 1996: 221-234): *Psicoanálisis y Universidad*. PPU, Madrid 1996.
- HABERMAS, Jürgen (1970): *Lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, Madrid 1996. Del original alemán: *Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort 1970.
- ____ *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta, Madrid 2010. Del original alemán: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Fráncfort 1981.
- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, trad. a cargo del profesor Manuel Jiménez Redondo, Pre-Textos, Valencia 2006
- HEIDEGGER, Martin: (1927): *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos, FCE – RBA, Barcelona 2004. Del original alemán: *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, 1927.
- ____ (1961): *Nietzsche*. Ariel, Barcelona 2013. Del original en alemán, publicado por Neske, Pfullingen – Stuttgart 1961.
- ____ (1954): «¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?», en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona 1994. Del original en alemán: *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1954.
- HENRY, Michel (1985): *Genealogía del psicoanálisis*, ed. Síntesis, Madrid 2002 (Original francés: *Généalogie de la psychanalyse*, PUF 1985).
- HENRY, C. & V. (1895): “Enquête sur les premiers souvenirs de l’enfance”, *L’Année psychologique*, Vol. I.
- HARTMANN, Eduard von (1877): *Philosophie del Unbewußten*. Berlin 1869; 9. Auflage 1882, 2 Vols.
- HERRERA BURSTEIN, Marcos (1999): «Freud, el psicoanálisis y la ciencia natural. Comentarios a un malentendido». En FORT BRESCIA, María Rosa & LEMLIJ, Moisés (eds., 1999): *En el umbral del milenio – Una selección de las actas de la conferencia*. Sidea – Prom-Perú, Vol. I, Lima 1999, pp. 243-247.
- HERRERA GUIDO, Rosario (2002): «Paul Ricoeur: hermenéutica y psicoanálisis», revista *Devenires* III, 5 (2002), pp. 161-189.
- HOW, Alan (1995): *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social: Back to Bedrock*. Aldershot (etc.), Avebury, 1995
- HUIZINGA, Johan (1938): *Homo Ludens: Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*. Basel: Akademische Verlagsanstalt Pantheon 1938.

- HYPPOLITE, Jean (1925): «Freud», en *Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, PUF, París 1971; pp. 373-442. El original alemán fue publicado en 1925 (*Imago*, IX).
- ____ (1954): «Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud», en LACAN *E*, 859-866.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, José Miguel: *Introducción literaria a la literatura*, Eunsa, Pamplona 1979.
- JAGOT, Paul C.: *Magnetismo, hipnotismo, sugestión*. Editores Mexicanos Unidos, México 1973
- JAKOBSON, Roman (1956): *Fundamentals of Language*, Morris Halle, La Haya 1956. Trad. española: *Fundamentos del lenguaje*, Ciencia Nueva 1967.
- ____ (1963): *Essais de linguistique générale*, Éd. de Minuit, París 1963.
- ____ (1965): «A la recherche de l'essence du langage», *Revue Diogène*, nº 51, Gallimard, París 1965.
- ____ (1973): *Essais de linguistique générale II*. Éd. De Minuit, París 1963.
- JACKSON, Stanley W. (1999): *Care of the Psyche: A History of Psychological Healing.*, Stanley W. Jackson, Library of Congress – British Library, 1999.
- JANET, Pierre (1889): *L'automatisme psychologique*. La Sorbonne, París 1973.
- ____ (1911): *L'état mental des hystériques*. F. Alcan, París 1911.
- ____ (1919): *Les médications psychologiques*. F. Alcan, París 1919.
- JONES, Ernest (1953). *The Life and Work of Sigmund Freud*, en tres volúmenes (primer volumen 1953, segundo volumen 1955, tercer volumen 1957), Basic Books, Nueva York. Traducción española de Mario Carlinsky, Asociación Psicoanalítica Argentina y Editorial Nova, Buenos Aires.
- ____ (1961): *The Life and Work of Sigmund Freud*. Edited and abridged y Lionel Trilling and Steve Marcus, Basic Books Publishing Co., Inc. Nueva York 1961. Trad. esp. Mario Carlinsky y José Cano Tembleque, Anagrama 1981.
- JUNG (1913): *Wandlungen und Symbole der Libido*. Franz Deuticke, Leipzig – Wienn 1926.
- KAHN, Laurence (2003): *Sigmund Freud 2 : 1897-7904*. Biblioteca Nueva, Madrid 2003. Del original francés publicado por: PUF, París 2003.
- KANT, Inmanuel (1784): *¿Qué es la Ilustración?* Alianza, Madrid 2009. Edición alemana: *Was ist Aufklärung?* Ehrhard, Bahr 1978.

- ____ (1788): *Crítica de la razón práctica*. RBA, Barcelona 2002. Introducción y traducción por Antonio Zozaya del original en alemán: *Critik der praktischen Vernunft*. Hartknoch, Riga 1788.
- KAUFMANN, Pierre (dir., 1993): *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte Freudiano*. Paidós, Buenos Aires 1993. Del original en francés: *L'apport freudien. Eléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. Bordas, 1993.
- KELLY, Michael (ed., 1990): *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. MIT Press, Cambridge – Mass (etc.) 1990.
- KERR, John: *A Most Dangerous Method. The Story of Jung, Freud and Sabina Spielrein* (Alfred A. Knopf, New York 1993).
- KIERKEGAARD, Sören (1843): *La repetición*, Alianza, Madrid 2009. Del original en danés: *Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius*, 1843.
- KITTLER, Friedrich (1980): «Einleitung, 9.». En: *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*. Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1980, 7-15
- KOFMAN, Sarah (1980): *El enigma de la mujer: ¿con Freud o contra Freud?* Gedisa, Barcelona 1997. Del original francés: *L'enigme de la femme : la femme dans les textes de Freud*. Galilée, Paris 1980.
- ____ (1986): *Pourquoi rit-on ? : Freud et le mot d'esprit*. Galilée, Paris 1986.
- KUHLMANN, Wolfgang (1992): *Sprachphilosophie - Hermeneutik - Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik*. Königshausen und Neumann, Würzburg 1992.
- KUHN, Thomas (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE de España, 2005. Del original en inglés: *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press 1962.
- LAGACHE, Daniel (1957): «Fascination de la conscience par le moi», en *La psychanalyse*, PUF, Paris 1957.
- ____ (1968): «La psychanalyse et la structure de la personnalité», en BASTIDE, Roger (1968, ed.: 69-71): *Sentidos y usos del término estructura*.
- LAÍN ENTRALGO (1958), Pedro: *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. + Descartes + Galeno + Paracelso

- LANGE, Albert (1873): *Historia del materialismo*. Daniel Jorro, Madrid 1903, 2 tomos (disponible desde noviembre de 2007 en edición facsimilar, formato pdf, en el Proyecto *Filosofía en español*).
- LAO TSÉ: *Tao Teh King*, ed. bilingüe de Editorial Sirio, Buenos Aires 2009.
- LAPLANCHE & LECLAIRE (1966): “L’inconscient, une étude psychanalytique”, en EY, Henry (ed., 1966: 95-134).
- LAPLANCHE & PONTALIS (1967): *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Barcelona (etc.) 1996. Del original francés: *Vocabulaire de la psychanalyse* (sous la direction de Daniel Lagache), PUF, Paris 1967.
- LASALLE (1859): *Der italienische Krieg und die Aufgabe Preussens*. Franz Duncker, Berlin 1859.
- LECLAIRE, Serge (1958): «A la recherche des principes d’une psychothérapie des psychoses», en *Evolution pschiatrique*, núm. 2, 1958
- ____ (1966 a): «Note sur l’objet de la psychanalyse», en *Cahiers pour l’analyse*, núm. 2 1966.
- ____ (1966 b): «Les éléments en jeu dans une psychanalyse», en *Cahiers pour l’analyse*, núm. 5, 1966.
- ____ (1968): *Psychanalyser, essai sur l’ordre de l’inconscient et la pratique de la lettre*. Éd. du Seuil, Paris 1968.
- LÉVI-STRAUSS (1949): *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Paidós Ibérica, Barcelona 1998. Del original francés: *Les Structures élémentaires de la parenté*. PUF, Paris 1949.
- ____ (1955): *Tristes trópicos*, Paidós Ibérica, Barcelona 2006. Del original francés: *Tristes Tropiques*. Plon, Paris 1955.
- ____ (1958): *Antropología estructural*. Paidós Ibérica, Barcelona 1995. Del original francés: *Anthropologie structurale*. Plon, Paris 1958.
- LEYTE, Arturo (2005): *Heidegger*. Alianza, Madrid 2005.
- LEYTE, A. & RÜHLE, V. (2002): Estudio introductorio a SCHELLING: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Anthropos – RBA, Barcelona 2002, pp. 7-78.
- LIEBEAULT, Ambroise-Auguste (1891): *Thérapeutique suggestive*. Doin, Paris 1891.

- LOMBROSO, Cesare (1835-1909): *El hipnotismo*. España moderna, Madrid 1890.
- LÓPEZ IBOR, Juan José (1948): *La agonía del psicoanálisis*. Espasa-Calpe, Madrid 1948.
- ____ (1979): *Neurosis*. Gredos, Madrid 1979.
- LÓPEZ PIÑERO, José María (2002): *Del hipnotismo a Freud: Orígenes históricos de la psicoterapia*. Col. Psicología. Alianza, Madrid 2002.
- LUCE-IRIGARAY (1966): «Communications linguistique et spéculaire», en *Cahiers pour l'analyse*, núm. 3: «Sur l'objet de la psychanalyse», 1966.
- MALEVAL, Jean-Claude (2000): *La Forclusión del Nombre del Padre*. Buenos Aires, Paidós, 2002. Del original francés: *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*. Collection Le Champ Freudien, Seuil, Paris 2000.
- MANN, Thomas (1984): *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Barcelona, Bruguera 1984 (Hay reedición de Alianza 2002). Del original en alemán por Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main.
- MARRADES MILLET, Julián & SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (1994): *Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo*. Pre-Textos – Universitat de València – Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento, Valencia 1994.
- MARTÍNEZ BENLLOCH, Isabel (1999): *Cultura, Intersubjetividad y Relaciones de Género: Normalizando Mundos. Desarrollo Afectivo y Social*. Pirámide, Madrid 1999.
- ____ (2000): *Sistema Sexo/Género, Identidades y Construcción de la Subjetividad*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia 2000.
- MARTINEZ Y GONZÁLEZ, Francisco: *Aplicaciones útiles que puede sacar la medicina del hipnotismo y la sugestión*. Librería de Aguilar, Valencia 1900.
- MASSOTA, Oscar (1970): *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Proteo, Buenos Aires 1970.
- ____ (1980): «La familia de Jacques Lacan», prólogo a LACAN (1938).
- MATEO DíEZ, Luis (1998): «Los temores ocultos», en *Antología del cuento literario*. Alhambra Longman, Madrid 1998, pp. 94-98.
- MENACHEM, Ruth (2003): *Sigmund Freud 4 : 1920-1939*. Biblioteca Nueva, Madrid 2003. Del original francés por PUF, Paris 2003.
- MILL, John Stuart (1846): *A System of Logic*, University Press of the Pacific, Honolulu, 2002.

- ____ (1865) *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, in: *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume IX, University of Toronto Press / Routledge & Kegan Paul, Toronto-London 1979.
- MILLER, Jacques-Allain (1986): «Action de la structure», en revista *Cahiers pour l'Analyse*, núm. 9. Éd. Seuil, Paris 1986; pp. 93-105.
- ____ (1994): *De Hegel à Jakobson*. Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo, Universidad de Valencia 1994.
- MINDER, Bernhard (1994): «Sabina Spielrein, Jungs Patient», *Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse*, núm. 7, 1994, pp. 55-127.
- MOUTIN, Lucien (1887): *El nuevo hipnotismo ó Magnetismo animal*. Traducido al castellano por Agustín Fúster Fernández, Libr. Ed. de Carlos Bailly-Bailliere, Madrid 1889. Del original francés: *Le Nouvel hypnotisme*. Perrin et C. Libraires-Éditeurs, Paris 1887.
- MÜLLER, Ernst (1995 a): «Der Einsame, der die Fahrt eines Eisenbahnzuges gestört hat. Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Bewegungstechniken bei Kierkegaard». En v. DOTZLER, Bernhard J. & MÜLLER, Ernst (Hg., 1995) *Wahrnehmung und Geschichte. Markierungen zur aisthesis materialis*. Akademie-Verlag, Berlin 1995, pp. 43-83.
- ____ (1995 b): «Die Aufklärung in der Dialektik ihrer Institutionalisierung. Von Kants 'Streit der Fakultäten' zur Humboldtschen Universität». En KLEIN, Wolfgang & NAUMANN-BEYER, Waltraud (Hg., 1995): *Nach der Aufklärung? Beiträge zum Diskurs der Kulturwissenschaften*. Berlin 1995, pp. 141-150.
- ____ (1997): «Religion als 'Kunst ohne Kunstwerk'. Friedrich Schleiermacher Reden 'Über die Religion' und das Problem ästhetischer Subjektivität». En BRAUNGART, Wolfgang & FUCHS, Gotthard & KOCH, Manfred (Hg., 1997): *Religiöse und ästhetische Erfahrung. I: um 1800*. Schöningh, München – Wien – Zürich 1997, pp. 149-165.
- ____ (2003): «Metapher der Moderne. Das Szenario romantischer Konversion». En: *Frankfurter Rundschau*, v. 8., April 2003, Nr. 83, p. 13.
- ____ (2007): «Sören Kierkegaards 'Einzelner' - oder der 'Märtyrer des Gespöchts'». En WEIGEL, Sigrid (Hg., 2007): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und Heiligen Kriegern*. Fink, München 2007, pp. 240-243.
- ____ (2013): «Historia Conceptual interdisciplinar», en ONCINA (2013: 39-50).

- MURARO, Luisa (1991): *El orden simbólico de la madre*. Ed. Horas y Horas, Madrid 1994.
Original en italiano: *L'ordine simbolico della madre*, Editorial Riuniti, Roma 1991.
- MUSIL, Robert (1980): *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik*. Rowohlt Reinbek bei Hamburg 1980.
- NEGRE RIGOL, Montserrat (1992): «El lenguaje de los mitos», *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 9, Sevilla 1992, pp. 257-27.
- NIETZSCHE, Friedrich (1872): *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid 2009 (1ª ed.: 1973). En alemán: *Die Geburt der Tragödie*, publicado por de Gruyter en el tomo conjunto: *Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemäße Betrachtungen (mit Texten aus dem Nachlass) – KSA I*. Edición de G. Colli & M. Montinari. De Gruyter, Berlin 1999.
- ____ (1872): *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. Tusquets, Barcelona 2000. En alemán: *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Vortragsreihe an der Universität Basel*. Karl-Maria Guth – Hoffenberg, Berlin 2014.
- ____ (1873): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid 1990. En alemán: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, en *Nietzsches Werke 2. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. Unzeitgemäße Betrachtungen*. Kröner, Stuttgart 1921.
- ____ (1876): *Consideraciones intempestivas*. Alianza, Madrid 2000. En alemán: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, publicado por de Gruyter en los tomos conjuntos correspondientes a *KSA 1* y *2*. Edición de G. Colli & M. Montinari. De Gruyter, Berlin 1999.
- ____ (1880): *El caminante y su sombra*, publicado por Gredos en tomo conjunto: *De mi vida. El nacimiento de la tragedia. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Los filósofos preplatónicos. Sobre la utilidad y el perjuicio. De la historia para la vida. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*. Gredos, Madrid 2009. En alemán: *Der Wanderer und sein Schatten*. En: *Nietzsches Werke 4*. Kröner, Stuttgart 1921.
- ____ (1881): *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Alba, Madrid 1999. En alemán: *Morgenröthe*, publicado por de Gruyter en el tomo conjunto correspondiente a *KSA 3*. Edición de G. Colli & M. Montinari. De Gruyter, Berlin 2011.
- ____ *La ciencia jovial. La gaya ciencia (1882) (Die Fröhliche Wissenschaft. La gaya scienza)*. (*Gaya Ciencia*): *El gay saber o Gaya ciencia*, Espasa, Madrid 2000 (1ª ed.: 1986).

- ____ (1883) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid 2009
En alemán: *Also sprach Zaratustra*, Edición de G. Colli & M. Montinari (KSA 4). De Gruyter, Berlin 2011.
- ____ (1886): *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*. Alianza, Madrid 1997. En alemán: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, publicado por de Gruyter en el tomo conjunto correspondiente a KSA 5. Edición de G. Colli & M. Montinari. De Gruyter, Berlin 2011.
- ____ (1887): *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza, Madrid 1975. En alemán: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, publicado por de Gruyter en el tomo conjunto correspondiente a KSA 5. Edición de G. Colli & M. Montinari. De Gruyter, Berlin 2011.
- ____ (1888): *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Alianza, Madrid 2002. En alemán: *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, publicado por de Gruyter en el tomo conjunto correspondiente a KSA 6. Edición de G. Colli & M. Montinari. De Gruyter, Berlin 2011.
- ONCINA, Faustino (ed., 2013): *Tradición e Innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*. Biblioteca Nueva, Madrid 2013.
- ONFRAY, Michel (2010): *Freud: el crepúsculo de un ídolo*. Taurus, Madrid 2011. Grasset, Paris 2010.
- ORGAMBIDE, Pedro (ed., 1966): *Crónicas del psicoanálisis*. Ed. Jorge Álvarez, Buenos Aires 1966.
- ORTIGUES, Edmond (1962): *Le discours et le symbole*. Ed. Mouton, Paris 1962 (Hay reedición de Beauchesne éditeur, Paris 2007).
- ____ (1966): *El Edipo africano*. Noé, Buenos Aires 1974. Del original francés: *L'Oedipe africain*, Plon 1966.
- PALOMBI, Fabrizio (2000 a): «Epistemología e psicoanálisis: problemi di demarcazione». En *Kos. Rivista di medicina, cultura e scienze umane*, núm. 174, pp. 36-39.
- ____ (2000 b): «Popper e la psicoanálisis: un mito esegetico». En *Rivista di psicoanálisis*, anno XLVI, n. 1 (gennaio-marzo), pp. 159-176.

- ____ (2002): *Il legame instabile. Attualità del dibattito psicoanalisi-scienza*. Franco Angeli, Milano 2002.
- ____ (2003): «La pulsione epistemologica. Considerazioni su psicoanalisi e filosofia della scienza in Jacques Lacan». En PALOMBI & BEZOARI (2003: 219-226).
- ____ (2004): «Il rovescio dell'Università: psicoanalisi e filosofia nel XVII seminario di Lacan». En el *Bollettino Filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria*, núm. 19, 2004, pp. 359-376.
- ____ (2005): «Sade alla moda di Kant. Legge e soggetto in uno scritto di Jacques Lacan». En el *Bollettino Filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria*, Vol. 21, 2005, pp. 100-111.
- ____ (2006 a): «Un'esperienza dell'ordine: modelli epistemologici per la psicoanalisi». En CONROTTO (ed., 2006: 11-23).
- ____ (2006 b): «Lo specchio. Lacan e il Barocco». En el *Bollettino Filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria*, Vol. 22, 2006, pp. 87-109.
- ____ (2007 a): «L'hommelette. Logica e antropologia nell'undicesimo seminario di Jacques Lacan». En revista *Forme di vita*, núm. 6, 2007, pp. 158-167.
- ____ (2007 b): «Oltre la pluralità delle scienze? Un'ipotesi d'emancipazione per la psicoanalisi». En *Rivista di psicoanalisi*, n. 3, luglio settembre 2007, pp. 735-740.
- ____ (2009): *Jacques Lacan*. Carocci, Roma 2009.
- ____ (2014): *Lacan*. Rcs-Corriere della Sera, Milano 2014.
- PALOMBI, F. & BEZOARI, M. (2003): *Epistemologia e psicoanalisi: attualità di un confronto*. Centro Milanese di Psicoanalisi, Milano 2003.
- PARDO, José Luis (2004): *La regla del juego: Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores, Barcelona 2004.
- PARRA, Javier: *Hipnosis y magnetismo*. Velvet, Madrid 1992.
- PARRA, Carlos & TABAKIAN, Eva (1998): *Lacan y Heidegger, una conversación fundamental: Dimensión trágica de la ética*. Paradiso, Buenos Aires 1998.
- POPPER, Karl (1963): «Science: Conjectures and Refutations», en *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. Original en inglés: *Conjectures and Refutations*, 1963.

- QUESADA, Julio (1988): *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Anthropos, Barcelona 1988.
- RANK (1912): *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage : Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens*. Deuticke, Leipzig-Wien 1912.
- RECAS, Javier (2006): *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, con prólogo de Jacobo Muñoz. Biblioteca Nueva, Madrid 2006.
- RESTREPO ATUESTA, María Fernanda (2005): «Epistemología y psicoanálisis: conflictiva hermenéutica de lo individual», *Revista electrónica de educación, formación y pedagogía*, Publicada por la Universidad Simón Bolívar, Barranquilla (Colombia), julio de 2005. <http://www.unisimonbolivar.edu.co/revistas/aplicaciones/doc/182.pdf> (Consultado: mayo 2015).
- RICOEUR, Paul (1965): *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México 1970. Del original francés: *Del l'interprétation*. Éditions du Seuil, Paris 1965.
- ____ (1966): «El consciente y el inconsciente» en EY (1966: 440-454).
- ____ (1969) *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. FCE, Buenos Aires 2003. Del original francés: *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969.
- ____ (1973) «Herméneutique et critique des idéologies», en *Démythisation et idéologie*, Castelli, 1973.
- ____ (1975) *La metáfora viva*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1980. Del original francés: *La métaphore vive*. Éditions du Seuil, Paris 1975.
- ____ (2004): *Sobre la traducción*, Paidós, Buenos Aires 2005. Del original francés: *Sur la traduction*, Bayard 2004.
- RIFFLET-LEMAIRE, Anika (1970): *Lacan*. Edhasa, Barcelona 1971. Del original francés editado por Charles Dessart, Bruxelles 1970.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano Luis (2001): «Psicoanálisis y Hermenéutica. Una reflexión». En *Pasajes*, 5-6, 2001, pp. 59-67.
- ____ (2007): «Ese cuerpo que somos: Una aproximación a la filosofía nietzscheana de la mente». En *Agora. Papeles de filosofía*.26/2, 2007, pp. 31.
- ____ (2010 a): «De espíritus libres y máquinas muertas: Freud y Wittgenstein ante la cuestión del determinismo». En *ARISO* (2010: 57-81) .

- ____ (2010 b): *El sujeto velado. A partir de Nietzsche y Wittgenstein*. Biblioteca Nueva, Madrid 2010.
- ____ (2012): «Freud como filósofo». En *Agora. Papeles de filosofía*, 31/1, 2012, pp. 7-23.
- RORTY, Richard McKay (1967): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. The University of Chicago Press, 1967.
- ROUDINESCO, Élisabeth (1993): *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Anagrama, Barcelona 1995. Del original francés: *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1993.
- ____ (2005): *Pourquoi tant de haine? Anatomie du Livre noir de la psychanalyse*, Navarin, Paris 2005.
- ____ (2010): *Ma pourquoi tant de haine?* Éditions du Seuil 2010. Trad. esp.: *¿Por qué tanto odio?*, Trad por Laura Fólica, ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires 2011.
- ROUDINESCO, Élisabeth & PLON Michel (1997): *Diccionario psicoanálisis*. Paidós Ibérica, Barcelona 2008. Del original francés: *Dictionnaire de la psychanalyse*. Fayard, Paris 1997.
- RUITENBEEK, Hendrik M. (ed., 1962): *Psicoanálisis y filosofía existencial*, Gredos 1972. Del original en inglés: *Psychoanalysis and Existential Philosophy*, E.P. Dutton & Co., Nueva York 1962.
- SAID, Edward W. (2003): *Freud y los no europeos*, Global Rhythm, Barcelona: 2006. Del original en inglés: *Freud and the non-European*, Verso, London-New York: 2003.
- SÁNCHEZ-BARRANCO RUIZ, Antonio (et al., 2005): «El psicoanálisis ¿qué tipo de ciencia es?», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*. Vol. XXV, nº 96, Octubre/Diciembre 2005, pp. 93-111.
- SANFELIU, Isabel (2002): *Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía*. Biblioteca Nueva, Madrid 2002.
- SARTRE, Jean-Paul (1943): *El ser y la nada*. Losada – RBA, Barcelona 2004. Del original francés: *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, Paris 1943.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1916): *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires 1945. Original en francés: *Cours de linguistique générale*. Reeditado por Éditions Gallimard, Paris 2002.
- SCHELLENBACHER, Manfred (2011): «Sigmund Freud und Franz Brentano», en revista *e-Journal Philosophie der Psychologie*, marzo de 2011.

- SHELLING, F.W.J. (1800): *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos, Barcelona 2005. Edición en alemán: *System des transzendentalen Idealismus*. Meiner, Hamburg 1992.
- ____ (1809): *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Anthropos, Barcelona 1989. Edición en alemán: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988.
- SCHLOEGEL, Karl (2005). «Friedhof Europa. Ein Essay», en Norbert FISCHER & HERZOG, Markwart: *Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2005, pp. 253-265.
- SCHNITZLER, Arthur (1925): *Relato soñado*. El Acantilado, Barcelona 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1819): *El mundo como voluntad y representación*. Akal, Madrid 2005. Edición en alemán: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. En: *Sämtliche Werke*, tomos I y II. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- ____ (1836): *De la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid 1970. Original en alemán: *Sämtliche Werke, Band: 3. Über den Satz vom Grunde. Über den Willen in der Natur. Die Grundprobleme der Ethik*. Reclam, Leipzig 1944.
- SEGAL, Hannah (1979): *Klein: Theories and Techniques of the Pioneer of Child Analysis*, Harvester Press, Brighton 1979. Existe traducción al francés: *Melanie Klein. Développement d'une pensée*, PUF, Paris 1982.
- SEVILLA, Sergio (1979): *Análisis de los imperativos morales en Kant*. S. P. de la Universitat de València, Valencia 1979.
- ____ (2005 a): «La teoría crítica». En GARRIDO & VALDÉS & ARENAS (ed., 2005).
- ____ (2005 b): «La hermenéutica materialista». En *Quaderns de filosofia i ciència*, Valencia 2005.
- ____ (2007): «La técnica y la crisis filosófica del Humanismo», en *Educação e Filosofia*, Brasil 2007.
- SEVILLA, Sergio & VÁZQUEZ, Manuel E. (eds., 2012): *Ontología y vida. La filosofía de José Gaos*. Biblioteca Nueva, Madrid 2012.

- SPIELREIN, Sabina: *La destrucción como causa del devenir*. Primera parte de los *Jahrbuch der Psychoanalyse*, en la *Psychopathologische Forschungen*, 4, 465, 1912. Título original: *Die Destruktion als Ursache des Werdens*; a partir de la traducción italiana de Di Nico: *La distruzione come causa della nascita*, publicada en *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, Vol 1, núm. 1, año 1977. Traducción del italiano al español de Inés Arteaga).
- SPINOZA, Baruch de (1667): *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Trad. esp.: *Ética*, Trotta, Barcelona 2000, con la paginación de las *Opera Posthuma* –la referimos entre corchetes “[]”–, s/e (J. Rieuwertsz, s/l Amsterdam).
- STEKEL, Wilhelm (1911): *El lenguaje de los sueños. Exposición del simbolismo y de la interpretación de los sueños en sus relaciones con el alma enferma y sana*. Imán, Buenos Aires 1954. Del original en alemán: *Die Sprache des Traumes. Eine Darstellung der Symbolik und Deutung des Traumes un ihren Beziehungen zur kranken und gesunden Seele für Ärzte und Psychologen*. J.F. Bergmann, Wiesbaden 1911.
- ____ (1935): *Progresos y técnica de la interpretación de los sueños*, Imán Buenos Aires 1957. Del alemán: *Fortschritte und Technik der Traumdeutung*. Weidmann, Wien – Leipzig – Bern 1935.
- STROEKEN, Harry, *En analyse avec Freud*, trad. du néerlandais, Payot, Paris 1987.
- SZASZ, Thomas S. (1965): *La ética del psicoanálisis*, Gredos, Madrid 1971. Del original en inglés: *The Ethics of Psychoanalysis. The Theory and Method of Autonomous Psychotherapy*, Basic Books, Nueva York 1965.
- THODE, Henry (1908): *Michelangelo, Kritische Untersuchungen über Seine Werke*, tomo I, Berlin 1908.
- UNESCO (org., 1966): *Sartre, Heidegger, Jaspers y otros: Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid 1996. Del original francés : *Kierkegaard vivant : colloque organisé par l'Unesco à Paris, 21-23 avril 1964*, Gallimard, Paris 1966.
- VANIER, Alain (1998): *Lexique de psychanalyse*, Armand Collins 1998. Trad. esp.: *Léxico de psicoanálisis*, Síntesis, Madrid 2001.
- VATTIMO, Gianni (1968): *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Milano 1968.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2006): «El giro estético de la epistemología. La ficción como conocimiento, subjetividad y texto», *Aisthesis*. Revista del Instituto de Estética – Pontificia Universidad Católica de Chile, n° 39, 2006, pp. 45-61.

- VÁZQUEZ, Manuel E. (1986): *Spinoza*. Ed. Península. Col. Textos Cardinales, Barcelona 1986.
- ____ (1997): «Goethe, teórico de la naturaleza». En *Teorema*, vol. XVI/3, 1997, pp. 121-123.
- ____ (1998): «De la historia conceptual a la filosofía política». En *Res Publica*, vol.1. Murcia 1998. pp. 121-141.
- ____ (1999): «Saber, repetición y fidelidad. Nietzsche y la idea de Universidad». En *Daimon* (19), Murcia 1999, pp. 137-148.
- ____ (2004): «Deconstrucción: lectura y escritura». En NAVARRO, J. M. (ed., 2004): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo: (I) Corrientes*. Síntesis, Madrid 2004, pp. 17-56.
- ____ (2011): «Seminario la bestia y el soberano de J. Derrida». En *Eutopias* 1-2 (2011), pp. 125-136.
- ____ (2012): «Nada y negación en *De la Filosofía* de José Gaos». En: SEVILLA & VAZQUEZ (eds., 2012).
- VERGOTE, Antoine (1964): *Le psychanalyse, science de l'homme*. Dessart, Bruxelles 1964.
- VETTER, Helmuth (1989): «Phänomenologische, hermeneutische und (neo)strukturalistische Freudlektüre. Einleitung zum ersten Teil». In: VETTER, Helmut & NAGL, Ludwig (Hg. 1988): *Die Philosophen und Freud*. R. Oldenbourg Verlag Wien München 1988, pp. 9-23.
- VIDAL, Rafael (2011): «El giro epistemológico hermenéutico en la última tradición científica moderna», *Cinta de Moebio / Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, núm. 40, marzo de 2011. Enlace: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/40/vidal.pdf> (Consultado: febrero 2015).
- VILLACAÑAS, José Luis (2002): «Freud y Kelsen: un episodio de la crítica de la teología política». En BELLO, Eduardo & RIVERA, Antonio (2002): *La actitud ilustrada*. Biblioteca Valenciana, Valencia 2002; pp. 31-65.
- ____ (2006): «Otro Edipo». En *Revista anthropos: Huellas del conocimiento* (Ejemplar dedicado a: *Thomas Mann*), núm. 210, 2006; pp. 87-99.
- ____ (2007): «Freud sobre Fausto: sustituciones de la omnipotencia». En *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura* (Ejemplar dedicado a: *Volver a Freud: Filosofía, Cultura y Psicoanálisis*), núm. 723, 2007; pp. 123-133.
- VIRGILIO MARÓN, Publio: *Eneida*. Editorial Gredos, Madrid 1992.

- VV. AA. (1992): *Psicoanálisis, psicoterapia psicoanalítica y marco universitario: una aproximación docente*. Miguel Gómez ediciones, Málaga 1992.
- ____ (1994): *El Deseo. La construcción del sujeto femenino*. Paidea, La Coruña 1994.
- WAELEHENS, Alphons de (1961) : *La philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff, La Haye 1961.
- ____ (1965): «La force du langage et le langage de la force», *Revue philosophique de Louvain*, 1965.
- ____ (1966): «Sobre el inconsciente y el pensamiento filosófico». Del original francés: «Sur l'inconsciente et la pensée philosophique», en EY (1966: 401-416).
- WEGENER, Mai (2014): «Fälle, Ausfälle, Sündenfälle – Zu den Krankengeschichten Freuds», en DÜWELL & PETHES (Hg., 2014: 169-194).
- WEBER, Max (1919): *El político y el científico*. Dos conferencias publicadas por primera vez en común en München / Leipzig 1919. Edición alemana: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 / Politik als Beruf 1919*. Mohr Siebeck 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1966): *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona 1996. En inglés: *Ludwig Wittgenstein: Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Cyril Barrett 2007.
- WYSS, Dieter (1968): *Estructuras de la moral*, Gredos, Madrid 1975. Del original alemán: *Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.
- WUNDT, Wilhelm (1892): *Hipnotismo y sugestión*. Traducción de Demetrio Zorrilla, La España Moderna, Madrid 19??, digitalizado por la Library of Catalonia, Jun 20, 2008. Del original alemán: *Hypnotismus und Suggestion*. Wilhelm Engelmann, Leipzig 1892.
- ZIMMER, Dieter E. (1984): *Dormir y soñar. La mitad nocturna de nuestras vidas*. Salvat, Barcelona 1988. Del original alemán: *Wenn wir schlafen und träumen*. Kösel-Verlag GmbH & Co., München 1984.

Otras fuentes

«Luis López Ballesteros y de Torres, 1896-1938». <http://www.filosofia.org/ave/001/a339.htm>
(consultado el 14, mayo, 2015).

BERGMAN, Ingmar (1968): *La hora del lobo* (*Vargtimmen* –película cinematográfica), Svenska Filmindustrie, Suecia 1968.

KUBRICK, Stanley (1999): *Eyes wide shut* (película cinematográfica), Warner Bros., Estados Unidos 1999.

