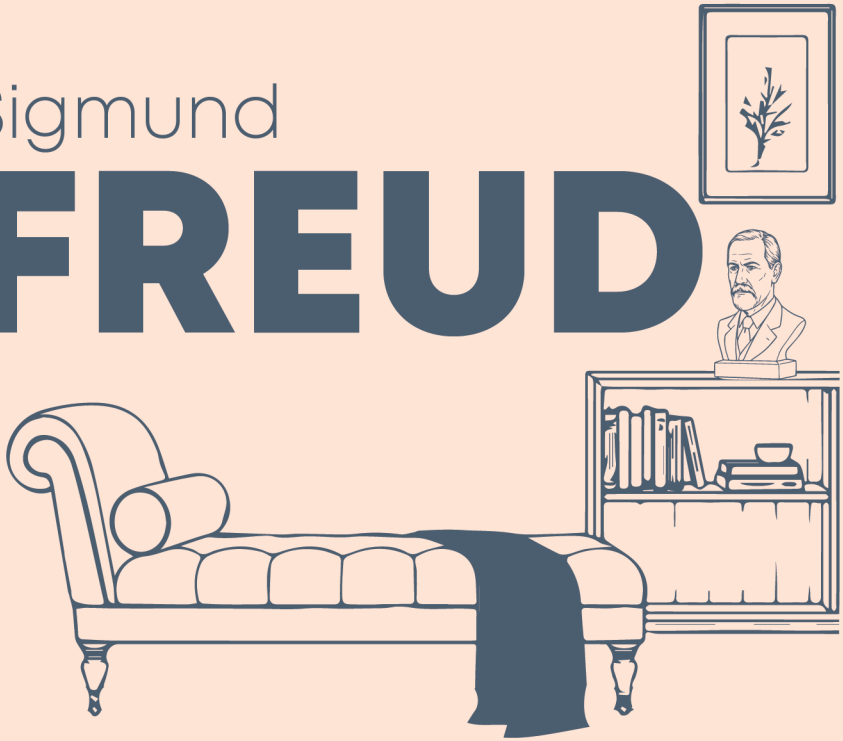


Andrés Osorio Valdivieso
EDITOR

Sigmund **FREUD**



Teoría y práctica de una obra abierta e inagotable

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



SIGMUND FREUD

Teoría y práctica de una obra abierta e inagotable

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria

Prof. Martín Aulestia Calero

Andrés Osorio Valdivieso
(Editor)

SIGMUND FREUD

Teoría y práctica de una obra abierta e inagotable

Felipe Bastidas
Álvaro Carrión
Yolanda Vega
Pedro Oyervide
Susana Bercovich
Edison Paredes
Jorge Luis Acanda
Lorena Villacís
Iván Sandoval
René Lew
Andrés Osorio

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

EDITORIAL UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

La Colección Filosófica Actual constituye un proyecto editorial y de investigación desarrollado entre Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, y la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

SIGMUND FREUD

Teoría y práctica de una obra abierta e inagotable.

Andrés Osorio Valdieso
Editor

1.ª edición | Octubre de 2026
ISBN | 978-9907-840-02-5

EDITORIAL UNIVERSITARIA

Universidad Central del Ecuador
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
editorial@uce.edu.ec
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
Universidad Central del Ecuador

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
CONSEJO EDITORIAL

Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA EDITORIAL

Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos,
Políticos y Culturales
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

FILOSÓFICA

Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADÉMICO

Fernando Barredo
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez
RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz
Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Micaela A. Díaz,
Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:

- ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.
- Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador



DERECHOS Y ACCESO

Esta publicación se encuentra disponible para consulta y descarga gratuita. Los contenidos pueden utilizarse para fines no comerciales, siempre que se reconozca adecuadamente la autoría y se cite la fuente original. En caso de realizar modificaciones, adaptaciones o transformaciones, deberá preservarse el principio de libre acceso al contenido.

La autorización de acceso abierto no implica renuncia a los derechos morales de autor ni permite atribuir a los autores, editores o instituciones participantes modificaciones realizadas por terceros.

Índice

AGRADECIMIENTO	11
----------------------	----

INTRODUCCIÓN. APROXIMACIONES A LA RELACIÓN ENTRE EL PSICOANÁLISIS Y LA UNIVERSIDAD.....	13
<i>Andrés Osorio</i>	

PRIMERA SECCIÓN SOBRE LA TEORÍA, PRÁCTICA Y TÉCNICA EN ANÁLISIS

CAPÍTULO 1. ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS SOBRE UNA PRÁCTICA Y UNA EXPERIENCIA LLAMADA PSICOANÁLISIS	43
<i>Felipe Bastidas</i>	

CAPÍTULO 2. EL ORDEN PSÍQUICO COMO PROBLEMA: LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE UNA INSTANCIA MORAL Y LO SOCIAL .	63
<i>Álvaro Carrión</i>	

CAPÍTULO 3. ALGUNAS NOCIONES FREUDIANAS - LACANIANAS, HOY	88
<i>Yolanda Vega</i>	

CAPÍTULO 4. LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA .	103
<i>Pedro Oyervide</i>	

CAPÍTULO 5. HABITADOS POR FREUD .	113
<i>Susana Bercovich</i>	

SEGUNDA SECCIÓN
DIÁLOGOS CON LA FILOSOFÍA, LA CULTURA Y LA SOCIEDAD

CAPÍTULO 6. EPISTEMOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS: REFLEXIONES SOBRE EL ESTATUTO TEÓRICO Y CIENTÍFICO DEL PSICOANÁLISIS	135
<i>Edison Paredes</i>	

CAPÍTULO 7. EL PSICOANÁLISIS COMO TEORÍA CRÍTICA Y LA NECESIDAD DE SU INCORPORACIÓN A LA FORMACIÓN DE LOS ESTUDIANTES DE CIENCIAS SOCIALES	165
<i>Jorge Luis Acanda</i>	

CAPÍTULO 8. LAS TOXICOMANÍAS: UN MALESTAR CONTEMPORÁNEO	183
<i>Lorena Villacís</i>	

CAPÍTULO 9. EL MALESTAR EN LA CULTURA ECUATORIANA	205
<i>Iván Sandoval</i>	

CAPÍTULO 10. IDENTIDAD DE ESTRUCTURA ENTRE EL ESQUEMATISMO DE MARX Y AQUEL DE FREUD	229
<i>René Lew</i>	

CAPÍTULO 11. <i>UNGLÜCK, UNBEHAGEN</i> EN LA CULTURA	267
<i>Andrés Osorio</i>	

AGRADECIMIENTO

Aunque suene extraño, parecería ser (si mi -a veces perezosa- acuciosidad de búsqueda archivística no yerra) la primera vez que se publicará un texto dedicado a la obra de Freud en la Universidad Central del Ecuador e, incluso, quizá, en la universidad pública del país. Por eso me parece importante no dejar de resaltar lo valioso e histórico de este proyecto de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y la Fundación Filosófica con la Colección Filosófica Actual. A las autoridades y los colegas involucrados en tan importante proyecto, mis enormes agradecimientos por haberme entregado tan importante encomienda.

Además, quiero agradecer a cada uno de los autores que colaboran en el libro. Por su abierta generosidad y compromiso en aportar novedosas lecturas. La mezcla de perspectivas analíticas traerá fructíferos comentarios, pero, sobre todo, interesantes cuestionamientos y debates.

Este libro ha sido construido en un momento personal particular de mi vida y no quiero dejar de agradecer a Gabriela, Flora y Lucas, quienes en los momentos aciagos por los que he tenido que transcurrir han sabido dotar de la necesaria luz para que el trajinar sea más llevadero.

Andrés Osorio Valdivieso
EDITOR

INTRODUCCIÓN:

APROXIMACIONES A LA RELACIÓN ENTRE EL PSICOANÁLISIS Y LA UNIVERSIDAD

Habla, alma, y di lo que sabes: di, di lo que sabes: sí, tú sabes, ¡tú sabes!

Moby Dick, **Herman Melville**

¿Palabras? Sí, de aire,
y en el aire perdidas.

Déjame que me pierda entre palabras,
déjame ser el aire en unos labios,
un soplo vagabundo sin contornos
que el aire desvanece.

También la luz en sí misma se pierde.

Destino de poeta, **Octavio Paz**

Las relaciones entre el psicoanálisis y la institución universitaria tienen larga data y nos remiten, incluso, a elaboraciones que el mismo Freud construyó en vida. Entre los textos que abordan la cuestión de manera implícita o explícita, quizá el titulado *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* de 1918, sea el que aborda la cuestión de manera más directa. Se trata de una pregunta que señala que la relación entre la universidad y el psicoanálisis no va de suyo, y que amerita un cuestionamiento y construcción de respuestas. Si hay una pregunta de por medio es porque las respuestas están por elaborarse. Ya que aquella institución que aparece en la Edad Media en Bolonia, París, Inglaterra, que se erige como la casona universal del conocimiento y donde confluye el universo del saber, respecto a la práctica clínica del psicoanálisis (como práctica de la palabra)

inventada, propuesta y descubierta a fines del siglo XIX, mantiene una relación con varias articulaciones que a veces los acercan y otras los colocan en las antípodas.

En el texto mencionado, Freud (2006) se pregunta por el lugar que podría ocupar el psicoanálisis en la universidad y, a la inversa, por la manera en que el conocimiento universitario podría asimilarse en el campo del psicoanálisis. En primera instancia, la argumentación freudiana opone al psicoanálisis respecto a la universidad; de modo que se establece una relación excluyente entre la universidad o el psicoanálisis. Aludiendo a la “formación” de analistas es claro al señalar que el psicoanálisis puede, e incluso debe, marcar una distancia con la formación universitaria, debido a que la primera se alcanzaría a través del análisis propio y el trabajo de intercambio de lecturas teóricas y prácticas al interior de las instituciones psicoanalíticas. La universidad no sería el espacio donde se haga lugar a la experiencia del análisis; sea cuando se habla o cuando se escucha, sea que se planteen preguntas por lo hallado en la experiencia analítica o respuestas respecto de las inquietudes y los enigmas que trae dicha práctica. Según Freud, además, la universidad y su universo de saber han excluido al psicoanálisis de sus cofradías debido a lo que, años después llamará, “resistencias contra el psicoanálisis” (2008, p. 223-235); por lo que el psicoanálisis no debiera apelar a la institución universitaria para adquirir algún tipo de garantía desde el saber que promociona y detenta.

Lo cual no quiere decir que el asunto se zanja en la aparente oposición, líneas después la argumentación freudiana construye una relación posible del psicoanálisis y la universidad. El campo universitario es el campo de la ciencia, y tanto los investigadores como los técnicos científicos pueden recibir en su ciclo formativo-profesional cátedras de psicoanálisis, especialmente en medicina. El psicoanálisis, dice Freud (2006), promueve una comprensión integral del padecimiento humano que lee articuladamente la *psykhé* y el *soma*, es decir, todo cuerpo debe ser remitido al *pathos* constitutivo que es el sujeto. Al contrario de la cartesiana y moderna escisión entre cuerpo y alma, el argumento señala la impor-

tancia de su articulación y lo beneficioso que sería para la clínica médica situar que detrás de cada síntoma hay alguien que sufre y habla de su padecimiento. Similar cuestión respecto a la especialidad psiquiátrica, que en su clínica podrá contar con un mejor discernimiento diagnóstico.

Y continúa esgrimiendo la argumentación entre el psicoanálisis y la universidad, señalando que este no solo se relaciona con las “ciencias de la naturaleza” (donde se ubicarían las técnicas médica o psiquiátrica) sino también con las “ciencias del espíritu”. El mito, el arte, la religión, la cultura y la sociedad no son extrañas a sus cuestionamientos, y el psicoanálisis en la universidad puede alimentarse y alimentar a la casa del saber a partir del sentido de la *universitas literarum*, aquella frase que W. Humboldt estableció para definir el espíritu universitario como lugar de la unidad del saber y su transmisión. La universidad y el psicoanálisis se encuentran en sus preguntas por la sociedad, la cultura y sus diversos fenómenos. La teorización psicoanalítica nutre a las distintas ramas del saber social y humano, y se vuelve en un auxiliar para producir enfoques analíticos distintos. Por ejemplo, especial mención cabe la recepción freudiana en las ciencias sociales y filosofía “críticas”, como sucedió con la “Escuela de Frankfurt”, que tan sólo cuatro años después del texto freudiano que comentamos, inauguró lo que será a la postre el Instituto de Investigación social en 1923. En dicho instituto la teoría freudiana aportó con dimensiones nuevas para la comprensión “crítica social” del humano, y su teoría definió nuevos caminos analíticos de la mano de otros autores como Nietzsche y Marx.

Tenemos entonces dos posiciones freudianas que definen la relación del psicoanálisis a la universidad; la primera, la que los opone por el camino de la práctica y la técnica analítica, y la segunda, la que articula estos campos por la vertiente “dogmático-crítico” (Freud, 2006, p. 171), es decir, teórica. Bien podríamos preguntarnos ¿por qué Freud construye esas, aparentes, dos posiciones?, ¿cuál es el fundamento para oponer la práctica del psicoanálisis a la universidad?, y ¿cuál sería el fundamento para articularlo, pero por la vía sólo teórica?, ¿por qué el saber teórico es articulable y por

qué los efectos de la práctica se opondrían al quehacer universitario?, ¿es posible desligar la teoría de la práctica analítica y abrir el camino de relación a la universidad sólo por la vía “teórica”?

*

La práctica del psicoanálisis es una práctica del habla, implica un sujeto que habla de su sufrimiento y que alimenta su queja neurótica desde una (aparente) falta de saber. Lágrimas, dramatizaciones, fantasías, culpas y ascos, agresividades, entre otras manifestaciones del malestar subjetivo, son la urdimbre que teje las redes que sostienen el sufrimiento y que demandan saber sobre lo que las causan. El síntoma en psicoanálisis es una pregunta, veces implícita otras explícita, por ese saber que falta y que al obtenerlo se conseguiría las llaves que abrirían los candados del alivio o remisión sintomática. Los consultorios, no sólo psicoanalíticos sino psiquiátricos o psicológicos, incluso neurológicos, psicopedagógicos, médicos, etc., se llenan de pacientes demandantes de saber y por saber. El saber y la falta de saber se revelan en estos espacios como raíces profundas del sufrimiento subjetivo, ante el cual, el pensamiento freudiano supo desbrozar las paradojas que lo sostienen. El neurótico dice no saber, es decir, cree ignorar sobre lo que causa su padecimiento. Busca saber a la par que intenta persistir en la ignorancia. Sabe que no sabe e ignora que sabe; prefiere ignorar que sabe y decir que no sabe. Los vericuetos paradójicos no son gratuitos, el sufrimiento neurótico está hecho de saber y no saber.

La escucha del analista, por otra parte, es una escucha vaciada de saber. Implica una “atención libremente flotante” como propuso Freud en el texto *Consejos al médico sobre el Tratamiento Psicoanalítico* de 1912. “Liberado” de la atadura de creerse saber sobre el síntoma que aqueja quien escucha, y “flotante” a la espera de que un saber se produzca, ese saber inconsciente que anhela el analizante (que busca obtenerlo de quien le escucha). El analista, por su parte, espera pacientemente se produzca ese saber. Peticiones diagnósticas, preguntas elaboradas o inocentes, investigaciones acu-

ciosas de enciclopedia, revisiones bibliográficas, restos escuchados a expertos, consejos de algún familiar, referencias escuchadas en conferencias o en un aula de clases, etc., son los caminos elegidos por los pacientes para demandar ese saber que falta, curiosamente, atiborrándose de saber.

El padecimiento subjetivo está hecho de saber, tanto del que sobra cuanto del que falta. En los *Tres Ensayos de Una Teoría Sexual*, Freud habla de “la pulsión de saber o investigar” (p. 176), texto en el que también aborda “el enigma de la esfinge” (p. 177). Por un lado, el saber es algo que se busca por el empuje pulsional del deseo desde los inmemoriales tiempos de la “infancia” y que, a lo largo de la vida, aparentemente, es alcanzado cada vez que deja una parcial satisfacción en su encuentro. La edad de los “porqués” de la experiencia infantil y los múltiples rostros de “por qué esto” “por qué estoto”, disfrazan la acuciosa búsqueda de saber y el encuentro con su carencia a lo largo de la vida. Por otro lado, la vertiente de lo enigmático entreteje un no saber que va más allá de una simple falta de saber, se sostiene como un enigma, como algo que se revela, se descubre y cubre simultáneamente. Lo enigmático en el sujeto es su relación al deseo, y aquello que nutre su función en el incognoscible terreno de la sexualidad y la muerte. La búsqueda de saber y el encuentro con lo enigmático, son dos dimensiones que a la práctica del psicoanálisis le son fundamentales porque esconden lo que padece el sujeto en su sufrimiento: el saber y falta en el saber sobre la sexualidad y la muerte. Que no sabe y sabe a la vez; sabe y prefiere ignorar.

¿Este saber que habita el sufrimiento neurótico es de la misma envergadura del saber que colman las aulas universitarias? La universidad como universo del saber, ¿qué relación podría tener al saber que el psicoanálisis descubre?, ¿son dos tipos de saber distintos? Si fuera así, ¿las palabras del español nos quedan cortas para nombrar distinguidamente a esos supuestos saberes diferentes, el descubierto por el psicoanálisis y el sostenido por la institución universitaria?, ¿es por esta distinción posible de realizar que Freud señala la oposición entre la práctica del psicoanálisis y las aulas uni-

versitarias? Posiblemente...; no obstante, ¿dónde ubicar el lugar del saber teórico del psicoanálisis, necesario para su práctica y despliegue técnico? ¿La teoría psicoanalítica es equiparable a la teoría de la relatividad de Einstein, a la teoría de conservación de la masa de Lavoisier o a las teorías del genoma humano de Watson y Crick o la estadística poblacional de Galton?

Apoyándome en Lacan a partir de su escrito *La Ciencia y la Verdad* de 1965, diría que la teoría del psicoanálisis, contrariamente a las teorías científicas, está afectada por esa relación al saber que indica una forma de “verdad” específica y diferente a la verdad sostenida por la(s) ciencia(s). La teoría del psicoanálisis no se construye sino es en relación a la práctica de la palabra, cuando lo importante no necesariamente es producir saberes que colmen bibliotecas cuando reconocer que tras las preguntas teóricas hay alguien que habla, hay un sujeto que sostiene una práctica y que intenta traducirla en conceptos, axiomas, teorías. Lacan en el texto mencionado dice lo siguiente: “Decir que el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede parecer paradoja” (p. 837), y con ello propone un enigmático argumento. Lacan parece estar sugiriendo que, en primer lugar, no podía emerger la práctica del psicoanálisis, el descubrimiento del sujeto del inconsciente y su relación escindida al saber (“de exclusión interna” (p. 840) respecto al objeto que causa el deseo, dice Lacan, del que se sabe y no se sabe, y que aparentemente se atrapa en sus objetivaciones y a la vez escapa), en un contexto que no sea el científico, no sólo por el decimonónico siglo en que sienta sus bases epistemológicas positivistas y naturalistas y con las que hará corte, sino por el principio cartesiano moderno, del *cogito ergo sum*, del sujeto de la ciencia, del sujeto moderno que se piensa y piensa, se conoce y conoce, “así mismo” y a la “realidad” circundante. Pero a su vez, en segundo lugar, parece sugerir que el sujeto al que el análisis conmina a hablar en transferencia es el “sujeto de la ciencia”¹. El sujeto de la ciencia resiste preguntarse por el (su)

1 Con este sintagma se hace referencia a una posición en la palabra que rechaza preguntarse por un saber relativo al deseo enigmático y singular. No se trataría entonces

sufrimiento, y por cómo este se sostiene por el saber que falta y por todo el saber que sobra. Es ante ese sujeto que el análisis despliega su operación para invitarlo a traducir en su decir la relación singular al deseo del que no sabe y prefiere ignorar; un deseo “inconsciente” dice Freud, y que Lacan lo plantea como “lo insabido” en el *Seminario 24*.

Muy tempranamente Freud en 1890, en el texto *Tratamiento psíquico Tratamiento del alma* plantea a la palabra en el fondo de lo que será a la postre el encuentro analítico. La hipnosis -dirá- no es sino otra manera de operar el ensalmo enfermador y curador de la palabra, pero que en tanto práctica de moda a fines del siglo XIX, lo que gestiona más bien es una “sugestión” que supone una específica relación al saber que se le supone al médico, que por tal, tendría un poder curativo. El médico como técnico científico, pero a su vez, el cura como representante divino, portan lo que la subjetividad humana anhela como garantía para su vida: un saber. Desde el saber (supuesto para Freud), el médico y el cura “sugieren”, “sugestionan”, influyen, definen y prescriben, indican, predicar las resonancias de su “saber” y garantizan un camino para el alivio del sufrimiento. Contrariamente a esto, en la traza de Freud, el psicoanálisis se sostendrá como práctica al transformar ese “saber” (que aparentemente es poseído por alguien) en un supuesto imaginado, deseado y demandado por el paciente. Convertirá a la “sugestión” y las correlativas “sugerencias” en razón de intercambio fundado en un vacío. El médico y el paciente, en tanto sujetos de la ciencia, en tanto fervientes creyentes en el saber como algo definible y objetivable en las sugerencias, diagnósticos y prescripciones, son la base sobre la que hizo corte y opera la práctica analítica al convertir al saber en un supuesto que, sobre todo, hace hablar y establece las condiciones necesarias para que alguien demande,

de los científicos que hacen “ciencia” sino de los “sujetos de la ciencia” que seríamos todos y cada uno. Esta lectura se podría enlazar con la propuesta de Braunstein que, en el camino de Althusser, habla de “sujeto de la conciencia” o “sujeto ideológico”. Para profundizar en esta posible relación se puede consultar: Braunstein, Néstor (2008) *Parte II, Hacia una Teoría del Sujeto*, en *Psiquiatría, Teoría del Sujeto, Psicoanálisis Hacia Lacan*. Siglo XXI, pp. 69-160.

y si es invitado a sostener y sostenerse en la vía de la suposición, encamine un psicoanálisis. Encamine una relación a la palabra, y a las palabras, de modo distinto; concerniéndose en lo que dice, más allá de lo que pide y espera saber. El análisis entonces descubre otra relación posible a la palabra, haciendo que el habla sea el móvil y fin de su práctica; hace del saber un vacío que alimente el intercambio hablado y no “algo” que alguien poseería. El análisis a partir del trabajo en el “sujeto de la ciencia” descubre al sujeto hablante, que desea y demanda saber; al sujeto que habla, que va a la universidad o a la iglesia, que ansía saber para no saber y que, estorba al “ideal de la ciencia” como señala Néstor Braunstein. La ciencia, dice Braunstein (2004) retomando a Lacan, en su búsqueda de objetividad, responde a la ideología de supresión (o busca hacerlo, es su ideal) del sujeto que habla; se organiza en el interés de suprimirlo, de rechazarlo, de excluirlo. Los científicos hablan, pero para ser reconocidos como tales, su saber debe ser producido de modo enajenado a su palabra singular; los conceptos deben ser remitidos a las teorías y campos epistemológicos y no al sujeto que habla y su particular relación al deseo inconsciente, insabido.

Ese sujeto que habla, que se produce en lo que dice, que se traduce en la articulación significante, que se produce como efecto en relación al acto de hablar, que se produce ante el enigma de lo que sabe y no sabe, lo que ignora y no quiere saber, ese sujeto es el sujeto con el que el psicoanálisis trabaja y que no puede ser objetivable porque se cierne, aparece y desaparece, en el acto de hablar. Ese sujeto que se metaforiza (dice Lacan en *La metáfora del sujeto*) se produce como efecto de suspender el saber de parte del analista que escucha en el dispositivo analítico, y de que, a su vez, haya entrado en una relación particular al habla a partir de asumir la única regla del análisis, de la “asociación libre”, libre (o al menos puesto en suspenso), entre otras cosas, del sujeto de la ciencia que piensa y que cree saber, y rechaza que ignora. La “regla fundamental” del análisis, como la denomina Lacan, abre una relación particular a la palabra y no al pensamiento del yo que piensa (*cogito ergo sum*) y sabe (aparentemente) sobre sus motivaciones; apertura un vacío

en el saber del sujeto que lo interroga sobre su relación al deseo in-sabido (del que sabe y no sabe). La práctica de la palabra que es un análisis, en la presentación del “diga todo lo que se le pase por la cabeza” (sin censurarlo o someterlo a juicio sobre su pertinencia o impertinencia), invita a suspender la relación al saber universitario, ideológico, político, científico, técnico-científico, religioso, para esperar se produzca un saber de otro talante, uno del que no se sabe y que, al momento de producirse, se vuelve a escapar, incesantemente, por la represión que lo funda. Un saber que deviene accesible e inaccesible a la vez, paradójicamente. En el instante que se produjo, en ese momento escapa.

De los presupuestos del saber al saber como supuesto es como se encamina un análisis, y de ahí, hacia la producción del saber inconsciente, insabido, impredecible. Podemos remitirnos al tábano de Atenas, Sócrates, gestor del “origen de la tragedia” según Nietzsche, quien con su premisa mayéutica “sólo sé que nada sé” revela un embustero vaciamiento del saber y sostiene exactamente lo contrario de un análisis: la confianza en que hay una verdad escondida, una verdad por producirse, la verdad del “ser” que aguarda imperecedera en el tiempo de la eternidad. Sócrates como sujeto de la ciencia (ciencia griega, cuna de la ciencia), inaugura la confianza en que la verdad puede ser revelada *por* la palabra, como un camino en cuyo horizonte aguarda la deslumbrante luz de la verdad. Por otro lado trabaja Lacan cuando señala en *La Ciencia y La Verdad*, que cada psicoanálisis se sostiene en la premisa de que la palabra es el camino, de que la palabra es la verdad. A tono con el Ítaca de Kaváfis, no hay un final en el recorrido del camino, sólo hay camino, y esa es la verdad. La verdad de la palabra, el habla como verdad. “Yo, la verdad, hablo” sostiene Lacan en *La Cosa Freudiana o el Sentido del Retorno a Freud en Psicoanálisis*, indicando que “La Cosa” freudiana es lo que hace “causa” para el decir. La verdad del análisis se pone en causa cuando el deseo y su objeto *a* se despliega y escapa en la relación a la palabra; cuando el objeto en

tanto función de escapamiento sostiene y construye imposibles² como premisa necesaria³ al análisis. Como en el *Sueño de la Inyección de Irma*, la verdad está en la garganta, o más allá de la boca, pero enredada en el decir; articulada pero no articulable. Articulante...

El sujeto sobre el que trabaja el psicoanálisis es el sujeto escindido entre el saber y la verdad, dice Lacan en *La Ciencia y la Verdad*. El sujeto que sabe y que no sabe que habla, que dice más allá de lo que piensa, que cree que piensa pero que más bien es hablado y habla desde su relación al deseo insabido. Sujeto implica *Spaltung*, escisión, división entre el sujeto de la ciencia y el sujeto que habla (sujeto de lo inconsciente):

“Yo, la verdad, hablo...” va más allá de la alegoría. Quiere decir sencillamente todo lo que hay que decir de la verdad, de la única, a saber que no hay metalenguaje (afirmación hecha para situar a todo el lógico-positivismo), que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo (p. 846).

...la verdad está hecha de palabras en el habla, y no tiene otra estructura que la del lenguaje, ese Otro en el que el sujeto se produce. La verdad del decir, no de sus contenidos sino del mero hecho de hablar, esa verdad se contrapone con la verdad socrática heredada y transformada por Aristóteles, la verdad lógica de lo verdadero y de lo falso. “No hay metalenguaje” dice Lacan, como una manera de indicar que la lógica de enunciados, de Aristóteles al positivismo

2 Para profundizar en esta lógica, podría consultarse el inédito texto de René Lew *La Construcción de los Imposibles* del 2008, cuya traducción circula para el trabajo interno de la Escuela freudiana del Ecuador - EFE. Cabe señalar el plural: imposibles, que indicaría la incesante producción de reales en la actividad simbólica e imaginaria en quien habla en análisis. Ello invita a desontologizar el supuesto “real” lacaniano, en función de la pluralización singular y constante que el análisis produciría cuando opera la función de la palabra.

3 Para leer como el análisis tendría que ver con una lógica modal que superpone esquemas deónticos y aléticos en lo que obliga, éticamente, de producción de imposibles, puede revisarse: Oyervide, Pedro (1991). *Clínica de la Cosa: obligación de lo imposible*. Edit. Fundación Mexicana de Psicoanálisis.

lógico, se sostiene del rechazo de la verdad de la enunciación⁴, esa verdad del habla que supone que nadie puede estar más allá de la estructura del lenguaje, sino a condición de desconocer (como función de desconocimiento⁵) que se habla, desconociéndose hablante. Para la ciencia no hay escisión entre saber y verdad, el saber científico se produce en relación a la producción de enunciados que buscan guardar cierta coherencia lógica en sus proposiciones; el análisis lógico de los enunciados y su verificación empírica dan nombre a su verdad. El psicoanálisis, por su parte, se sostiene de una lógica que no es la de enunciados sino de la enunciación, y entre ambas, hay relación de escisión, de *Spaltung*. El saber de la ciencia y del *cogito*, del sujeto que dice “yo pienso”⁶, está en relación de escisión al sujeto que enuncia y a la verdad que porta en tanto hablante. Hay metalenguaje si, y sólo si, se rechaza al hablante que enuncia los enunciados, y hay positivismo lógico si, y sólo si, se forcluye a la lógica enunciativa del deseo que habla. No es el sujeto que piensa el que habla, es el deseo que habita en el hablante el que empuja el

4 Para profundizar en la aproximación desde la lingüística a la “función de la enunciación” puede revisarse: Benveniste, Émile (1997). *Problemas de Lingüística General tomo 1 y 2*. Siglo XXI. Si bien, toda la obra está marcada por el abordaje de esta función, puede leerse con especial atención el capítulo V “El Hombre en la Lengua” del tomo 1, y el capítulo “Comunicación” del tomo 2.

5 La función de desconocimiento necesaria a la estructuración del sujeto puede leerse como un “no poder saber” porque hay una instancia represora y prohibitiva que hace imposible saber, pero también como un “no querer saber” porque para el “yo” “oficial” mientras menos cabida otorgue a su relación al deseo, será mejor. De ahí que la paradoja se sostenga entre un “querer saber”, “no poder saber” y “no querer saber”. Puede revisarse el escrito: Lacan, Jacques (2003) *El Estadio del Espejo como formador de la función del yo (je)* en Escritos I. Siglo XXI.

6 En el seminario *La Lógica del Fantasma*, en la sesión del 14 de diciembre de 1966, Lacan trabaja las consecuencias lógicas del enunciado cartesiano que sostiene al *cogito*. Haciendo operar negaciones construye modos distintos de escritura lógica respecto a la relación al *ergo sum*. “Yo pienso, entonces yo soy”; “yo pienso y yo no soy”; “yo no pienso o yo soy”; “o yo no pienso o yo no soy” (pp.27-28). Modos por los que transita Lacan para escribir la lógica de escisión subjetiva, y decir: “...el sujeto no se encuentra simplemente en ser-agente, sino en posición de sujeto, muy precisamente en tanto que el sujeto está más que interesado, está forzosamente determinado, por el acto mismo del que se trata” (p.22). Acto que no es otro sino de la palabra. El habla como acto que produce sujeto.

decir: deseo que habla. Entre el “yo” y el “habla” hay una verdad; verdad que habla (“Yo, la verdad, habla”).

Ahora bien, ¿por qué la relación entre el psicoanálisis y la universidad no sólo es señalada por Freud como imposible sino también como posible?, ¿cómo podemos leer el paso freudiano de una relación de oposición a una de articulación entre el psicoanálisis y la universidad? Cuando Freud señala que es posible relacionar la universidad con el psicoanálisis está pensando fundamentalmente en las aulas de medicina, pero ¿es posible pensar esa articulación entre las facultades de psicología o de ciencias sociales? En ese sentido, ¿cómo se transforma el psicoanálisis al articularse con la universidad?, ¿qué pierde? ¿qué gana?

Freud en el texto *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* después de señalar que entre el psicoanálisis y la universidad hay oposición, indica también que puede haber articulación, por un lado, relacionado a la formación médica o psiquiátrica, y, por otro lado, relativo al campo de las “humanidades”. Por una u otra vertiente el psicoanálisis deberá perder su especificidad práctica y conformarse con sostener una enseñanza “dogmático-crítica” (p. 171). Las aulas universitarias no podrán acoger a lo específico de la práctica analítica, su relación al saber y la particular manera de verdad que sostiene. No obstante, ¿es posible leer al psicoanálisis en su relación a la universidad como un campo dogmático-crítico?, ¿cómo leer esa referencia freudiana respecto al sintagma “dogmático-crítico?”, ¿es el dogma teórico el camino para el psicoanálisis en la universidad?, ¿la teoría psicoanalítica responde a la lógica del dogma?, ¿la función del psicoanálisis a partir de la crítica es hacer crítica al dogma?, ¿cómo el psicoanálisis puede ser dogmático y crítico? Y, por último ¿la teoría del psicoanálisis como (supuesta) doctrina dogmática hace del psicoanálisis una ciencia?, ¿interesa al psicoanálisis establecerse como ciencia?

Empecemos por el final. Iré desmembrando ocurrencias que no alcanzan a decir sobre “el” psicoanálisis sino lo que mi lectura me permite reconocer en este momento. El psicoanálisis es un campo dogmático y crítico. Dogmático teórico porque hay presu-

puestos conceptuales que sostienen y elaboran no sólo psicoanalistas sino diversos interesados en los psicoanálisis provenientes de distintas ramas del saber o técnica “científica”: médicos, neurólogos, psiquiatras, sociólogos, politólogos, psicólogos, etc. Los conceptos y nociones teóricas brindan un marco de lectura de diversas manifestaciones psíquicas, desde aquellas que se encargan los “clínicos” (ansiedad, síntomas psicósomáticos, dificultades escolares, insomnio, etc.; los nombres que se ponen pueden ser infinitos), hasta las que buscan comprender profesionales de otras ramas sociales (influencia social, política y afectos, bases subjetivas del autoritarismo, etc.; los nombres también son indefinidamente variables). El campo teórico del psicoanálisis aporta puntos de lectura que son enseñados en las aulas de clases, pero que la mayoría de veces, no son puestos en contexto con la práctica desde la que se producen y sostienen. La teoría psicoanalítica se vuelve netamente predicativa, un “saber puesto en ejercicio”⁷ (p.848) como dice Lacan en *La Ciencia y La Verdad*, es decir, una serie de referencias conceptuales que ontologizan la relación del psicoanálisis al saber en desmedro de la verdad de la palabra. No obstante, eso ha estado, está y estará en las aulas universitarias, seguramente abriendo comprensiones que enriquecen a las disciplinas científicas con las que el psicoanálisis entra en relación, y porque no decirlo, al psicoanálisis mismo: el psicoanálisis planteándose y replanteándose los presupuestos que sostienen su práctica teórica.

Ahora bien, en la traza de esto último se desarrolla la faz crítica de su teoría. En 1933, en *Una Concepción del Mundo*, Freud argumenta a favor del trabajo científico e intenta incluir al psicoanálisis en el marco de las ciencias y su forma racional de aprehensión del mundo. Al contraponerlo a la religión y la filosofía adjetivadas como tendientes a construir “cosmovisiones”, desliga a la ciencia

7 A través de este sintagma, podríamos reconocer a través de Lacan, quizá, un modo de definir la ciencia y sus efectos técnicos en la producción de “realidades”; sus efectos “materiales”. Los modos en que la relación al saber deviene en producción de “facticidades”. Se podría revisar: Lacan, Jacques (2012c). *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*, en Otros Escritos. Paidós.

en general, y al psicoanálisis en particular, de cualquier forma de saber totalizante y dogmático (como relativo a una fe irrestricta e incuestionable) de la realidad. El psicoanálisis al formar parte del campo de la ciencia, en el deseo de Freud, asume una parcial manera de comprensión de la realidad y su interés, de ninguna manera, apunta a aprehender absolutamente y de manera cerrada los fenómenos; contrariamente a como si lo plantearían, en cambio, los argumentos de la metafísica o del dogma religioso. Lo “dogmático” que sostiene Freud respecto a la práctica científica del psicoanálisis, concierne a una construcción sistemática de conceptos que dan piso a la teorización y de manera alguna sostendrían una lógica acabada; al contrario, lo dogmático a que se contrapone está cercano a la fe de la religión o la metafísica como sistemas de totalización, como “cosmovisiones”. La ciencia a la que busca adherir el psicoanálisis no es dogmática en el sentido último, pero si en el primero cuando hay parámetros conceptuales y axiomáticos que sostienen su teorización. Y es esa teorización “científica” la que puede entrar en relación con la universidad.

La virtud crítica del psicoanálisis con Freud, hace un guiño a Kant y se sostiene del reconocimiento del límite del conocer. No hay conocimiento total y la crítica es el camino para cuestionar la teorización psicoanalítica y de otros campos. Freud parece señalar que la teoría psicoanalítica es una “teoría crítica” cuando, aparentemente, lo inscribe en la tradición de la “filosofía crítica” sostenida por Kant en *La Crítica de la Razón Pura*. Precisamente se trata de una confianza en la razón, pero no como una facultad trascendente y “pura”, sino afincada en las condiciones que la hacen posible. La científicidad del psicoanálisis según Freud, parecería sugerir en el camino de la razón ilustrada, que su teorización está puesta a prueba constantemente, señalando los puntos ciegos que no dejan de producirse y que son necesarios de sostener por su condición “crítica”. La teoría del psicoanálisis, como vía de relación a la universidad, sería una teoría (dogma científico que no filosófico ni religioso) crítica (porque rescata que la ciencia nunca alcanza un conocimiento total, y más bien, se pregunta por los límites de la

razón y su nexa con las interferencias del sujeto en ese proceso). Seguro que mucho de esto hizo parte de las elaboraciones de Max Horkheimer al nutrirse, entre otros, de Kant, Freud y el psicoanálisis, para sostener su distinción entre *Teoría Tradicional* y *Teoría Crítica* en 1937, tan sólo cuatro años después de que Freud escribiera el texto sobre la “concepción del mundo”.

¿Sería sostenible plantear que la manera en que el psicoanálisis puede entrar en relación a la institución universitaria sería como una teoría crítica?, ¿esa teoría crítica que sería el psicoanálisis aportaría para indicar y señalar los límites del saber de otros campos como la medicina, la psiquiatría, la psicología o alguna de las así llamadas ciencias humanas?, ¿que usemos el sintagma “teoría crítica” lo sitúa necesariamente en el andarivel de los de Frankfurt, o, se trata de un sintagma que escribe homónimamente algo pero que no necesariamente porta una sinonimia?, ¿qué quiere decir que el psicoanálisis sería una teoría crítica?, ¿qué alcances podría tomar esa proposición?

La teoría crítica en Freud es diferente de la deriva crítica de la teoría psicoanalítica en Lacan, y estas a su vez, son distintas de los sentidos producidos por los frankfurtianos. En Freud, como decíamos, tiene que ver con la confianza en la producción científica, la sistematicidad conceptual y cómo esta forma de racionalidad permite una aprehensión de los fenómenos psíquicos. Se trata de una faz del rostro freudiano que emana una confianza en la razón científica como instrumento de esclarecimiento de la “realidad”. Ahí lo ubica Freud al psicoanálisis o, al menos, intenta situarlo. Un lado freudiano kantiano que es necesario de reconocer, sea para analizar su alcance o para indicar sus límites. Seguramente este lado crítico kantiano, aderezado con las premisas provenientes del materialismo histórico y articulados con más ingredientes nietzscheanos alimentaron el sentido de la crítica teórica en la Escuela de Frankfurt. No obstante, muchos de sus presupuestos postularían propuestas contrarias al mismo Freud y sus ideales científicos, como por ejemplo, la crítica al positivismo, al naturalismo y a la razón ilustrada que siempre fueron pretensiones del trabajo freudiano. Es

que Freud no escapa a su propio tiempo y los límites en los que desarrollara su teorización. Por eso, por un lado, parecería que construye una teorización crítica “negativa”⁸ en su pregunta por la operación del deseo en la subjetividad; teorizando bajo los parámetros de las “ciencias del espíritu” como lo plantea en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* en 1926; leyendo la operación de lo inconsciente en una lógica de la suposición y de lo hipotético; convirtiendo a la pulsión y las pulsiones en sus “mitos” teóricos, como sostiene en *Construcciones en el análisis* de 1937. Pero, por otro lado, y simultáneamente, Freud busca afincar a la teorización psicoanalítica en los marcos de las ciencias positivas, de la biología de la época y sus parámetros de legitimidad del conocimiento. Proyecto que se encontró con su propia imposibilidad, que la teoría crítica “negativa” resultó avante y que este gesto precisamente fue el rescatado por Horkheimer, Adorno, Marcuse, entre otros.

Por otro camino estaría el sentido de la teoría crítica legible en la obra de Lacan. En *La Ciencia y La Verdad* de 1965, Lacan aproxima un gesto cercano al sentido de la “dialéctica negativa”⁹ de Adorno cuando señala críticamente los alcances de las lecturas de Marx tomadas por una “dialéctica predicativa” (p. 848). La ciencia económica planteada en *El Capital* no necesariamente debería ser tomada como arma para la revolución, es decir, no necesariamente la teorización debe convertirse en instrumento de poder, aunque se trate de las “clases” proletarias y su “conciencia” encaminada por la “teoría”. Lacan en su teorización sobre la escisión del sujeto entre el saber y la verdad, entre el “sujeto de la ciencia” y el “sujeto de lo inconsciente”, rescata a la verdad (del deseo insabido en la subjetividad) de los límites del saber (de la ciencia) y le otorga, como decíamos anteriormente, una dimensión impredicativa y operante

8 Cabe señalar que articular al psicoanálisis en una lectura que indique una separación entre “ciencias de la positividad” y “ciencias de la negatividad” o “del signo” ha sido interesantemente sostenida por Néstor Braunstein. En análoga propuesta René Lew plantea la distinción entre “ciencias predicativas” y “ciencias impredicativas”. En cierta medida, buena parte de lo que trabajo en el presente texto, debe mucho a la lectura de tales distinciones.

9 El libro escrito por Theodor Adorno fue publicado en 1966.

en la relación del sujeto a la palabra; no instrumental ni instrumentalizable, como si lo es, en cambio, la verdad en la ciencia. Por eso se lee en Lacan, muy a tono con la tradición epistemológica francesa¹⁰ del siglo XX, una crítica a la ciencia y su forma de verdad predicativa que se sostiene de enunciados que supuestamente dirían la “verdad de lo verdadero”, en desmedro de la exclusión de la verdad que habla.

Así es como propone una crítica a la psicología porque alimenta la tecnocracia estatal y que pasa por “una resbalada de tobogán desde el panteón hasta la prefectura de policía”; a las ciencias humanas que parecen “ser el llamado mismo de la servidumbre”, porque “no hay ciencia del hombre” (p.838) sino en la medida en que dicha construcción apuntala la necesidad de objetivar a la subjetividad para que sea objeto de discernimiento, medida y control; o como lo hace en la *Dirección de la Cura y Los Principios de su Poder* frente al psicoanálisis de la IPA (*International Psychoanalytic Association*) afincado en la ideología de la “salud mental” que “se ofrece a los norteamericanos para guiarlos hacia la *happiness*, sin perturbar las autonomías, egoístas o no, que empiedran con sus esferas sin conflicto el *American way*” (p. 571); o la crítica a la medicina y la función del médico sobre el que recae una demanda político-económica para que responda con recetas breves e inmediatas en un contexto de producción industrial de la “salud”, señalando que la respuesta a esa demanda de ningún modo debe estar cegada de la relación al deseo que los “enfermos” traen en sus peticiones. Son múltiples los caminos que la teoría psicoanalítica con Lacan despliega argumentos críticos frente al saber científico, cuestionando

10 En dicha referencia incluyo los trabajos germinales de Gaston Bachelard, en textos como *La Formación del Espíritu Científico* Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo, o *La filosofía del No*; seguidos de Georges Canguilhem con *Lo Normal y Lo Patológico* o *Ideología y Racionalidad en la Historia de las Ciencias de la Vida*. Cabe mencionar que Canguilhem que es nombrado por Lacan en *La Ciencia y La Verdad*, en referencia al texto *Qué es la Psicología*. Además de estos autores, se debe ubicar el clima intelectual francés con los contemporáneos filósofos a Lacan: Althusser, Foucault, entre otros.

su (supuesta) neutralidad y resaltando su función de construcción histórica y normativa.

La crítica a la ciencia, su forma de verdad y su concepción del conocimiento está sembrada desde los inicios del psicoanálisis. El reconocimiento del sujeto y su relación al deseo (insabido) que habla en él se convierte en una de las tesis más revolucionarias planteadas en las puertas del siglo XX. En los *Tres Ensayos de una Teoría Sexual*, Freud plantea que no sólo la ciencia produce teorías, sino que la experiencia psicoanalítica revela la existencia subjetiva sostenida de elaboración de teorías, y que estas, guardan sus raíces en las primordiales “teorías sexuales infantiles”¹¹. El enigma, del que hablábamos antes, como veladura respecto a la verdad del deseo produce una respuesta por la vía del saber. La “pulsión por investigar”, la tendencia a querer saber, produce teorizaciones que dan cuenta, míticamente, sobre los orígenes del sujeto y su padecimiento sintomático. Las “novelas familiares” que los pacientes llevan a la consulta, cumplen una función respecto a la búsqueda de saber, como “elaboraciones secundarias” que dan coherencia y sentido a su padecimiento. Son mitos personales que sirven para articular algo de la verdad que habla. Son teorías, sí; pero no de conocimiento, menos aún de conocimiento científico. Son “mitos individuales”, como los denomina Lacan, que entretejen la relación a la realidad en el acto mismo que la dicen como un producto hablado y fantaseado, y no, como la ciencia sostiene, teorías sobre “la” realidad, “empírica” o “positiva”.

Quizá las raíces de esta particular lectura de la función de la(s) teoría(s) como producción hablada en la relación al deseo inconsciente esté sembrada en la distancia que Freud marca con Kant en *El Proyecto de una Psicología para Neurólogos* de 1895. En un gesto

11 Un hito importante en la historia del psicoanálisis se ubicaría en el año de 1897, cuando Freud en su intercambio epistolar con W. Fliess, a la par de empezar a escribir sobre la “novela familiar” se deshace de su “neurótica” “teoría de la seducción”. Uno de los momentos de gran importancia en la emergencia del psicoanálisis como práctica teórica, cuando la verdad de la ciencia se transforma en ficción de verdad, o como sostiene Lacan, cuando la verdad se revela teniendo estructura de ficción. (Freud, 2003a, pp. 280-305)

“contra kantiano” escudriña la lógica del juicio y del conocimiento de la realidad fenoménica, ubicando ahí donde Kant establece la función de la “cosa en sí”, Freud propone la función de la “huella mnémica”. A partir de la diferencia entre procesos psíquicos primarios y secundarios que señalan la escisión en el sujeto entre la lógica inherente al deseo y aquella de la que el “yo” o la conciencia se sostiene, Freud propone que el “juicio” y el “conocimiento” se construyen a partir de la búsqueda de una “identidad en la percepción” respecto a una satisfacción experimentada (en el mítico tiempo de la nostalgia) pero perdida. Esa satisfacción queda “guardada” como una pérdida en la memoria que moviliza el deseo en el sujeto (una huella dejada por lo ausente); a partir de lo cual, todo su movimiento deseante buscará esa primordial o “primaria” experiencia. Volver, volver a experimentarla. El juicio sobre la “realidad” y su correspondiente lógica son inherentes a los procesos secundarios; según Freud, no tienen su “origen” en un acto perceptivo de una realidad “empírica” sino en las huellas (signos) de percepción dejadas por la satisfacción perdida que organiza la búsqueda en el deseo. La memoria como huella mnémica organiza los procesos secundarios, y no se puede entender, entonces, el “conocimiento” ni a los “juicios” que lo sustentan sino es a partir de la búsqueda libidinal en la que el sujeto se organiza en su palabra (p. 377). El deseo se organiza sobre una huella que cala en el cuerpo y se vive de modo nostálgico como un goce perdido. Emitir juicios sobre la “realidad” no tiene lugar sin esa verdad que habla en el sujeto. La huella mnémica es la de la inscripción al orden del lenguaje, y todo recuerdo y olvido pende de su campo, como señala Lacan, en la función de la palabra.

“El juicio... no es una función primaria, sino que presupone la investidura, desde el yo” (p. 377) señala Freud en el texto mencionado. De lo que se derivan consecuencias no menores para la concepción del pensamiento científico y sus enunciados. El juicio “presupone la investidura” dice Freud y me pregunto: ¿se trata de una suposición distinta a la de la “cosa en sí”, la hipótesis del deseo que habla y que opera en cualquier asimilación de la “realidad” que,

por tal lógica, no sería sino una construcción “no objetiva”?, ¿suponer al deseo operante en el sujeto no es desmontar cualquier ideal científico de “objetividad” y abrir la pregunta por las condiciones que la hacen posible?, ¿será acaso un exceso decir que la ciencia debe más a la “sexualidad” (como relación al deseo en la subjetividad) y a las “teorías sexuales infantiles” que a la misma “realidad” o a los datos que de ella se asimilen vía fenoménica?, ¿plantear la hipótesis de la relación al deseo como raíz de cualquier enunciado sobre “las cosas del mundo” (como dice Freud) no es hacer del psicoanálisis una teoría crítica (de gesto “kantiano” y “contra kantiano” a la vez)? Y extender el alcance de las preguntas en: ¿será que los consultorios de las “prácticas psi” (psicólogos, psicoanalistas, psiquiatras, etc.) antes que estar llenos de “trastornados” (gente con “*mental disorders*” -como señalaría la ciencia supuesta tras los profesionales de la “salud mental”) no reciben sino hablantes que sufren en su posición de deseantes?, ¿desconocer que alguien habla desde cierta verdad de enunciación del deseo y sólo reconocer que emite enunciados “objetivos” referidos a un supuesto “*mental disorder*” no transforma ese acto de lectura en un problema económico-político porque con eso se generan ganancias de plusvalor en un contexto, por ejemplo, de industrialización global de los psicofármacos?, ¿la teoría crítica que sería el psicoanálisis, por este camino, se acerca a la pregunta por las condiciones (de posibilidad) económico-políticas que sostienen los enunciados ideológicos en un “modo de producción” específico y que el trabajo de Marx y su crítica al capitalismo desentraña?, ¿la “verdad” desde la que hablan, por la que hablan pacientes y “especialistas” (en “salud mental”) es la del deseo (que habla) y la de la ideología (que habla), y demanda, y pide respuestas acorde a la economía subjetiva (del deseo) y la economía política (del capitalismo)?

Y retomaría la pregunta, ¿es sostenible decir que el psicoanálisis es una teoría crítica?, ¿es posible soltar la rienda dejada por Freud cuando indica que la relación posible del psicoanálisis con la universidad sería una empresa “dogmático-crítica”, teórica, y entenderlo al sentido “teórico crítico”?, ¿el lugar, entonces, que po-

dría tener el psicoanálisis en la universidad sería haciendo crítica de la psicología, sociología, política, medicina, psiquiatría, es decir, a los saberes que circulan en las aulas y espacios universitarios?, ¿cuestionar, interrogar la institución universitaria así como toda institución sería una forma posible de relación del psicoanálisis con los espacios que instituyen, establecen, entre otras cosas, el saber como resonancia de la “verdad de lo verdadero y de lo falso”? No obstante, ¿qué pasa si el psicoanálisis se enseña en la universidad como un saber más entre otros saberes?, ¿la serpiente se muerde la cola?, o más bien, ¿el psicoanálisis no tendría lugar sino operando en la universidad una “extraterritorialidad”¹²?

De vuelta al texto *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?*, y a los planteamientos freudianos de que la relación del psicoanálisis con la universidad estaría marcada por una oposición o exclusión, y además, por una articulación o conjunción, me pregunto si sería posible hacer valer una oposición y conjunción simultánea. Quizá esta última idea tomada de Lacan sobre la “extraterritorialidad” pueda aportar en ese propósito y permitir reconocer, incluso, cierta paradoja en juego. Dar lugar a la relación simultánea de disyunción y exclusión produciría como efecto la producción de un borde; un margen que abre la posibilidad para que algo del deseo se exprese a pesar de los imperativos “universitarios”, “científicos”, “tecnocientíficos”, “académicos” o “estatales”. La ciencia en tanto productora de “facticidades”¹³, en su coalescencia con el capital, produce una forma de “gobierno” que podría eliminar el gesto de lo singular e irrepetible en cada sujeto, y quizá rechazar la

12 Lacan dice respecto a la relación del psicoanálisis y la medicina: “Actualmente, este lugar es marginal y, como lo he escrito varias veces, extra-territorial... si consideramos el tipo de aceleración que vivimos en cuanto a la parte de la ciencia en la vida común” (2006, p. 86). Lo cual me invita a diseminar tal premisa en una relación al saber en general.

13 Me apoyo en el trabajo de René Lew para leer renovadamente la *Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de la Escuela*. Su lectura lógica de las facticidades reales, simbólicas e imaginarias, y su lazo necesario al “no olvido de la significancia”, acompañan (y no sé desde ni hasta dónde) las ideas que intento escribir. Puede revisarse el texto inédito: Lew, René (2024). *No Olvidar la Significancia*. Traducción de Cecilia Hidalgo para uso interno de la Escuela freudiana del Ecuador EFE.

verdad de que “no hay universal que no tenga que contenerse con una existencia que lo niega” (Lacan, 2012a, p. 475). Los Estados y su gobierno “estadístico” (de poblaciones, como sostiene Foucault) y su versión globalizada en la “estadística compleja” de los algoritmos (para nada “artificial”), se convierten hoy en día en factores “universalizantes” que ponen en riesgo la posibilidad de la vida singular y la expresión de su verdad. La “replicación del ADN” se vuelve modelo de construcción de una pretendida homogeneidad social y subjetiva, y parecería, implanta la lógica de la virulencia (“viralización”) que hace (aparentemente) a cada sujeto, una copia de otro. Me pregunto si el psicoanálisis al sostenerse en una extraterritorialidad respecto al saber universitario, científico o técnico, permite que el saber no se totalice como una expresión de su poder; y en ese sentido, permite que lo extraterritorial del sujeto (su relación a la verdad del deseo) se sostenga y pueda tener lugar. Es que la verdad que el psicoanálisis presenta descubre que hablar no sirve para nada y, a su vez, sirve para todo; y quizá una premisa a operar como parte de una función del psicoanálisis respecto al saber sea sostener la palabra en cualquier espacio institucional, e interrogar los modos en que esta puede servir instrumentalmente al poder.

Quizá el psicoanálisis, extraterritorialmente, construye “litoralidad”¹⁴ respecto no sólo a la universidad como institución sino al discurso universitario, lo cual hace del psicoanálisis una pura operación de discurso que permite la producción de valores en pér-

14 Un abordaje a la función de litoralidad en psicoanálisis requeriría libros enteros. No obstante, se pudiera marcar puntos de lectura donde rastrear la producción de su función. En Freud, por ejemplo, se puede leer en el Proyecto de una psicología para neurólogos cuando habla de las “barreras de contacto” o en Pulsiones y destinos de pulsión cuando indica a la pulsión como un “concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático”. En Lacan, por ejemplo, el trabajo sobre la función de la letra en psicoanálisis en La Instancia de la letra o la razón desde Freud; o el trabajo sobre la función de lo literal y lo litoral en Lituraterre. De René Lew, por ejemplo, se podrían indicar el texto El lenguaje como litoral, en el que escribe la lógica y la sustentación topológica de la “función litoral” como función de pasaje.

No obstante, me ayudo en este texto de una cita de Lacan, quien indica lo litoral como: “El borde del agujero en el saber” (2012b, p.22).

dida y no de ganancia ni acumulables; que se pierda saber o parte de la convicción de su existencia y se deje lugar a la *universitas literarum*; se produzca “litura” (Lacan, 2012b, p. 24): tachadura en el saber y así caigan sus semblantes. Quizá y al final de cuentas, asimilando que un psicoanálisis no puede estar en la lógica de lo instrumental, algo de ese gesto pueda calar en la universidad y el discurso universitario, dando lugar a lo improductivo para los Estados, las diversas formas de gobierno y el capitalismo: una posición en la palabra que no sirve para nada sino para que una (otra) posición en el discurso pueda ser interrogada. Quizá de lo que se trate cuando hablamos del lugar del psicoanálisis en la universidad, no tenga que ver sino del psicoanálisis haciendo litoralidad, “litura-terrizando” (Lacan, 2012b, p. 27) a todo saber que comporte una forma de verdad inobjetable.

* *

Sobre la estructura del libro

El presente texto tiene dos secciones. La primera, *Sobre la teoría, práctica y técnica en el análisis*, plantea aproximaciones que hacen referencia a la complejidad de una práctica teórica como el psicoanálisis. Escuchar a alguien que sufre exige un trabajo teórico responsable, pero a su vez, el necesario cuestionamiento de los presupuestos que sostienen la práctica. El primer artículo de los que componen la primera sección, escrito por Felipe Bastidas, nos plantea una discusión profunda respecto a los lazos de la pulsión, la operación de lo inconsciente, la transferencia y el deseo de analista como parte de la pregunta siempre latente sobre la formación del analista. Los recorridos lógicos y las atinadas lecturas de Freud y Lacan renuevan y plantean nuevas perspectivas sobre la experiencia de un análisis. Por su parte, Álvaro Carrión, vuelve a la teorización metapsicológica freudiana para plantear una importante lectura sobre la función del otro en la constitución de las instancias psíquicas.

La subjetividad descubierta por Freud, plantea la superación de la dicotomía moderna que separa individuo y sociedad, y la práctica analítica no puede sostenerse sino en relación a la alteridad constitutiva del sujeto. Así mismo, desde una significativa lectura conceptual lacaniana, Yolanda Vega discute el lugar de la teoría y práctica analíticas dentro de un contexto social en el que priman las respuestas fáciles y rápidas al padecimiento sintomático. En un ir y venir de Freud a Lacan, y viceversa, aclara sobre la teoría de lo inconsciente en su anudación simbólica, imaginaria y real, y abre la pregunta por el goce y el deseo como funciones necesarias a la escucha del sufrimiento subjetivo. Por su parte, Pedro Oyervide (+) en diálogo con la pregunta por la técnica sostenida por Heidegger, hace de la técnica analítica un acto no orientado por lo instrumental sino por lo poético y lo ético. El acto analítico como acto de palabra implica la producción del sujeto como efecto de la creación significativa, de ahí sus consecuencias en los cambios de posición subjetiva respecto al padecimiento del síntoma. Por último, y como siendo un puente con la siguiente sección, Susana Bercovich nos plantea un gran paraguas que cubre las experiencias del diván freudiano con una original lectura de la práctica analítica sostenida de un borde que se acerca a lo transgresivo respecto a los límites de lo convencional. Usando un término que recorre espacios académicos y políticos (lo *queer*), renueva la aproximación a la práctica del análisis como una práctica que iría más allá de las normas sociales establecidas; lo que constituye una aproximación a la política del psicoanálisis, que no va sin una ética y estética. Lo *queer*: un adjetivo que plantea interrogantes, pero, sobre todo, puentes significantes que abran aún más las lecturas de Freud.

La segunda sección *Diálogos con la filosofía, la cultura y la sociedad* presenta varios textos que sostienen, con renovado interés, las discusiones teóricas psicoanalíticas sobre la cultura, el malestar y las condiciones sociales e históricas, además de aproximaciones epistemológicas que resitúan la pregunta siempre necesaria sobre la relación del psicoanálisis con la ciencia y la cultura. Es por esta última vía que Edison Paredes, de la mano de un instrumental con-

ceptual althusseriano, propone una serie de reflexiones sobre el estatuto científico del psicoanálisis, lo necesario de pensar en su objeto y su método. Jorge Luis Acanda, por su parte, bajo la traza de un diálogo fecundo con la “teoría crítica”, nos permite leer una interpretación sobre las condiciones históricas en que emerge el psicoanálisis en el siglo XIX, y cómo su emergencia, permite el cuestionamiento de muchos de los presupuestos de la modernidad y el capitalismo. Lorena Villacís nos introduce en preguntas y respuestas necesarias respecto a un fenómeno y problemática que globalmente atañe a la sociedad y subjetividad contemporánea: las adicciones. En una lectura interesante sobre la función del objeto en psicoanálisis, y atravesado por varias viñetas clínicas, nos permite reconocer una sugestiva lectura sobre este, cada vez más ampliado, fenómeno en la sociedad y subjetividad contemporánea. Iván Sandoval, en un cruce de inquietudes clínicas y de análisis cultural, bajo la estela del trabajo del argentino Allan Castelnuovo ensaya una interesante lectura de lo que denomina “cultura ecuatoriana”, a la que invita a leer desde una lógica conceptual distinta a las propiamente sociológicas o antropológicas y, desde la teoría del psicoanálisis, aporta con descripciones de la subjetividad ecuatoriana que sin duda alimenta a dichos debates. Por otra parte, y con una abierta (en consecuencias) lectura, René Lew nos presenta un Freud y un Lacan inéditos y de original lectura, sobre todo cuando son puestos en relación a Marx rigurosamente analizado bajo la estela de la lógica a la que el psicoanálisis responde, la del inconsciente. Freud, Lacan y Marx reunidos en una banda de Moebius y enlazados en un mismo esquematismo lógico. Finalmente, una aportación de mi autoría que refresca el siempre presente interés por el texto de Freud sobre *El Malestar en la Cultura*, y que plantea algunos caminos nuevos de lectura sobre tan importante e inagotable texto.

El texto intenta poner en debate varias lecturas y perspectivas sobre la obra de Freud. Nada sería menos “psicoanalítico” (si este adjetivo pudiera sostenerse unitariamente) que plantear una ortodoxia sobre el psicoanálisis y la obra freudiana. Si el título que da

nombre a este libro plantea a la obra de Freud como abierta e inagotable, es porque del médico vienés se han trazado varios caminos de lectura que no han hecho sino avivar su pensamiento. Y este texto es un homenaje a la “Torre de Babel” que su trabajo teórico y práctico ha desencadenado. No queda sino disfrutar de cada una de las lenguas.

Andrés Osorio Valdivieso
EDITOR

Referencias bibliográficas

- Benveniste, É. (1997). Problemas de lingüística general (Toms. 1 y 2). Siglo XXI.
- Braunstein, N. (2004). El sujeto de la ciencia, psicoanálisis lacaniano. <https://psicoanalisislacaniano.com/2004/02/26/nbraunstien-sujeto-de-la-ciencia-20040226/>
- Braunstein, N. (2008). Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis hacia Lacan. Siglo XXI.
- Freud, S. (2001). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En Obras completas (T. XII). Amorrortu.
- Freud, S. (2002). Tres ensayos de una teoría sexual infantil. En Obras completas (T. VII). Amorrortu.
- Freud, S. (2003a). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. En Obras completas (T. I). Amorrortu.
- Freud, S. (2003b). Tratamiento psíquico, tratamiento del alma. En Obras completas (T. I). Amorrortu.
- Freud, S. (2006). ¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad? En Obras completas (T. XVII). Amorrortu.
- Freud, S. (2008). Las resistencias contra el psicoanálisis. En Obras completas (T. XIX). Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2000). Teoría tradicional y teoría crítica. Paidós.
- Kant, I. (2019). Crítica de la razón pura. Taurus.
- Lacan, J. (1977). L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (Seminario 24, trad. R. Rodríguez Ponte). Circulación interna, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2003). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je). En Escritos 1. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005a). La ciencia y la verdad. En Escritos 2. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005b). La dirección de la cura o los principios de su poder. En Escritos 2. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005c). La metáfora del sujeto. En Escritos 2. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2006). Psicoanálisis y medicina. En Intervenciones y textos. Manantial.
- Lacan, J. (2012a). El atolondradicho. En Otros escritos. Paidós.
- Lacan, J. (2012b). Lituraterre. En Otros escritos. Paidós.

-
- Lacan, J. (2012c). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela. En Otros escritos. Paidós.
- Lew, R. (2008). La construcción de los imposibles (trad. C. Hidalgo). Escuela Freudiana del Ecuador-EfE. [Uso interno].
- Oyervide, P. (1991). Clínica de la cosa: Obligación de lo imposible. Fundación Mexicana de Psicoanálisis.

PRIMERA SECCIÓN

SOBRE LA TEORÍA, PRÁCTICA Y TÉCNICA EN ANÁLISIS

CAPÍTULO 1

ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS SOBRE UNA PRÁCTICA Y UNA EXPERIENCIA LLAMADA PSICOANÁLISIS

Felipe Bastidas López¹

RESUMEN

En el presente texto se trabajará sobre algunos aspectos teóricos que pueden traducir aquello que ocurre en una práctica y una experiencia llamada psicoanálisis. Partiendo por su fundador, Sigmund Freud, y pasando por Jacques Lacan, quien renueva la práctica y la teoría de Freud, se abordará un camino teórico por el cual se recorra algunos puntos que hacen fundamento en la práctica del psicoanálisis, que es una práctica de la palabra. La pregunta por la formación y el deseo de(l) analista, necesariamente orientan la dirección del desarrollo de

1 Pontificia Universidad Católica del Ecuador / Escuela Freudiana del Ecuador.

los conceptos de inconsciente, castración, pulsión y transferencia. ¿Qué se puede decir de ellos en la toma de posición que desde el psicoanálisis se hace ante el malestar en lo contemporáneo?

Palabras clave: Freud, Lacan, formación, deseo de analista, transferencia, inconsciente.

ABSTRACT

This text will explore some theoretical aspects that can translate what occurs into a practice and experience called psychoanalysis. Starting with its founder, Sigmund Freud, and continuing through Jacques Lacan, who renews Freud's practice and theory, we will explore some theoretical ways that explores some points that say about the practice of psychoanalysis, which is a practice of speech. The question of the analyst's formation and desire necessarily guides the development of the concepts of unconscious, castration, drive and transference. What can be said about them in the position taken by psychoanalysis regarding contemporary discontent?

Keywords: Freud, Lacan, formation, desire of analyst, transference, unconscious.

Quien pretenda aprender por los libros el noble juego del ajedrez, pronto advertirá que sólo las aperturas y los finales consienten una exposición sistemática y exhaustiva, en tanto que la rehúsa la infinita variedad de las movidas que siguen a las de apertura.

Únicamente el ahincado estudio de partidas en que se midieron grandes maestros pueden colmar las lagunas de la enseñanza.

A parecidas limitaciones están sujetas las reglas que uno pueda dar para el ejercicio del tratamiento psicoanalítico.

Sobre el Inicio del Tratamiento (Nuevos Consejos sobre la iniciación del Tratamiento), Sigmund Freud

I. De una praxis llamada psicoanálisis

Tal como nos lo enseña Sigmund Freud, el psicoanálisis es una práctica de la palabra, que, en su teoría, se sostiene de lo leído y de lo

que no se ha leído, de lo escuchado y de lo no escuchado, de lo dicho y de lo que está por decirse. Es una práctica en la que no deja de haber una ignorancia que la afecta, en donde se hace de ella (de la ignorancia) no una pasión o un obstáculo, sino un recurso que empuja; de ahí que se trate de una experiencia que nos enseña a labrar una relación que no deniega aquello insabido que implica lo inconsciente. Si algo nos enseña el psicoanálisis es eso, que en su práctica se aprende a recibir a lo insabido, a la incertidumbre, a lo indecible, a lo increíble, es decir: a darle un lugar a la necesaria posibilidad de que, en el trabajo, en la existencia, algo de ese encuentro con lo imposible, con lo real se construya, en sus contingencias, en lo que se produce al hablar.

II. Malestar y formación del analista

En la lectura de los textos freudianos se puede advertir que el psicoanálisis es una práctica que se interroga por los modos de leer al malestar en la civilización en lo contemporáneo. En donde la pregunta por el lugar que se le da al malestar, puede ser tomada también como una pregunta por la formación del analista en lo contemporáneo; y cómo la formación —en los análisis, en los controles, en las escuelas, universidades, grupos, asociaciones de psicoanálisis— cómo la formación está o no al servicio de anular eso que Jacques Lacan, lector de Freud, en los años 60, llamaba “*lo real en la formación del analista*” (2012, p. 261). Entonces, se podría decir que se trata de construir un pasaje en la posición a la que nos invita esta experiencia, en el pasaje de la *práctica* a la *praxis* al apostar por el *sujeto* efecto de la palabra en esto de hacer confianza a la relación a lo inconsciente. Lo cual no es fácil, no tiene por qué serlo, y lleva tiempo, no hay que apurarse en ello.

Leyendo a Freud, podríamos decir también que a veces no entendemos muy bien por qué sostenemos esta práctica, pero si algo nos enseña esta experiencia llamada psicoanálisis es que no es una práctica que está en el orden del entendimiento, cuando es la relación al habla lo que hace experimentar una cierta relación al deseo

inconsciente². Tampoco sabemos muy bien cuál es la finalidad de esta práctica, aunque, si nos dejamos llevar por aquella experiencia que Freud nos traduce en su teoría, podríamos decir que de la pulsión no interesa tanto su objeto ni su meta, sino su recorrido. Entonces, tal vez en psicoanálisis no se trata de la consecución de un fin curativo, sino del sostenimiento de una experiencia en un cierto recorrido en la palabra, en donde el sujeto no tenga una concepción teológica ni teleológica, sino que él mismo, el sujeto, no siendo una entidad ontológica, sea efecto, justamente, de ese recorrido que lo lleva a construirse en imposibles (diríamos con Lacan), a encontrarse en lo perdido (diríamos con Freud). Por eso mismo, el psicoanálisis no es una práctica que pueda ser enseñada por otros, sino que, más bien, se trata de dejarse afectar por lo que una experiencia así nos enseña al pasar por ella —de algo de esto va aquello de *lo real en la formación del analista*, teniendo que ver con uno de los modos del *real* que se produce en un análisis, eso inusual y contingente que toca al deseo, como decía Lacan, para que se abra algo de eso que obliga en el *deseo de analista*.

III. Formación y teoría

Laurence Bataille (1988), en su libro *El ombligo del sueño*, comenta que:

Lacan nunca dio recetas, ni siquiera aconsejó una manera de practicar al psicoanálisis. Pensaba que era fundamental que cada cual forjara su práctica partiendo de lo que por sí mismo integraba de la teoría y a la luz de su propia experiencia, lo cual no impide que las recetas circulen, (en donde) pescamos las (recetas) que nos convienen de lo que podemos saber sobre la práctica de los otros. (p. 78).

Así, es necesario:

...familiarizarse de la teoría a tal punto de no pensar en ella cuando alguien nos habla, así como cuando hablamos corrientemente una lengua sin pensar en su sintaxis, lo cual no impide que cuanto mejor la

2 Vale preguntarnos entonces, de vez en cuando, ¿por qué sostengo lo que sostengo? Una pregunta en la que nos producimos en sus respuestas, cada vez.

conozcamos menores errores cometeremos y más recursos expresivos tendremos a nuestro alcance. Sólo a posteriori podremos hacer un análisis sintáctico, gramatical y léxico de las frases que hemos pronunciado. (p. 79).

Dicho esto, resulta interesante el lugar temporal que la teoría en psicoanálisis suele ocupar en relación a su práctica: en el *après-coup*, en el *después*. Su razón es algo que hace fundamento en esta experiencia: en la práctica no interesa tanto la teoría del psicoanálisis, sino las teorías que los pacientes tienen y con las que organizan su posición subjetiva en la estructura del lenguaje. Si seguimos lo que Freud nos marca a lo largo de sus consideraciones sobre la técnica en psicoanálisis, lo que interesa es esa teoría de inicio con la que los pacientes organizan su relación al malestar en lo que dicen en las sesiones; en otras palabras, su teoría sobre su síntoma, sobre su malestar. Sus teorías, las de los pacientes, son contemporáneas al sujeto que ellas modelan y efectúan, ya que el sujeto es efecto de la teoría en la que se sostiene y desde la cual, a veces, expresa una relación de sufrimiento. Entonces, partir de aquellas teorías que los pacientes han podido construir en torno a su malestar, ya es partir desde aquello que la teoría de la técnica del psicoanálisis nos indica; es algo que lo podemos leer así en los denominados “escritos técnicos” que Freud nos presenta.

De este modo, no se trata de trabajar para el paciente ni para que el paciente se adapte a lo real (es decir al real prefabricado en la teoría del *yo* de quien lo escucha en la posición de analista), se trata de trabajar para que al hablar, quien hable, produzca lo real, produzca eso inaccesible en su relación al deseo y de lo cual se hace una formación sintomática: el síntoma aquí como una manera inadecuada de traducción de eso inaccesible, (eso que Lacan llamaba lo “*real del síntoma*” (2012, p. 70)). Así —tal como lo decía René Lew, el 19 de abril del 2023, en su seminario sobre *La nominación en el Pase dictado* en la ECLAP³, en Argentina— hay una diferencia fundamental entre *adaptarse* al real y *producir* el real. Lo

3 Encuentro Clínico Lacaniano Asociación Psicoanalítica (ECLAP)

que en términos del nudo borromeo se traduce como la diferencia entre la *imaginarización de lo real* (en la mecanización de lo simbólico) y la *realización de lo simbólico* (en la reducción de lo imaginario). Por eso, en psicoanálisis no se trata del *deber ser* (el adaptarse a los ideales de la ideología de turno, vehiculizados por la persona del analista), se trata del *deber advenir* (de producir *eso aún* inexistente que ofrece, en términos de *suposición*, una *solución de continuidad* en la relación a lo inconsciente, es decir el *sujeto dividido*). Por ello, es necesario darle las vueltas que sean al aforismo freudiano *Wo Es war, soll Ich werden*.

IV. Malestar y prejuicio

Entonces, los modos de reconocer al malestar en lo contemporáneo dependen de los modos en cómo se sostenga la formación del analista en lo contemporáneo; porque no consiste ni en sostener ni en anular al malestar y sus manifestaciones, se trata de, entre otras cosas, interrogarnos en las formas en las que se lo lee y se lo nombra actualmente, ya que son los modos en los que se le da un lugar, usualmente forcluyendo al sujeto implicado en él. Por esta vía, hay que reconocer lo contingente y lo necesario en torno al malestar: aquello necesario en él que nos constituye desde algo que no cesa por ser manifestado, por ser traducido, y que se sirve, contingentemente, de los significantes que circulan en esta época (el malestar es necesario, sus nominaciones son contingentes).

Así, lo contemporáneo no es el malestar (el malestar es una constante), lo contemporáneo es la elección significativa para nombrarlo; de ahí que no haya síntoma que no sea contemporáneo, que no sea una dificultad ante lo contemporáneo de quien lo padece, si se entiende que el síntoma es una construcción de palabra en la estructura del sujeto, tal como Freud nos lo enseña. Además, podríamos agregar que, entre otras cosas, se trata también de reconocer aquellas formas en cómo desde la práctica del psicoanálisis aportamos a esa forclusión; cómo en esta época aportamos para que la anulación del sujeto ocurra. Y eso tiene que ver con nuestros

prejuicios⁴ y concepciones previas de cómo hay que ubicarnos en el trabajo y de nuestra propia relación al malestar y las teorías que podamos construir en todo ello.

Por esta vía, si es que hablamos en términos del nudo borro-meo, nuestros prejuicios hacen que lo imaginario ordene a lo simbólico para traducir a lo real como “predeterminado”. Es decir, que desde lo imaginario se prefabrica a la organización simbólica para que lo real sea “previsible”. Entonces, de ese modo lo que ocurre es una primacía lógica de lo *previo*: antes de que ocurra algo, ya se sabe qué hacer: cuántas sesiones habrá, cuánto tiempo durarán, el pago, un plan terapéutico, el consentimiento informado, las hojitas de confidencialidad, todo aquello que sitúa a la palabra en la lógica del contrato (imaginarización de lo simbólico), y que no sitúa a la palabra en el orden del pacto (simbolización de lo real).

Con Lacan podríamos decir que son S_2 (significantes binarios) desconectados del S_1 (significante unario); la primacía de lo previo es la primacía de la lógica clásica, aristotélica, que organiza así al trabajo homegenizándolo todo, dejando a un lado a las lógicas heterogéneas, que están del lado de la producción de lo real. En otras palabras, se trata de aquello que Freud trata en torno al malestar ante la civilización, es decir ante aquello que del Otro se organiza en tanto civilizatorio que viene a reducir la operación del narcisismo primordial en tanto cultura. (Lew, 2019).

V. Nominación y psicoanálisis

De ahí que valga cuestionarse por la función de la nominación en psicoanálisis, en aquello que opera desde una doble función en su puesta en juego (haciendo referencia con ello a lo que decía René Lew en el seminario al que hacíamos referencia más arriba). Una es una función *denotativa*, aquella que nombra externamente, extrínsecamente al malestar de alguien, a lo que usualmente llamamos diagnóstico y que viene dado por otro (facultado como representante

4 En términos del nudo borro-meo, un prejuicio es aquello que anuda a lo simbólico y a lo real desde lo imaginario.

del Otro), y que regularmente viene de la práctica médica y su nosografía. Otra es la función *creacionista* de la nominación, función *emergente*, intrínseca, producida por quien sostiene su malestar, producida por el sujeto; y no se trata del autodiagnóstico, sino de los modos de hablar que alguien tiene sobre su malestar, efecto del empuje que el malestar le ofrece para hablar⁵. El analista, en su función, no estorba (a pesar de su persona) para que ese empuje del malestar se transforme en términos de palabra (es decir en una simbolización de lo real, en una reducción de lo imaginario, para que en el hablar se produzca un nuevo real, efecto de ese simbólico, de lo que escapa a ese nuevo simbólico).

Entonces, depende no solo de cómo se nombre al malestar (desde la tipología médica), sino de cómo el malestar hace nombrar, hace hablar; y hablar es poner en juego a la función de nominación, que es una función creacionista ya que articula a la significancia y a la enunciación. Hablar es eso: nombrar. El malestar en sus expresiones contemporáneas depende de las elecciones lexicales que se construyen en lo contemporáneo. Léxico que usualmente está dado por el mercado de la salud y los agentes de las ideologías contemporáneas; pero por otro lado (y si es que estamos en el psicoanálisis), el malestar tomado desde el punto de vista del sujeto, en la apuesta por el sujeto, empuja el andar de la cadena significante; es decir, solo quien padece lo que padece puede transformar a su malestar al modo simbólico que la lógica significante permite, en tanto el malestar dice y hace decir de la relación al deseo inconsciente, a la relación de una hiancia, de una división y cómo esta relación se transforma en términos de palabra.

5 Entonces, habrá que situar ahí la pregunta por los modos en cómo la nominación externa, los diagnósticos inciden en la economía subjetiva del sujeto, en cómo inciden en la cadena significante del sujeto. Y no sólo el diagnóstico, sino su tratamiento consecuente, usualmente medicamentoso. Se abre aquí la pregunta de si el medicamento es objeto y/o significante. En tanto objeto, incide en el organismo para estabilizarlo, lo cual tiene efectos en lo simbólico. El problema es cuando deja de servir como estabilizador y empieza a funcionar como objeto de goce. Lo que se suele llamar dependencia. En términos conceptuales, cuando el goce del Otro detiene la producción del goce fálico, haciendo que la función del medicamento sea la de adormecer la operación de lo simbólico.

VI. Malestar, pulsión e hiancia

Por esta vía, se podría anotar que es distinto tomar al malestar desde el punto de vista de la lógica que tiene la noción de *instinto* a tomarlo desde el punto de vista de la lógica del concepto de *pulsión*. Freud, a lo largo de su obra, en los modos en cómo la renueva cada vez, nos enseña que si de algo se trata en la práctica del psicoanálisis —praxis de su teoría— es de la puesta en juego de una hipótesis como la del inconsciente, expresada en la incidencia de la palabra en el cuerpo (en los modos en cómo la palabra hace cuerpo en el organismo) a partir de aquello que teoriza desde el concepto de pulsión.

La pulsión desarma al concepto de instinto al reubicar a la práctica ante aquella certeza que el instinto ofrece: la de una moral en la naturaleza, que ubica a la actividad del psicólogo —no del psicoanalista— en una “explotación tecnocrática”. Así lo comenta Lacan cuando habla de la pulsión, al descentrar el lugar de la noción de instinto en los modos en cómo ha sido leído Freud; cuando habla también del concepto de *libido*, como aquello que no puede ser ubicado en la teoría desde una lógica de lo cuantificable. Más bien, señala Lacan que si se la toma desde la teoría habrá que ubicar a la libido como una “*quanta* de constancia”, como un “color sexual” (si vale la metáfora), como aquello que introduce un “color-de-vació”, algo suspendido en “la luz de una hiancia”. Así, el modo en que se puede relacionar a la pulsión y al deseo inconsciente, tal como Freud nos lo propone, es a partir de una *hiancia*, en donde el deseo encuentra sus límites en aquello que impone el *principio de placer*, en el llamado a una realidad —una *realidad sexual* que es la transferencia— que es el campo de la praxis propuesta por Freud. (Lacan, 2003).

VII. Hiancia, ideales y deseo inconsciente

Es este campo que surge de una hiancia donde Freud, en su práctica del psicoanálisis, da lugar a la operación de un deseo que tiene como principio la relación a un imposible, en donde su objeto tiene un estatuto de lo perdido. Es así que se trata de una prác-

tica articulada a un imposible (otra manera de hablar de la huella que deja la ausencia de lo perdido), en tanto ella se sostenga al darle lugar al deseo hipotetizado como inconsciente. Es allí donde la confusión entre instinto y pulsión toma a la moral de la época en la que Freud habita, moral que reconstruye recubrimientos ideales a partir de los modos en que lo imposible se realizaría; no para relanzar al deseo en tanto se le dé un lugar (que es en lo que Freud insiste), sino para hacer de lo imposible algo posible a partir de los ideales en juego (siendo “el todo posible” leibniziano el universal de los ideales).⁶

Entonces, podríamos decir que si bien la relación al deseo (se) anima (en) la construcción de dichos ideales (no hay por qué anularlos, ellos halan con la fuerza de lo inexistente), el deseo del que se trata en psicoanálisis (aquel del que Freud nos habla) sólo se muestra en el vacío que surge al desconstruirlo; es decir, el deseo no es el anhelo de consecución de un ideal, sino aquello que escapa en la hiancia que surge al ubicar en el ideal una relación a la marca de un imposible. De este modo se trata de un giro, de un pasaje: pasar del recubrir a la hiancia de la causa, a interrogar (analizar) los montajes pulsionales de los que está hecho el velo y que de ello se produzca el vacío en el que ella opera.

La moral de la que sacan provecho algunas terapéuticas (no siendo el caso del psicoanálisis) está en el orden de un método que se establece como escena en ese saber referencial, del que habla Freud, para tapar al vacío; es decir, una relación al saber textual. (Lew, 2021). Las escenas construidas desde el saber referencial, son aquellas de las que se sirven algunas psicologías para ejercer sus maniobras tecnocráticas, son aquellas escenas que recubren a ciertas expresiones fantasmáticas, es decir, aquello que opera des-

6 Vale leer a la moral de nuestra época en aquellas prácticas que construyen recubrimientos ideales, en donde todo es posible, en algunas terapéuticas, por ejemplo, en las denominadas programaciones neurolingüísticas o en el coaching ontológico.

de el saber textual —lo que constantemente pasa, por ejemplo, en las instituciones en donde se sostiene una práctica clínica.⁷

No se trata de apaciguar o alentar a quien habla poniendo al frente el brillo de los ideales, apaciguar o alentar a aquel que construye una escena en su relato, sino de escuchar lo que apacigua, lo que alienta a la gramática pulsional, a partir de la escucha de la posición de eso que habla en su hablar. Esa gramática pulsional jugada en la relación entre sujeto y objeto, de lo que dice esa gramática de una posición en el fantasma (en sus consecuentes construcciones) son las escenas de la historieta personal. En tal caso, si se anima a quien habla es a que siga diciendo, ni a pesar ni en beneficio de lo que habrá de construirse, sino en pos del movimiento simbólico que sostiene la dialéctica construcción-desconstrucción y los efectos de desfase que ella produce.

VIII. Pulsión, realidad y castración

Así, el lugar que en el relato tiene la castración, Freud nos lo enseña en esas escenas textuales en su artículo *Pegan a un niño*. No surge sólo debido a que ella juega un papel personificado en la escena (en donde se centran las terapéuticas educativas); más bien, la castración es el motor con el que la escena se arma a partir de los significantes que en ella se producen y que no son sino aquellos significantes elegidos inconscientemente a partir de una amenaza, de “la realidad de la amenaza de la castración” (Freud, 2012). Es importante subrayar el sintagma *amenaza de*, la amenaza es una construcción de palabra, entonces se trata de la relación a la castración pasando por lo que anuncia una amenaza hecha de palabras, una *hipótesis de partida*, tal como la llama René Lew:

En Freud es el reconocimiento de la amenaza de la realidad de la castración, es necesario decirlo así, completo. *La amenaza es la hipótesis de partida* que corresponde a la *Einverleibung*, es decir a la potencialidad

7 Vale preguntarse: si el psicoanálisis no es una práctica institucionalizable, ¿de qué se trata la experiencia de esta práctica, práctica de la palabra, dentro de una institución?

[...] *La realidad es la manera* en cómo esta función de la castración puede ser apprehendida extrínsecamente y de manera extensional. Y así es como traduzco la realidad [...] Acabo de darme cuenta que hice un error porque no es la *amenaza de la realidad*, sino *la realidad de la amenaza*, pero se puede efectivamente tomar de las dos maneras. Porque es verdad que la realidad es extensional, mientras que la amenaza es intensional, y entonces se trata del pasaje que da la castración como hipotética. (Lew, 2017)

Para ir un poco más lejos, diríamos que la realidad, tomada de este modo, siendo esta realidad el campo de nuestra praxis (como decíamos más arriba), es la construcción extensional efecto de la dialéctica entre hipótesis y negación, es decir aquello que en Freud se lee como *Annahme* y *Verneinung*. Es decir, el modo en cómo esa amenaza de castración, jugada como una hipótesis, es denegada, desmentida, rechazada, forcluída, reprimida, evitada (Lew, 2017). Y cómo, efecto de eso, se construye una realidad significativa —sea que opere en una dialéctica o en el estancamiento de esa dialéctica entre la *Annahme* de lo inconsciente y su *Verneinung* (denegación). Sería interesante leer todo esto pasando por la función de la represión.

Por otro lado, *la realidad de la amenaza* se construye en la articulación entre deseo y ley, que es otro modo de hablar sobre la castración. Dicha articulación prov(b)oca una sustracción de goce —sustracción que estanca o produce. Diría que si es que produce es por ubicar al deseo en lo que escapa, si estanca sería por ubicarlo, entre otras maneras de hablar, en el orden de un ideal, en el “de-sear ser”, en el “deber ser”, por ejemplo.⁸

Entonces, la castración opera en lo que se suele expresar como sustracción de goce, donde la ley, el deseo y el goce se anudan en la función de la castración. Aquello que ocurre cuando el Deseo-de-la-Madre se tacha por la operación del Nombre-del-Padre, tal como lo señala Lacan (2003) en su escritura algebraica (p. 539). Así, el problema de ubicar al deseo en el orden de un ideal es que eso esferiza

8 Hay efectos diferentes cuando se traduce el concepto de Freud del Sollen por “Deber ser” y no por “deber”, la función del verbo puede expresarse a un ideal cuando se lo acompaña con un sustantivo verbal.

(es decir, aquello funciona en una superficie sin agujero), si hablamos desde la topología; la cuestión es aesferizar lo esférico (o agujerear la superficie), la cuestión es dialectizar al vacío en sus expresiones; y una vía es ubicar al deseo en el orden de un agujero (y ya no, por el contrario, en el de un ideal que taponar al agujero).

Así, se trata de una realidad en lo que empuja la ley del lenguaje y el deseo inconsciente, cuando la ley es la articulación en el lenguaje, y el deseo allí es *articulado*, pero no *articulable* -esto parafraseando al decir de Lacan (2012) sobre el deseo, orientado pero no-orientable (en términos topológicos) (p. 473).

La articulación es significativa cuando algo adquiere ese estatuto significativo por una oposición en juego; entonces, por allí, podríamos decir que se trata de una articulación en la diferencia de una oposición, es una manera de hablar sobre el saber textual, aquello de base y necesario en lo que se sostienen las escenas de la realidad, construidas con aquellos significantes binarios que opera como saber referencial.

IX. Castración y falo

Al modo de Lacan, en su lectura de Freud, se trata del encuentro de una ley/deseo que opera en lo que ocurre en el encuentro entre el Nombre-del-Padre y el Deseo de la Madre, en lo que ahí se produce como corte, y en los efectos producidos en él. De ahí en más, la castración y el falo simbólico surgen: la castración produce una sustracción de goce, y en ese agujero de la sustracción es que opera el falo simbólico,⁹ por fuera de aquello que empuja, por fuera de la cadena significativa. El falo simbólico es ese operador que traduce a lo que empuja del deseo en términos de significativo, en tanto el falo tiene una condición, entre otras, de un significativo que opera por fuera de la cadena significativa (equivalente al cero, en la cadena numérica). Entonces, el significativo es la materia prima de una realidad que se produce por articular al significativo en una cadena de relaciones funcionales.

9 Entonces, en este punto, la función del falo no es la del órgano, sino la de un operador.

Así, diría, que la construcción estancada en una formación sintomática, por ejemplo, es efecto de la obturación de la función del falo simbólico y, con ello, del detenimiento en la renovación relacional de la función significante —cuando el síntoma nos hace hablar como disco rayado. Esto, en tanto subrayamos que del síntoma del que se trata es el que se construye en un análisis; y en un análisis las cosas no se construyen y desconstruyen sino hablando. No hay por dónde más. Lo que nos lleva a la cuestión de la transferencia.

X. Sobre la transferencia

En *Sobre la dinámica de la Transferencia*, Freud decía que al inicio de un proceso ocurre que el síntoma se desplaza a la transferencia, cuando hay un desplazamiento (descentramiento) del síntoma se establece la transferencia. Es necesario tomar en cuenta esta indicación que nos hace Freud sobre la teoría y la técnica en psicoanálisis ya que nos lleva a cuestionarnos sobre los modos en cómo en la relación al malestar hace un lugar para la función del analista, ya que, como dice Lacan, “el analista forma parte del concepto de inconsciente” (Lacan, 2003, p. 837), siendo una función que hace funcionar la relación a la hipótesis de lo inconsciente. Entonces, los modos en cómo se recibe a la demanda de cura o a la demanda del síntoma del paciente, podríamos decir con Freud, permite que la posición del analista en la cura funcione de una manera o de otra. Así, podríamos decir que la transferencia es el pivote por el cual se disuelve una cierta resistencia en la relación a la palabra que conlleva el lazo sintomático -resistencia sostenida por el goce sintomático y diluida por la puesta en juego de la transferencia, cuando la transferencia opera en una dimensión simbólica, es decir, que funciona en lo que un significante transfiere a otro significante.

XI. Transferencia y fenomenología

En 1958, en el texto *La dirección de la cura*, en el apartado III, Jacques Lacan se pregunta por la situación actual de la transferencia, por las formas en las que se ha desviado aquello que con Freud

se entiende por este concepto. Aquí Lacan advierte que ha existido, en la lectura que se ha hecho de Freud, algunas construcciones teóricas sobre la transferencia que parten de la prevalencia de una *fenomenología* en detrimento de la *estructura*, de la estructura de la palabra. Estas teorías a las que critica Lacan, se establecen por un quehacer imaginario del psicoanalista en el que la transferencia, en una sesión analítica -es decir aquello que se establece como realidad en el espacio analítico-, se orienta a partir del (1) desarrollo biológico con el genetismo, (2) la maduración del objeto en la relación de objeto y, (3) la introyección subjetiva desde el yo del analista; tres aspectos que ponen el peso en una realidad fenomenológica, extensional, velando así la incidencia de la palabra en la existencia, cuando la palabra opera en una hipótesis como la del inconsciente, en una hiancia que la causa, en la estructura de la que se trata en esta experiencia llamada psicoanálisis (2003, p.580-590).

Por esta vía, podríamos desplegar brevemente a estos tres aspectos fenomenológicos para luego retornar a la cuestión de la transferencia a partir de otro texto de Lacan, el de la *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela*. La fenomenología en juego pone en el centro del problema el lugar del analista, no como una función que opera para dar lugar a dicha hipótesis, sino como representante de una realidad a la que hay que llegar (en lo que antes hablábamos sobre el “deber ser”), con lo cual se interpone un ideal con el cual se orienta a la práctica. Así, ciertos fenómenos leídos en el orden de los sentimientos positivos o negativos hacia el analista, las fantasías que genera la figura del analista o los datos biográficos del paciente son tomados como soporte para teorizar sobre la transferencia en el tratamiento analítico (Lacan, 2012, p. 261-278). Ante esto, leyendo a Lacan, podemos decir que, dependiendo de la teorización sobre la transferencia, la práctica se construirá de un modo y no de otro.

Transferencia, fenomenología y genetismo

De este modo, en el caso de lo que Lacan (2003) llama el genetismo, la práctica se construirá a partir de lo que orienten las teorías

del desarrollo biológico, a partir de lo que propone Ana Freud sobre la observación de los mecanismos de defensa, los cuales delatan las particularidades de un yo inconsciente (p.813-835). Se trata aquí, no de las fases de la organización pulsional en relación a una instancia inconsciente, sino del desarrollo pulsional en la organización fisiológica a partir de lo que ella establece como el “yo”. En esto se asientan las psicologías actualmente, a partir de la coerción que ejerce el derecho y la administración de salud. A veces los psicólogos son los responsables de velar por el “debido proceso”, por ejemplo, al presentar a sus consultantes contratos terapéuticos y hojitas de consentimiento informado y de confidencialidad; son procesos administrativos que, si no se los cumple, entonces puede haber efectos en el campo de lo legal para la persona que ocupa esa función.

Transferencia, fenomenología y maduración

Por otro lado, siendo el segundo de los tres aspectos, Lacan (2003) se refiere a la propuesta de Karl Abraham con respecto a la relación de objeto. Aquí, se trata de la consideración de un objeto jugado entre la sexualidad y el amor; en donde lo que orienta a la práctica desde este autor sería la consecución no de un objeto solamente, sino de su maduración de afecto, lo cual enmarca explícitamente a su práctica en la confusión entre pulsión e instinto. Una de las premisas básicas en la práctica de esta teoría radica en que de la capacidad de amar depende la capacidad¹⁰ de curabilidad; es decir, en el paso de una transferencia sexual a una transferencia amorosa se juega el acceso a lo real, a un real entendido como la maduración de lo pregenital a lo genital que, en otras palabras, es la maduración de la pulsión autodestructiva (por ser sexual) a la pulsión leída en términos de ternura y amor, lo cual, en su consecución, llevaría al paciente a una armonía en lo genital. Con ello, la relación de objeto versa en dos puntos a tomar en cuenta: por un lado, el paciente tomado como objeto y, por otro, el objeto pregenital y genital del

10 “Capacidad de...”, no es cualquier verbo por los efectos que puede tener actualmente en el campo jurídico.

paciente; en donde el analista viene a ser el representante del ideal amoroso y, a la vez, sería aquel que indica las vías de maduración del objeto (p.813-835).

Transferencia, fenomenología e introyección

Por último, en estos modos en cómo ha sido leído Freud, Lacan (2003) habla de la “introyección subjetiva”, que no es otra cosa que ubicar al analista como “el objeto al que el paciente se debe llevar a la boca” (p. 580), ya que es el analista el que representa aquella realidad de la que se trata, realidad a la que hay que llegar, la del “deber ser”; siendo Ferenczi, Strachey y Balint los representantes de la realidad que sostiene a su práctica. En todo esto, no existe sino una relación dual, especular entre analista y paciente, en donde, como dice Lacan, “se desconoce la función privilegiada del significante falo en el modo de presencia del sujeto de deseo” (p. 665-666), lo que nos permite establecer la diferencia entre la “introyección subjetiva” (la encarnación de la presencia de la persona del analista) y la “incorporación simbólica” (es decir, la incorporación de una ausencia que la función del analista hace valer).

De este modo, se puede hablar así de aquella frontera entre el análisis y la reeducación emocional, a partir de la técnica en la que estos tres aspectos se sostienen, es decir: a partir de las investigaciones genéticas, de la observación directa al paciente y del poder del analista, todos afines a una práctica reeducativa, que no son sino desviaciones de la propuesta freudiana al situar al eje de la práctica en la persona del analista o del paciente y no en la hipótesis de lo inconsciente.

XII. Transferencia y suposición

En contrapartida de esto, Lacan precisa que “hay que reconocer la técnica en el verdadero lugar donde se producen sus efectos” (Lacan, 2012, p. 265), es decir, en la palabra. Con esto último, podemos acudir al texto de Lacan, la *Proposición del 9 de octubre de 1967*

sobre el psicoanalista de la escuela y leer ahí el modo en que Lacan resitúa la cuestión de la transferencia; nos dice:

...al comienzo del psicoanálisis está la transferencia. Lo está por la gracia de aquel al que llamamos, en la linde de la declaración, el psicoanalizante. No tenemos que dar cuenta de qué lo condiciona. Al menos aquí. Está en el inicio. Pero, ¿qué es? (Lacan, 2012, p. 265).

Aquí, desde la cuestión de la transferencia, Lacan se resitúa ante algunas de sus propuestas surgidas en los años 50, una de ellas tiene que ver con la noción de “intersubjetividad”. La intersubjetividad puede entenderse como el encuentro entre dos sujetos, siendo el modo de aquella época para dar cuenta del alcance de la transferencia. Ahora bien, la función de la transferencia que Lacan construye siguiendo el recorrido del concepto en la teoría de Freud, tiene que ver con un supuesto: el del *sujeto supuesto saber* que es, en psicoanálisis, “el pivote desde donde se articula todo lo que tiene que ver con la transferencia”. Entonces, no se trata del encuentro entre dos sujetos, ya que el sujeto es ubicado como un supuesto lógico: “ningún sujeto puede ser supuesto por otro sujeto [...] ningún sujeto supone nada, es supuesto [...] Supuesto, enseñamos nosotros, por el significante que lo representa para otro significante” (Lacan, 2012, p. 266). Con esto, Lacan escribe un matema, el de la transferencia:

$$\frac{S \longrightarrow Sq}{s(S^1, S^2, \dots, S^n)}$$

Sobre este matema, comenta que arriba de la barra se escribe el significante de la transferencia (S) en su implicación a un significante cualquiera (Sq); es decir, en la implicación a un lugar particular y contingente que traduce aquello necesario del primer significante. Debajo de la barra, “pero reducido al palmo de suposición del primer significante” (Lacan, 2012, p. 267), se escribe la “s” que re-

presenta al sujeto *-efecto de y supuesto en esa relación del piso de arriba-* que, a su vez, está implicado en el saber que el paréntesis representa como “supuesto presente, de los significantes en el inconsciente, significación que ocupa el lugar del referente aún latente en esa relación tercera que lo adjunta a la pareja signifiante-significado” (Lacan, 2012, p. 267). Se entiende entonces que, gracias a la operación de un supuesto, el “referente” no está antes, sino latente en la operación tercera de la palabra, terceridad que no es ni la del analista ni la del analizante sino del “significante introducido en el discurso que en él se instaura, el que tiene nombre: el sujeto supuesto saber, formación esta no de artificio sino de vena, como desprendida del psicoanalizante” (Lacan, 2012, p. 267).

Por esta vía y para concluir estas consideraciones teóricas sobre una práctica y una experiencia llamada psicoanálisis, podríamos volver a las características fenomenológicas que envuelven a la transferencia desde las teorías reeducativas descritas más arriba, aquellas que, en la lectura de Lacan, desviaron la propuesta freudiana.

Podríamos decir que reeducar implica hacer valer un saber referente preestablecido para un sujeto (no supuesto) a partir del encuentro del signifiante de la transferencia con un signifiante, ya no cualquiera, sino un signifiante fijado previamente. Así, el sujeto que signa tal articulación tiene que calzar tal cual un saber estandarizado de antemano, estandarizado desde, como decíamos con anterioridad, una moral en la naturaleza, es decir: en las derivaciones que esta moral tiene en la biologización del sujeto, desde su aspecto formal. Centrar la práctica en la realidad del analista, en el poder que de ahí emerge, por ejemplo, sería centrar la práctica en los significantes que al analista le sostienen (lo que por lógica lo desocuparía de esa función o, al menos, haría de la función una operación imaginaria), una serie de significantes lingüísticos que apuntan a obtener la significancia a producir en la invitación a hablar desde la regla fundamental y lo que desde ella organiza en la palabra, tal como Freud nos lo enseña.

Referencias bibliográficas

- Bataille, L. (1988). *El ombligo del sueño*. Paidós.
- Freud, S. (2004). Sobre la dinámica de la transferencia. En *Obras completas* (Vol. XII). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2012). Pegan a un niño. En *Obras completas* (Vol. XIX). Amorrortu Editores.
- Lacan, J. (2003). *Escritos*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012). *Otros escritos*. Paidós.
- Lacan, J. (2015). *El sinthome*. Paidós.
- Lew, R. (2017). *Les négations freudiennes*. Lysimaque.
- Lew, R. (2019). *La civilisation contre la cultura*. Lysimaque.
- Lew, R. (2021). *Hölderlin, la littoralité et la structure poétique du discours*. Lysimaque.

CAPÍTULO 2

EL ORDEN PSÍQUICO COMO PROBLEMA: LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE UNA INSTANCIA MORAL Y LO SOCIAL¹

Álvaro Carrión²

RESUMEN

El presente texto hace un recorrido sobre la teorización de las instancias psíquicas que Freud las trabaja bajo el cuño de la metapsicología. Con un particular detenimiento en el análisis sobre el superyó, en su función respecto a la constitución de la subjetividad y el conflicto psíquico que supone su funcionamiento, se analiza el fundamento social de relación con el otro para el sujeto. De este modo se esclarece la superación freudiana de la dicotomía indivi-

1 El presente capítulo es una versión extendida y revisada de una primera versión publicada en Revista Psicoanálisis Vol. 35. Número 2

2 Pontificia Universidad Católica del Ecuador / Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis – Grupo Psicoanálisis Quito

duo-sociedad, para reconocer lo estructurante de la función de la alteridad en la constitución psíquica.

Palabras clave: Freud, Superyó, subjetividad, conflicto psíquico, alteridad

ABSTRACT

This text is a review of Freud's theorization of psychical aspects within metapsychology. With special attention to the analysis of the superego, its function in the constitution of subjectivity and the animical conflict that this function suggests, the social foundation of the relationship with the other. In this way, Freud's overcoming of the individual-society dichotomy is clarified, in order to recognize the structure of the function of otherness in psychical constitution.

Keywords: Freud, superego, subjectivity, animical conflict, otherness

La verdad, como el oro, no es menos por
ser nuevamente sacado de la mina; es el
ensaye y el examen lo que fija su precio;
no el dictado de una vetusta moda cualquiera;
y aunque no ostente el cuño del curso
corriente, bien puede, pese a todo, ser tan antiguo
como la naturaleza misma, y, por cierto,
no por eso menos genuino

Ensayo Sobre el Entendimiento Humano. John Locke

I. El problema de lo propiamente psicoanalítico

En la obra de Freud hay una indudable condición de universalidad, que permite leerlo, ahora, en este lugar o ámbito, y poder apropiarnos de la vitalidad de lo que él formula. Es también posible afirmar, temiendo caer en la desmesura o en el injustificable panegírico, que es importante volver a los problemas que plantea su pensamiento,

ya que es indispensable contar con herramientas críticas para contraponerlas a la complacencia mortífera de las ideologías que medran, con grandes réditos en los mercados, en las formas de vida en donde se exalta la inmediatez en el consumo, en la estulticia tóxica de los paraísos artificiales y en la credulidad integrista de las Iglesias, que niegan los valores vitales y restan potencia al ser humano.

El impacto inicial de las consideraciones freudianas con respecto a lo psíquico y los alcances de descolocar a la conciencia como el lugar de la racionalidad, le lleva a poner en crisis la idea, tan cara al hombre del desarrollo y del positivismo, de ser el dueño de sus determinaciones. Asunto que hace que se llene de reparos a las propuestas del psicoanálisis, como cuestión que se constituye en un escollo emocional para aceptar sus formulaciones³, ya que deja mal paradas a las ideologías del “querer es poder”, o a las que consideran el progreso como una línea uniforme y continua. En este sentido, ocupan un lugar preponderante las críticas que se hacen a la obra de Freud cuando se sitúa a la noción de sexualidad en el centro de la discusión. Tal expediente es ubicado por el psicoanálisis en un lugar otro que el de una actividad ligada exclusivamente a la copula y a la sola intervención germinal de los genitales. En el ámbito cultural, según lo que de acuerdo a los usos y costumbres sociales es admitido, en la época de Freud y la que nos es contemporánea, con sus matices y diferencias, la sexualidad queda restringida, como idea y ámbito, al espacio de lo biológico y a la necesidad de domesticarla para alegría de la “sana moral” y las instituciones que rigen la sociedad y “cuidan de las buenas costumbres”, disociándola de los altos logros culturales, pensados como la plasmación de los más sublimes productos del espíritu. En otras palabras, la oposición de lo más excelso versus lo más abyecto.

Al descentramiento de la conciencia y al lugar que ocupa la sexualidad en la obra de Freud, podemos sumar la idea de síntoma. Éste es entendido como epifenómeno de aquello relativo al modo que adopta el funcionamiento psíquico, en una perspectiva en la

3 Freud, Sigmund, *Las resistencias contra el psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, O.C., T. XIX, 1979.

que lo sintomático se inscribe como una forma de expresión del sufrimiento, por un lado, y como búsqueda de elaboración y transformación por otro. Los aspectos positivos y negativos del síntoma aparecen valorados de acuerdo a una mirada que se desliga de la manera en la que una visión lineal y simplista sitúa el problema. La cura, en este sentido, no es necesariamente la abolición del síntoma. La misma depende de factores que no se sostienen y se centran en el síntoma propiamente. El síntoma desaparece, por añadidura, cuando ciertos dinamismos dejan de tener efecto y cierta economía psíquica se ve modificada gracias al trabajo del psicoanálisis. Diversas formas de situar lo sintomático, sin embargo, muy a tono con las exigencias y el apremio por las condiciones materiales de un ámbito que exhorta al individuo, negando el lazo subjetivo que le liga a un orden de determinaciones, le lleva a sentirse extrañado de sus formaciones sintomáticas, al entender que el síntoma no le concierne, como sujeto, y es ajeno a él. Cuestión que se refleja, en la forma en la que posturas que se legitiman como científicas, consideran al síntoma como un cuerpo extraño, alienado de la historia y de la condición de aquellos que lo padecen. La índole del sujeto que padece, su situación social, su historia, las particularidades de su subjetividad, etc., se disuelven, invocando factores cerebrales y neuro-químicos como condiciones únicas, necesarias y suficientes de la formación de síntomas. Se renuncia así a ubicar el problema de la patología psíquica en su compleja dimensión.

El método psicoanalítico propone una especial aproximación al sufrimiento mediante un método, que permite situar aspectos significativos más allá de las posibilidades de representación del sujeto que habla. Así pone en claro que el sufrimiento subjetivo necesita ser situado desde las coordenadas personales de aquel que manifiesta el dolor, en la búsqueda de un sentido. Recordemos la frase de Nietzsche que, por provenir de quien proviene, adquiere una particular relevancia para entender la dimensión del dolor psíquico y la eficacia que posee, en este sentido, el sufrimiento mental, en una perspectiva que lo sitúa en una dimensión que escapa a la sola aprehensión puramente físico-material:

Por lo que a mi respecta, no tengo ninguna duda de que, en comparación con una única noche de dolor de una mujer histérica culta, la totalidad de los sufrimientos de todos los animales a los que se les han interrogado hasta ahora con el cuchillo, para obtener respuestas científicas, no cuenta sencillamente nada (Nietzsche, 1988, p. 77)

A los tres aspectos mencionados con anterioridad (crítica a la conciencia, forma en la que se sitúa a la sexualidad, idea de síntoma), podemos añadir la idea de la estructuración del psiquismo. Esta faz de la cuestión va a ser la privilegiada en el tratamiento del tema que se ha propuesto como título del presente ensayo.

Las dicotomías externo-interno, subjetividad versus exterioridad, individuo versus sociedad, desde muchas y diversas perspectivas⁴, pasan a proponerse como meros enunciados de los lugares señalados, más no como polos en el desenvolvimiento y riqueza en determinaciones de los particulares espacios. Pensado así el problema y optando por la propuesta y visión del psicoanálisis, tenemos la posibilidad de dar contenido a aquellos enunciados: así, el individuo está habitado por lo social y es sujeto psíquico de forma única, en la medida que incluye en sí a una alteridad y la historia de los vínculos desde su más temprana infancia, cercando los límites de su narcisismo, al menos si se piensa en tal noción como una perspectiva que encierra al sujeto en un solipsismo (narcisismo primario), estatuyendo un otro diverso a sí mismo en el centro cardinal de su mismidad (narcisismo secundario). Esto, en la perspectiva que más adelante desarrollaremos, en la que se pone en consideración dos vías en la constitución del ideal del yo-superyó, y en lo que finalmente pertenecerá a la herencia y legado del Complejo de Edipo. Es así que las condiciones en las que se estructura un

4 En el campo de la neuro-psiquiatría, en el de las psicologías llamadas humanistas, en el conductismo, en las consideraciones de la terapia sistémica, las condiciones externas solo son meras abstracciones de un ámbito que no responde a las modificaciones neuro-químicas, a las exigencias de un determinado aprendizaje, de una búsqueda de realización o auto-realización, de pautas comunicativas más o menos saludables etc. Menos todavía existe una consistente construcción conceptual de cómo el ámbito cultural, social e histórico forma parte de la subjetividad, reproduciendo patrones culturales, ideológicos, sociales y de época.

sujeto y la peculiar forma en la que éste metaboliza sus vicisitudes (historia), se encuentra presente en los aspectos estructurales (Yo, Superyó, Ello), que lo representan e integran su singular individualidad. Ergo, el ser como se es, el haber elegido (pareja, oficio, profesión, un proyecto de vida, etc.), lo que ha elegido, las aspiraciones, deseos y formas de situarse frente a su momento vital, tomando en cuenta que muchas de las determinaciones implícitas en el acto de elegir las desconoce aquel de quien hablamos. Obviamos, entonces, a las obscuras razones en las que se fundan los afanes por proveer de un fundamento biológico a las Ciencias Humanas, haciendo que los sujetos dejen de preguntarse en el porqué de sus acciones, delegando en la entelequia de lo biológico su propio compromiso. El “mundo” y la apropiación del mismo, refieren a la condición en la que el sujeto psíquico se constituye, decíamos. Hay, en este sentido, una suerte de movimiento inmanente que no responde de forma automática, a cómo se reflejan las pautas de un grupo social y etario sobre el individuo, sino a la compleja urdimbre en el que las pautas, los límites, la cultura, se entrelazan estatuyendo un orden individual que se constituye como resultado de la metabolización de los singulares contenidos, como condición de la forma en la que es prefigurado lo subjetivo. Los alcances de estas ideas son fundamentales cuando la reflexión del psicoanálisis se dirige al síntoma, proponiendo consideraciones que lo alejan de la simplificación unidireccional en la ubicación de la etiología de los diversos malestares que hacen a la patología. Así también las formulaciones relativas a una teoría del psiquismo, proponen una perspectiva metodológica que hace que la propuesta de Freud sea un camino que se dirige a desenmascarar la manera unidimensional desde la que el síntoma es abordado, restándole complejidad. La búsqueda lleva al sujeto, como sujeto del psicoanálisis, a asumir el conflicto, a hacer historia reflejándose en sus actos y arrogándose la potestad de los mismos, lo que impide que quede yugulado en las diversas formas de negación de la mismidad. Lo que no es poco, ya que el conflicto al que hacemos alusión es aquel que posiciona al sujeto frente al límite, en tanto su condición es la finitud. Margen

que en materia de conocimiento es fundamental, por otro lado, ya que la ausencia del propio límite en el conocer, promueve apuestas ideológicas que buscan explicarlo todo en base a la hipertrofia simplificadora y la extralimitación (ergo el cientificismo y otros ismos), que todo lo reduce en su afán de abarcarlo todo.

La renuncia a la seguridad contenida en el mito, como explicación que lo abarca todo dando cuenta de lo más complejo, así como de lo más simple, eliminando oposiciones, que se funda en aspectos excéntricos a las posibilidades del sujeto, no es fácilmente aceptada. En este sentido, el psicoanálisis es visto como una teorización que transgrede un supuesto “orden natural”. El camino de desarrollo de una consideración como la de Freud, ha exigido un trabajo de construcción de categorías que lleven a pensar en los fenómenos patológicos, así como en los rendimientos psíquicos comunes y corrientes. Cuestión que exige, con mayor precisión, un sistema de conocimientos enlazados, y no meramente un agregado de saberes diversos, dossier que se pasará a explicar.

II. La problemática psíquica

El desarrollar un ensayo sobre ciertos aspectos de lo tratado en el texto de *El Yo y el Ello*, trabajo en el que se plasma de forma concisa lo que Freud establece como *segunda teoría del psiquismo*, exige la presentación de varias consideraciones iniciales.

La primera, es la que tiene que ver con la idea, que se halla contenida en el título de este trabajo: la de *construcción*. El término hace pensar en un armado y edificación, el mismo que contempla el acoplamiento de diferentes materiales para llegar a un producto terminado. Así pensado el término construcción, supone una metáfora tomada de la arquitectura. Gramaticalmente, según la RAE⁵, construcción es una “secuencia de palabras vinculadas gramaticalmente entre sí”, que, añadimos, tienen un carácter proposicional. La delimitación de un concepto que es construido, se basa no solo

5 Cf. Diccionario de la Lengua Española, Madrid, Ed. Real Academia Española, T. III, Vigésima segunda edición, 2002

en la perspectiva desde la que miramos una idea y presentamos una noción. En el caso del trabajo al que nos referimos, encontramos la urdimbre de un conjunto de categorías que permiten no solo entender y pensar la psique, sino una serie de enunciados que rompen con una primera consideración de lo psíquico. Es por esto que, con fines explicativos, Freud hace un especial énfasis en la manera en que una nueva categoría explicativa, la de *superyó*, adquiere carta de naturaleza.

La categoría *superyó* se construye desde nociones como la de “conciencia moral”, que haría manifiesta la manera en la que se halla comprometido y afectado el sujeto psíquico en el ámbito cultural en el que está inserto, hasta la explicación metapsicológica que da cuenta del sentido y dirección que adquiere tal categoría (la de *superyó*), justificando teóricamente la pertinencia de aquella idea. La misma permite, junto a la del *Ello* y del *Yo*, delimitar la importancia de un orden psíquico, que dota de coherencia a la explicación que hace el psicoanálisis de los trastornos que aparecen en la clínica, a la vez que le permite operar, en ese mismo campo, para buscar un cambio en la manera de posicionarse del sujeto portador de síntomas frente al mundo y frente a si mismo.

Cuando se habla de lo teórico, no solo se señala a la metapsicología como forma de explicación que incluye aspectos tópicos, dinámicos y económicos, sino a una formulación lógica de un orden de conocimientos, expresados mediante un acto de enunciación, sobre un dominio de objetos determinado. En este sentido, dejamos de lado cualquier mención a “*la realidad*”; a un hecho como la conducta, y nos remitimos a una formulación que, como tal, tiene un talante discursivo. Los objetos de los que hablamos, son *objetos de conocimiento*, nociones construidas desde una determinada posición epistémica. Como tales no poseen una presencia real, en el sentido de algo dado en la naturaleza, ni palpable como materialidad que se aprehende de forma experiencial. Sino que su corporeidad posee un carácter *transcendental*. Tal cuestión, bien entendida, nos habla de un dispositivo que permite y posibilita el conocimiento.

La posición epistémica a la que aludimos, subyace a la constelación de conocimientos psicoanalíticos que aparecen plasmados en el texto de “*El Yo y el Ello*”, exigiendo una continuidad en el nexo de los conceptos, a la vez que una conexión interna de los mismos.

Sin evadir rupturas y discontinuidades presentes en el pasaje de un saber sensible a uno teórico, vemos la permanente marca de la equivocidad y multivocidad de toda organización sistemática de ideas. Esto contempla la necesidad de exigir un principio *de razón suficiente* que fundamente cualquier criterio que se sitúe frente a los hechos clínicos y a los procedimientos desplegados por una instrumentación y disposición técnica que tenga una inspiración psicoanalítica.

La segunda, es la que lleva a discernir que el psicoanálisis requiere ser crítico de sí mismo, ya que desde su nacimiento tiene como proyecto el sembrar de problemas toda consideración que busque consolidarse como un discurso único y, como tal, afinado en una idea que se cierra en sí misma escandiendo lo homogéneo y mostrando, si se mira la cuestión desde esta perspectiva, la perplejidad del pensamiento de cara a la necesidad de sostener lo idéntico frente a lo no-idéntico. El poner coto a ideas que buscan parapetarse en certezas absolutas, impulsa una manera de pensar que sitúa las condiciones de posibilidad de un saber, desde la disposición inmanente de la construcción de ese saber. En este sentido, el psicoanálisis, desde la manera misma de reflexionar sobre sus múltiples formas de entender lo psíquico, nos advierte de la complejidad del orden tanto subjetivo como objetivo. Algo de lo antes enunciado lo podremos ver en el desarrollo subsiguiente de este trabajo.

La tercera consideración es aquella que apunta al receptáculo de aquello que aparece desarrollado en el texto de Freud, el lector, que al mismo tiempo se torna en intérprete y hace que el texto cobre vida. El ejercicio de la lectura muestra que un texto (conteniente), y su contenido, no son idénticos a sí mismos, en la medida que la lectura no deja indemne a quien la ejercita y torna equívoca toda consideración que se supone objetiva, sobre lo que dice de forma “indudable un texto”. Esto es, tampoco deja ileso al texto. En este sentido, podemos enunciar una forma de considerar la lec-

tura, apelando al problemático ejercicio de aproximación a lo ya pensado, como una actividad de constante re-interpretación del texto en la perspectiva de ir hilvanando las ideas en las estructuras discursivas, a la vez que enfrentando los equívocos en un bregar con el lenguaje. Es un movimiento que apela a la idea de inquietud y vigilia, como efecto que subyace al del asombro, en una labor de desmitificación y desacoplamiento de los montajes discursivos.

El camino por el que se ha optado, decíamos, toma como eje el texto de *El Yo y el Ello*, centrándonos en las dos vías posibles de la constitución del *superyó*.

En tempranas elaboraciones freudianas, como es el caso del artículo sobre *Las Neuropsicosis de defensa* de 1894, el problema de la conciencia moral ocupa un lugar de importancia. Consciencia moral y sentimiento de culpa son nociones que aparecen con frecuencia en la obra posterior de Freud, especialmente enlazadas con patologías como la neurosis obsesiva y la melancolía. Por otra parte, tales nociones están supeditadas al concepto de inconsciente, manifestándose aquellas, en los hechos, como “sentimiento inconsciente de culpa” o como “censura interna” frene a representaciones inde-seables para la conciencia. Si embargo, tales nociones carecen en su fundamentación de un status metapsicológico y, en esa medida, no poseen una clara delimitación conceptual. Por otra parte, términos como “sentimiento inconsciente” son de dudosa procedencia, en tanto el carácter de inconsciente no puede ser atributo de un sentimiento, un afecto o una sensación; ya que es inherente a su naturaleza la cualidad de conciencia.

El *Superyó*, o ideal del yo, es para Freud el heredero del Complejo de Edipo. Éste es el producto de un proceso, en la formulación freudiana, que parte del “desvalimiento y dependencia del ser humano durante su prolongada infancia” (1986a, p. 36) y que comprende la articulación de la sexualidad, el narcisismo y el apoderamiento de un orden que signa desde lo externo, en un primer momento, para pasar a signar desde la interioridad, ordenando la subjetividad y constituyéndola en base a la premisa de la prohibición del incesto.

El impulso de Eros va paulatinamente forzando al aparato psíquico a establecer ligaduras firmes con la “realidad”, a la vez que la unión constante, en una progresiva articulación de representaciones, converge en la organización del Yo. Este es un momento del proceso de formación del psiquismo, que incluye la negatividad de la pulsión de muerte, entendida como tendencia a la desagregación, a la que el Yo se opone en una búsqueda continua de unicidad; como instancia que consume Eros en una creciente organización.

El Yo se diferencia del Ello en el camino que lo lleva a la percepción de un mundo exterior (no yo) concomitante a la presencia de un “Yo del placer purificado” y de un “nuevo acto psíquico”, producto de la represión primordial, y a instancias de la presencia-ausencia, en la experiencia, de un objeto del que se espera cumpla con la “acción específica”:

Es fácil intuir que el yo es la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior, con mediación de P-Cc: por así decir, es una continuación de la diferenciación de superficies. 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 de placer, que rige irrestrictamente en el ello, por el principio de realidad (Freud, 1979a, p.27).

Si ese proceso se halla poco consolidado, podemos suponer en la aproximación a la clínica, la presencia de un psiquismo frágil y con serias dificultades en relación con el “mundo” y con la “interioridad” de la experiencia subjetiva. Sin contar con que, el conflicto psíquico va a ser un aspecto estructural en la consideración de Freud, cuando busca dar cuenta de una tópica, una dinámica y una economía psíquica, sea o no generadora de síntomas. Es, en este sentido, que los sueños, actos los fallidos, los lapsus y las formaciones sustitutivas, son el producto de un psiquismo en el que se ponen en movimiento un conjunto de fuerzas que se unen o se contraponen, en búsqueda de una formación de compromiso:

Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado. Ahora bien, las pulsiones auto-eróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya (Freud, 1979c, p. 74)

El yo como unidad, aparece en la elaboración teórica de Freud antes ya de la formulación estructural de la segunda tópica, en un texto fundamental como “Introducción del Narcisismo” (Freud, 1979c).

Sí hacemos una genealogía de ese concepto (el Yo), tendríamos que remitirnos a un texto inicial de Freud como: *El proyecto de psicología* (Freud, 1986c), mas, los cambios relativos al desarrollo de esa noción nos desviarían del eje substancial de este estudio: el conflicto psíquico en términos del lugar que ocupa el superyó y su articulación con las diferentes instancias psíquicas.

En esta primera etapa es imposible distinguir entre investidura de objeto e identificación y “lo único que puede suponerse es que las investiduras de objeto parten del Ello, que siente las aspiraciones eróticas como necesidades” (p. 31) ...

... Esto nos conduce a la génesis del ideal del yo, pues tras este se esconde la identificación primera, y de mayor valencia, 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 investidura directa e inmediata (no mediada), y más temprana que cualquier investidura de objeto. Empero, las elecciones de objeto que corresponden a los primeros períodos sexuales y atañen a padre y madre parecen tener su desenlace, si el ciclo es normal, en una identificación de esa clase, reforzando de ese modo la identificación primaria (Freud, 1979a, p. 33).

El Yo colabora en el proceso de invertir al objeto y, por otra parte, tiende a defenderse de las cargas pulsionales que parten del Ello, reprimiéndolas. En un momento posterior, el Yo que de “tener” al objeto pasa a querer “ser” como él y captar, de esta forma, el “amor” del Ello, se ofrece a aquel en reemplazo del objeto, adoptando para esto las características que le son propias al objeto. El Yo, con este

proceder, no solo erige en él al objeto perdido y así intenta eludir el sentimiento doloroso que le depara su pérdida, sino además domina al Ello y profundiza sus vínculos con él. Este proceso y su desenvolvimiento reciben el nombre de narcisismo secundario. Secundario, en la medida que implica el traslado de las catexias del objeto al Yo, sin anularlas. A la vez es la condición de un cambio económico en el psiquismo: conlleva una escisión en el Yo, producto de la identificación con el objeto. La pieza alterada del Yo, el Superyó, tiene un vínculo menos firme con la consciencia.

El carácter inconsciente del Superyó y de las identificaciones, parece ser el corolario de la ambivalencia en el encuentro o re-encuentro posible con el objeto; en el que convergen deseos opuestos que se unen y contraponen, recibiendo la tutela del Yo, en forma de represión. Es en este sentido que el Superyó no es solo el residuo de las primeras elecciones de objeto, sino una enérgica formación reactiva frente a ellas.

Las elecciones de diversa índole, sean éstas de pareja, profesión u otras diversas, tienen explícitamente una dirección y responden a un proyecto singular de un sujeto determinado. Pero mediante la reflexión freudiana podemos constatar que aquellos proyectos se adecuan a pautas que no son dictadas por la conciencia solamente, sino son impulsados por el desenvolvimiento de un mandato frente al que no hay opciones (determinismo). Por esta razón la búsqueda, la dirección, la meta a la que se proyecta el sujeto psíquico es sinuosa y, por principio, generadora de conflictos, en la medida que se tiene en el horizonte un Yo que busca integrar diversos aspectos que se encuentran escindidos, sin lograrlo a plenitud. Esta imagen parece responder a una intuición que hace del “destino”, tal como se lo trata en las tragedias de Sófocles, un proceso que es immanente a la condición humana en tanto se halla la “humana creatura” anudada al inconsciente, en un juego de oposiciones en el que queda atrapado: una suerte de “conciencia desgraciada”.

El mundo, en su faz más cotidiana, muestra a la vez, en relación a lo actual, al momento que le es contemporáneo al sujeto, las formaciones culturales que le pre-existen, la adscripción a la órbita

de lo religioso, a las concepciones de mundo, a la ideología, desde la óptica de un momento histórico determinado; a la actualidad de determinadas ideas, a la situación socio-económica de los individuos inmersos en las urbes u otros lugares, etc. Si bien estos y algunos otros elementos pueden condicionar la manera en la que se establece la relación sujeto-mundo, cuestiones todas que apuntan a pensar en las características de un determinado Yo, haciendo que los procesos que referimos se constituyan en condiciones propicias o no, para que lo psíquico se organice y cuente con determinadas cualidades. La preeminencia de ciertas condiciones que hacen posible la constitución referida, es el marco que sostiene al psiquismo en formación. Cuestión ésta que no se va a tocar en el desarrollo de este trabajo.

El ordenamiento al que se aludía en párrafos anteriores, es fruto del juego de identificaciones que el niño ha realizado con los objetos significativos de su entorno, ... “el objeto se ha perdido o ha sido resignado; después se lo vuelve a erigir en el interior del yo, y el yo se altera parcialmente según el modelo del objeto perdido” (Freud, 1979d, p.107). La autoridad parental es asumida por identificación y rige en el interior del psiquismo, vigilando al Yo e imputándole los impulsos del Ello. Aquel orden subjetivo legisla de tal forma que hace al sujeto “a imagen y semejanza” del objeto (padre o madre), normando en lo interno aquello que recibió como precepto desde lo externo. El Yo del sujeto ama al objeto y por eso quiere ser como él, actuar como él y tener lo que él tiene. Sin embargo, aquello que tiene el padre, la madre, es al mismo tiempo lo prohibido; lo que no puede tener el niño. La ley, así, se hace efectiva en su doble vertiente de prescribir y proscribir. Proscribe bajo amenaza los deseos incestuosos y advierte de su peligro.

El problema que enfrenta el “vástago de Edipo” se resuelve afirmando la identificación con el padre y trasladando a un futuro el dilema de poseer una mujer “como la Madre”. Es la prohibición del incesto lo que se ha consumado en el camino recorrido; es también un mérito de Eros el haber logrado sortear las vicisitudes antes ex-

puestas, impulsando al sujeto a alcanzar una organización psíquica cada vez más compleja.

La pulsión de muerte, sin embargo, está, en su carácter de contrahaz de la pulsión de vida, presente en todas sus expresiones. “La transposición así cumplida de libido de objeto en libido narcisista conlleva, manifiestamente, una resignación de las metas sexuales, una desexualización y, por tanto, una suerte de sublimación” (Fred, 1979a, p.32). Es así como, en el momento en que el Yo recibe las catexias del Ello y se ubica como objeto de amor de aquel, las cargas de las que se apodera sufren una suerte de “desexualización”, en un proceso que Freud particulariza como sublimatorio, y que, en definitiva, conduce al Ello a resignar las metas sexuales; así, la pulsión de muerte se apodera de aquellas cargas des-erotizadas y las pone a su servicio.

Por otra parte, toda identificación, está marcada por la ambivalencia. Este hecho que *prima facie* resulta interesante, es pródigo, al mismo tiempo, en consecuencias: el objeto al que se dirige la agresión, el “odio”, es concomitantemente objeto de amor. La agresión que el objeto inspira se debe a que aquel impide que el psiquismo alcance su satisfacción plena (absoluta), en la descarga pulsional. El padre o las figuras parentales, que aparecen re-presentadas en lo psíquico vía identificación (superyó), a las que ama el infante, impiden, al normar, la satisfacción incestuosa. El escenario de la lucha se muda a la interioridad de lo psíquico. Hay que tomar en cuenta, en este sentido, la amalgama entre el fin de la pulsión de muerte (descarga total), y la situación en la que el sujeto se halla inmerso: el Complejo de Edipo.

El impulso destructivo que antes se dirigía a un objeto “externo” e intentaba borrar todo tropiezo en su fin, hace suyo, en conjunción con la pulsión de vida, al objeto, por identificación. A la vez las catexias desexualizadas que alimentan al Superyó actúan como fuerzas prestadas a la pulsión de muerte y, de esta forma, aquella traslada el conflicto que en un inicio atañe al objeto externo, a la relación entre instancias. Es ahora el Yo el que impide, en su rol de mediador entre el Ello y la “realidad”, la satisfacción

esperada; es él a quien inculpa el Superyó los deseos del Ello y se mantiene en acecho, vigilante. Pero, paradójicamente, es el Superyó ligado a la pulsión de muerte el más dispuesto a que el deseo, que mediante una formación reactiva objeta, se realice de forma absoluta.

La ley que es fruto del pasaje por el Edipo, lleva en si la contradicción, que se expresa con más claridad en la patología. El código legal que el Superyó, como instancia moral representa, es en si mismo problemático y marca la concurrencia de dos momentos necesarios y contradictorios.

III. Freud y lo social: la superación de la dicotomía individuo-sociedad

¿De qué manera, en qué lugar, coloca Freud a lo social en sus desarrollos? ¿Cómo y a partir de qué piensa lo social Freud? ¿La idea de lo individual cómo entra en relación con la idea de lo social en lo desarrollado por Freud? ¿En la formalización freudiana, se vislumbra una perspectiva que aborda lo social desde las posibles maneras (discursos) desde lo que lo social se formula?

Las preguntas que motivan el capítulo y que se hallan implícitas en él, son las cuestiones que otorgan preeminencia al lugar que Freud da en su planteo a lo social y lo individual, cuestiones que se hallan presentes en el proceso de constitución del psiquismo. En este último sentido, fuera de una propuesta basada en la praxis psicoanalítica o en virtud de diversas posiciones psicológicas (desarrollistas o que apelan a lo evolutivo), al fundar la propuesta en una lógica argumentativa, la delimitación de lo individual demarca de manera concomitante un espacio ajeno a la individualidad. Estos dos términos que aparecen, *prima facie*, en una posición antitética, se encuentran situados para el psicoanálisis en un nivel que los sitúa como voces correlativas. Así, la individualidad no es tal, sin que lo social tenga cabida como espacio de representación en la psiquis:

En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero más legítimo” (Freud, S., 1979, p. 67)

El “mundo” y la apropiación del mismo, refieren a las condiciones en las que un sujeto psíquico se constituye, en virtud de que para que haya una representación de algo tiene necesariamente que haber un lugar en el que tal representación tenga cabida. Ese espacio, que puede ser definido como espacio mental o psíquico, no se halla presente como un ámbito establecido o concluido, sino *in fieri*. Es este último aspecto el que permite al sujeto en su individualidad, situarse de manera diferente, en los diferentes momentos de su vida, en función del devenir de su historia individual, al dotar de nuevos significados a su mundo subjetivo. Este proceso de historización y re-historización viene a ser la consecuencia de la noción de posterioridad. En este punto es fundamental ubicar que la interacción entre aquello que es representado y el lugar en el que la representación tiene cabida, permite que lo subjetivo incremente y desarrolle sus posibilidades. A la vez que es condición de ese proceso el juego que se establece entre un afuera y un adentro como límite que constituye y es constituyente de la subjetividad. Hay que añadir que en la referencia que hacemos, y que apela a un planteo que tiene su base en la psicología, el espacio que se constituye y es constituyente, generando un límite, toma como base la primacía del objeto en el curso de estructuración tanto de lo individual como de lo social. El objeto del que hablamos es definido en relación a lo pulsional. Pulsión y objeto van a ser el motor del desarrollo de lo psíquico, a la vez que la manera en que lo psíquico sitúa a lo social, como ámbito excéntrico a su perímetro y ajeno a la noción de unidad, de una instancia a la que se categoriza como Yo. Es una ilusión del Yo-conciencia, que al ser quien regula los intercambios y establece los límites internos y externos, requiere construir una imagen de unidad, así como escindir aquello que no responda al armado de una aparente armonía que hace a la identidad subjetiva.

Hay una suerte de movimiento immanente a lo psíquico que no responde de forma automática, a cómo se reflejan las pautas de un grupo social y etario sobre el individuo, sino a la compleja urdimbre en la que las pautas, los límites, la cultura, se entrelazan estatuyendo un orden individual. Para situar estas cuestiones se hace una revisión de los postulados de la “metapsicología” en vista de las mediaciones entre aspectos como el de los ideales, lo normativo, el conflicto psíquico en su vertiente pulsional, lo psíquico y la propuesta de una segunda tópica. Todos estos aspectos pensados en función de la propuesta que toma en consideración que los determinismos psíquicos no se hallan supeditados a la idea de una conciencia que determina, sino que ésta es determinada por algo otro que le es extraño.

Partir de momentos constituyentes de lo psíquico permite pensar en los modos que el psiquismo se organiza. ¿Es el “campo de lo social” una base productiva que constituye a los sujetos humanos en sus raíces inconscientes más profundas? (Blanca Montevechio, 1999). Una consideración como esta haría pensar que uno de los vectores del desarrollo de lo psíquico, el principio de realidad, se halla organizado en el intrínseco desenvolvimiento de las prácticas dominantes y de las relaciones instituidas por la sociedad. También es admisible pensar, situándonos en el debate marxista de los años 60 e inicios de los 70, que:

El materialismo histórico demostró además que junto a ese aparato de leyes y organismos represivos se instala en cada uno de los individuos que entra en los procesos sociales una manera de pensar y de actuar, un proceso de representaciones y comportamientos congruente con lo que se espera de los individuos. Así se configura otra superestructura que impone la producción de las relaciones de producción en cada sujeto que interviene en los procesos sociales: es la instancia ideológica (Néstor Braunstein, 1982)

El interés que concita esta forma de plantear lo que corresponde a la estructuración de lo psíquico y al vínculo, que se piensa constitutivo, con lo social, va de la mano de la necesidad de establecer las mediaciones entre los dos aspectos. Como consideración general

resulta interesante y una atractiva propuesta. Pero, ¿cómo podemos entenderla, si apelamos al pensamiento freudiano? ¿Qué valor de verdad le otorgamos a una proposición como la enunciada? Así como no se considera a lo psíquico como una unidad, desde una vertiente de reflexión psicoanalítica, ¿podemos entender a lo social como algo homogéneo? ¿Una posición que aborde de manera general problemáticas como las referidas, al situar de manera genérica la relación individuo-sociedad, permite tener una intuición de lo que, valga la redundancia, es general? Se puede decir que sí, pero se exige un esfuerzo de precisión y el apelar a las mediaciones relativas al nexo individuo-sociedad para situar los diversos problemas, porque de lo contrario se limita y reduce de manera relevante el campo del que se busca dar cuenta. No es poco lo que se pide cuando se demanda una petición de principio. Un ejemplo: cuando nos preocupamos por categorizar “lo social”, ¿desde dónde lo pensamos?, ¿cómo lo definimos?, ¿existe un solo constructo que englobe lo que se entiende por “lo social”? Algo parecido sucede con los conceptos psicoanalíticos. Un buen ejemplo de lo que se dice es el que señala Silvia Bleichmar (1986, p. 25), al poner en cuestión la manera en la que Maud Mannoni enfoca la clínica de niños. Si la patología infantil se constituye en un movimiento que parte del deseo de la madre, al considerar que el inconsciente es el deseo del Otro, entendemos que cuando la madre habla se puede encontrar en su discurso las claves de la producción sintomática del hijo. Estas ideas que son fundamentales para situar elementos de la constitución subjetiva a partir de la presencia de la relación materno filial, no permiten entender el inconsciente como un sistema intra-psíquico, tampoco se entiende a la sintomatología como el producto de una formación de compromiso, donde lo sintomático es producto del un conflicto entre instancias, donde se juegan aspectos ligados a las defensas, a la represión, etc. Exige esa consideración una redefinición de lo inconsciente, que en la formulación de Mannoni tendría tintes mecánicos, ya que el reflejo del deseo de la madre tendría como correlato el síntoma en el niño. Se deja escotomizado el despliegue de un inconsciente individual y la metabolización de contenidos psí-

quicos (historia infantil, vicisitudes libidinales, las posibilidades de simbolización del niño, las formas en las que la sublimación sortea el conflicto, etc), que dan cuenta que entre el deseo de la madre y el inconsciente del niño no existe continuidad. Se abandona en Manoni una noción de inconsciente de inspiración freudiana, sin que esto quede expuesto de manera manifiesta. De ahí que, ¿estamos de acuerdo con una formulación única de la categoría de inconsciente en psicoanálisis? ¿Cuándo hablamos de proceso y de trabajo del psicoanálisis, estamos de acuerdo todos los psicoanalistas?

Ahora bien, si abordamos el problema de cómo lo externo se torna interno, debemos primero centrarnos en dilucidar si en un inicio existen nociones de interno o externo, en primer lugar. Por otra parte, ¿lo que es externo a una individualidad es asimilable a lo social necesariamente? Si reparamos en este aspecto, ¿qué entendemos por lo social en psicoanálisis propiamente? ¿Se puede considerar, que, en el proceso de individuación, en donde el otro se incluye como sujeto, como enemigo, como modelo o como auxiliar, se demarcan, a la vez, los límites de lo que se considera como lo social para Freud?

La dirección elegida señala un ámbito de cuestiones que reflexiona, por un lado, a la manera en que se estructura lo psíquico y, por otro lado, la propuesta de un psiquismo en el que las relaciones de objeto tienen un lugar de privilegio. Hay que advertir, sin embargo, que el término de “relación de objeto” en el marco referencial de Freud, es una idea que viene acotada, debido a que pone el énfasis más en el sujeto que en el objeto de la pulsión, en tanto tal. La otredad del otro, utilizando una expresión ajena al campo freudiano, no entra en consideración, sino su posibilidad potencial para llevar a cabo el fin de la pulsión: la satisfacción del deseo. El lugar del objeto, previo a un proceso de sujetación, mediante el pasaje por el Complejo de Edipo, se enmarca en esa particular dinámica en vista del fin de la pulsión. Sin embargo, cabe plantearse la cuestión que apela a la formación de los ideales, donde el Yo busca no solo al objeto como vehículo de la satisfacción, sino como objeto de amor, en la medida que la ipseidad se configura por el

valor que el objeto da al yo, en términos de una vivencia erógena. En este sentido se halla en ciernes la conflictiva edípica en el camino del proceso de constitución de la subjetividad.

Desde una posición psicológica hay que tomar en consideración que la relación con el objeto no se da de la misma manera en los inicios de lo psíquico, en los primeros años, en la adolescencia o en la adultez. Las condiciones de estructuración de lo psíquico varían, a la vez que los objetos y la dinámica desde la que la relación se pone en juego tampoco es la misma. Cuando se hace alusión al término “relación de objeto”, hay que mirar al contexto en que tal noción se pone en juego. Puede ser una expresión que alude a un momento de la organización libidinal, ergo: relación de objeto oral, en virtud de las fases de organización de la libido, donde el objeto de la pulsión tiene un carácter parcial; se puede referir a un tipo determinado de relación de objeto relativo a una organización psicopatológica, como: relación de objeto melancólica (Laplanche, 1983), o a la especial posición objetal en la histeria, la neurosis obsesiva y la parafrenia en el caso de Shreber.

También se utilizan términos como “elección de objeto” o “objeto de amor”, que deben ser esclarecidos en el contexto en el que surgen, y donde lo que califica al “objeto” tiene que ver con la dirección a la que apunta la pulsión. Esto, que se formula así, no quita el atributo de sujeto del objeto, sino que señala una dirección de la pulsión, de donde se deriva que los términos utilizados están relacionados a la órbita de las vicisitudes del principio del placer.

La estructura psíquica parte de un momento inaugural, en un sujeto en estructuración, a partir de lo cual se sitúa como excéntrico de un algo externo. Esto que formulado así resulta esquemático, permitirá vislumbrar el género de relaciones y la complejidad que posee la organización de lo psíquico. Se decía que se puede situar un momento inaugural, vía represión primordial, de un psiquismo. Antes, se puede situar un conjunto de sensaciones no integradas por una organización neuronal y fisiológica, donde lo psíquico viene a jugar un rol integrador, junto a un proceso de maduración neurológica. Las sensaciones placenteras y displacenteras

ras, vinculadas con las vicisitudes del cuidado de un neonato, se organizan con el carácter de una primera representación de sí: todo lo placentero se constituye en un Yo que integra la experiencia vs un no yo ligado al displacer. Esta diferencia precaria se constituye en un primer movimiento psíquico al que Freud le da el nombre de “Yo del placer purificado” (Pulsiones y destinos de pulsión). Hay que tomar en cuenta que el “principio del placer” es el rector de la vida psíquica.

En el sentido referido, lo placentero es Yo y aquello que es displacentero no-Yo. La diferenciación que logra lo psíquico es una diferenciación indiferenciada. ¿Qué se quiere decir con esto?, que aquello que define como externo ese psiquismo en estructuración, puede ser parte del cuerpo del propio niño. O lo que tiene la categoría de Yo puede ser una parte del cuerpo de la madre. El instante que se elige la vía del placer como constitutiva de una noción de sí, se establece una rudimentaria noción de realidad. Se opone un principio del placer a un principio de realidad. El momento fundante de lo psíquico, la represión primordial u originaria, marca de manea concomitante, una fisura en lo psíquico que escinde lo consciente de lo inconsciente, en función de lo que se denomina el “apremio de la vida”. Es así que algo de lo placentero debe quedar al margen para que el psiquismo se preserve.

El mecanismo de la represión se considera fundante de lo psíquico, a la vez que la piedra angular del psicoanálisis freudiano. A partir de esta base podemos establecer el desarrollo de un psiquismo que incorpora otros rendimientos psíquicos. En términos de lo que se propone este trabajo, el superyó condensa la relación con lo social de manera sustantiva.

Referencias bibliográficas

- Bleichmar, S. (1986). *En los orígenes del sujeto psíquico: Del mito a la historia*. Amorrortu.
- Braunstein, N. (1982). *Psicología: Ideología y ciencia*. México.
- Diccionario de la lengua española (22.^a ed., Vol. 3). (2002). Real Academia Española.

- Freud, S. (1979a). El yo y el ello. En *Obras completas* (Vol. 19). Amorrortu.
- Freud, S. (1979b). Resistencias al psicoanálisis. En *Obras completas* (Vol. 17). Amorrortu.
- Freud, S. (1979c). Introducción del narcisismo. En *Obras completas* (Vol. 14). Amorrortu.
- Freud, S. (1979d). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas* (Vol. 18). Amorrortu.
- Freud, S. (1979e). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas* (Vol. 14). Amorrortu.
- Freud, S. (1980). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En *Obras completas* (Vol. 12). Amorrortu.
- Freud, S. (1986a). Las neuropsicosis de defensa. En *Obras completas* (Vol. 1). Amorrortu.
- Freud, S. (1986b). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. En *Obras completas* (Vol. 8). Amorrortu.
- Freud, S. (1986c). Proyecto de psicología. En *Obras completas* (Vol. 1). Amorrortu.
- Freud, S. (2003). Estudios sobre la histeria. En *Obras completas* (Vol. 2). Amorrortu.
- Freud, S. (2004a). La interpretación de los sueños. En *Obras completas* (Vol. 5). Amorrortu.
- Freud, S. (2004b). El malestar en la cultura. En *Obras completas* (Vol. 21). Amorrortu.
- Freud, S. (2005). Una dificultad en psicoanálisis. En *Obras completas* (Vol. 17). Amorrortu.
- Freud, S. (2006). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En *Obras completas* (Vol. 12). Amorrortu.
- Freud, S. (2007). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En *Obras completas* (Vol. 14). Amorrortu.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1983). *Diccionario de psicoanálisis*. Labor.
- Laplanche, J. (1973). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Amorrortu.
- Montevichio, B. (1999). *Las nuevas fronteras del psicoanálisis*. Lumen.
- Nietzsche, F. (1988). *Genealogía de la moral*. Alianza Editorial.

CAPÍTULO 3

ALGUNAS NOCIONES FREUDIANAS - LACANIANAS, HOY

*Yolanda Vega*¹

RESUMEN

Este texto reflexiona sobre algunos conceptos centrales del psicoanálisis en su paso desde Freud a Lacan. El inconsciente es el centro conceptual del psicoanálisis; la noción que subvierte la idea de sí mismo del humano y su dignidad sostenida en la razón. Revisa el lugar predominante del lenguaje en la estructuración del sujeto y el objeto tal como el psicoanálisis lo trabaja. Se analiza la psicologización de la teoría y la práctica psicoanalítica en el contexto actual en que existe una exacerbación imaginaria y narcisista de la subjetivi-

1 Pontificia Universidad Católica del Ecuador / Asociación Grupo La Letra; Asociación Lacaniana Internacional.

dad, de la mano de la expansión de tecnologías de la imagen y de lo que se puede llamar “neurocultura”. Además, se revisa la dimensión política en psicoanálisis, siempre en relación con los límites que suponen los ideales en la sociedad.

Palabras clave: inconsciente, sujeto, objeto, psicologización del análisis, narcisismo.

ABSTRACT

This text reflects on some central concepts of psychoanalysis in its transition from Freud to Lacan. The unconscious is the conceptual center of psychoanalysis; the notion that subverts the human idea of self and its dignity sustained by reason. It examines the predominant place of language in the structuring of subject and object as freudian-lacanian psychoanalysis works. The text analyzes the psychologization of psychoanalytic theory and practice in the current context, where there is an imaginary and narcissistic exacerbation of subjectivity, driven by the expansion of image technologies and what can be called “neuroculture.” It also examines the political dimension in psychoanalysis, always in relation to the limits that ideals impose on society.

Keywords: unconscious, subject, object, psychologization of psychoanalysis, narcissism.

En 1899 Freud publica *La interpretación de los sueños*, fechado 1900. Este gesto inicia la llegada del psicoanálisis con el nuevo siglo en Viena. Las implicaciones de esta teoría siguen causando impacto hoy, siglo XXI, época del “cerebrocentrismo” (Pérez, 2018, 2011; González, 2011; Fuchs, 2011), de la “neurocultura” y sus críticos (Pérez, s.f.; Abalo Rodríguez, 2017; Kitayama y Uskul, 2011), que cuestionan el reduccionismo que, por medio de coloridas imágenes digitales de irrigación encefálica, impresionan a la psicología y a la cultura popular. En el camino, Lacan (1901-1981), un psiquiatra francés, interesado en Spinoza, la filosofía, el surrealismo, la lingüística estructuralista y la topología, hará su

gran contribución, polémico hasta hoy, sin embargo, ante todo, un hombre deseoso de inconsciente.

En su aparecimiento, el psicoanálisis era una teoría y una práctica escandalosa por la importancia que otorgó a la sexualidad en el funcionamiento psíquico humano. Sigmund Freud (1856–1939), desde la escucha a pacientes diagnosticados con histeria, influenciado por la termodinámica, en un intento de construir una psicología que fuese una ciencia natural, teoriza un aparato conceptual para el cual va creando herramientas clínicas y metodológicas apropiadas. Su invento parte de percibir que el psiquismo es algo más que la conciencia y la razón. El ser humano es algo más que su conciencia. De manera que, en el discurso, puesto en la situación de ser escuchado por alguien atento y curioso, el humano descubre para sí mismo y para su psicoanalista aspectos incoherentes, desordenados, rechazables, despreciables incluso, vergonzosos, inaceptables, acompañados de afectos de diversa índole y al ir intentando hablar de estos, su ánimo, su estado emocional se va alterando, turbando, si no conmocionando hasta un momento en el que el síntoma, el yo y la relación entre estos, cambia. Freud parte de la ciencia natural. Freud busca científicidad, a la manera en que en su época ésta se estaba formando. De modo paulatino, riguroso, enfrentando sus propias objeciones, admitiendo sus propios límites, Freud va dando forma al psicoanálisis. Por lo tanto, desde su origen, el psicoanálisis consiste en una serie de conocimientos en permanente revisión.

En 1932, Jacques Lacan presenta su tesis de doctorado *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* y da inicio a un recorrido que irá construyendo una enseñanza de más de 30 años, un seminario que dura desde 1952 a 1978, que Roudinesco en la biografía que lo dedica, califica, con razón, como un nuevo sistema de pensamiento.

Entre las épocas de las vidas de Freud y la de Lacan, el psicoanálisis pasó por avatares diversos. En cada sociedad donde fue insertándose fue atravesado por la influencia de los valores y el estilo del lugar, por el tipo de vínculo y de construcción de socialización.

Entonces, tenemos que puede haber sufrido oficializaciones excesivas a veces, algunos tipos de burocratización, ciertas ortodoxias y algún grado de aligeramiento, banalización y descontextualización. Pero esto pasa siempre con todas las ideas que, producto de un ambiente se insertan en otro. De cualquier manera, las nociones centrales, los fundamentos, son conceptos sólidos que sirven en diferentes contextos culturales, que permiten la escucha del sufrimiento psíquico y posibilitan cuestionar y luego, a veces, resignificar sentidos cerrados y sus efectos. Y de esta manera posibilitar una cura.

El inconsciente es el centro conceptual del psicoanálisis. La noción que revoluciona la idea de sí mismo del ser humano, desploma su narcisismo y cuestiona su dignidad sostenida en la razón. La conciencia no es igual al sujeto. Por lo tanto, ya no es el sujeto del *cogito*. Lacan llevará esta diferencia al punto de plantear que allí donde no se piensa, se existe: “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, 2009, p 484). ¿Qué quiere decir esto? En el texto *El yo y el ello*, Freud expone como el yo no es en realidad quien está a cargo y en control de los procesos anímicos. Al ubicar la conciencia y el yo como meros participantes parciales en un aparato psíquico más complejo y no como sus piezas protagonistas o principales, Freud desarma la justificación racional de la ciencia y el progreso. No es poco. Ni lo son sus consecuencias. Ahora, cuando de nuevo guerras concretas acaecen en el mundo, cuando se viven las consecuencias climáticas producto del dominio racional estrictamente humano sobre la naturaleza tomada solo como un recurso, cuando la violencia social patentiza la desigualdad y sus salidas, tampoco se dimensionan los alcances del concepto de la especie humana no regida por la razón o la bondad sino por la agresividad y el narcisismo.

El Psicoanálisis verifica sus principios teóricos en cada caso, con cada analizante. Lo que quiere decir que la teoría, inseparable de la práctica, está viva. Las dos se actualizan en cada ocasión que un analista escucha e interviene con un paciente, en cada situación analítica, siempre en las palabras. De manera que el trabajo psicoa-

nalítico se realiza desde y a través del discurso. Esta particularidad diferencia al psicoanálisis de cualquier terapéutica. La función del discurso es el elemento fundamental. Aún más, para el psicoanálisis lacaniano, solo hay sujeto a partir del significante. El sujeto es su efecto. Significante implica el registro de lo simbólico: el mundo de la metáfora y la metonimia. De manera que el psicoanálisis pide: hable. No trabaja con ejercicios físicos, no impone tareas, no emplea relajación física o psíquica, no utiliza hipnosis ni sugestiones hipnóticas. No receta fármacos ni neurolépticos. Acepta, obviamente, la base anatómica neurológica pero no apunta a modificar el funcionamiento cerebral. Para quien está en la actividad psicoanalítica, el sujeto, efecto de los significantes, no es su cerebro. La premisa freudiana dice: "Diga lo que se le venga a la mente". Esta es una invitación a hablar. Y ¿de qué se puede hablar en un psicoanálisis? Pues de todo lo que el sujeto que deviene analizante desee hablar, en los términos que de manera inconsciente escoja. De manera que no se diferencia entre temas apropiados, pertinentes, adecuados y otros que no lo sean. Todos lo son. Basta con que un sujeto los enuncie para que sean trabajados, porque a algo del hablante remiten, y porque en la escucha, su lugar, su motivo y su función se van esclareciendo.

Más allá de un seguro contraste entre la construcción de subjetividad y los estilos de vida de principios del siglo XX, cuando Freud construye y presenta el psicoanálisis, y hoy, cuando más que nunca el tiempo apremia, cuando se busca evidencia verificable y científica para optimizar resultados en tiempo y dinero, aún, el psicoanalista recibe al sujeto y le pide que hable, a partir de lo cual, le abre un espacio específico para ser escuchado de una manera particular. En esta invitación, de manera implícita, está la posibilidad de producir inconsciente. De mostrarse y manifestarse más allá de lo que el control consciente voluntario permite. Entonces, de manera automática los temas que tejen la existencia de quien habla, surgen. Emociones, fantasías, éxitos, fracasos, temores, dolores, es decir el material mismo del diario estar en un mundo. La objetividad pretendida para la validación científica tiene un lugar como

elemento a ser analizado en nuestra terapéutica. De forma que también la objetividad es transpuesta a partir del sujeto, a partir de su subjetividad. ¿Cómo, de qué manera, hace esto un psicoanalista? Y, sobre todo, ¿Cómo, de qué manera hace esto un analizante? Señalemos que Lacan reemplaza el término paciente por el concepto analizante, que es quien es el agente del análisis. Así, tenemos que el protagonismo le pertenece al sujeto por producirse. El profesional cumple una función y hace un trabajo, evidentemente. Sobre lo cual, reflexiona siempre, solo o en grupo en asociaciones y escuelas.

El cuerpo teórico psicoanalítico es amplio y se concreta en herramientas de intervención, pero sobre todo se dirige por una ética específica cuya relación con las deontologías profesionales es todo el tiempo reflexionada. Pues, el psicoanalista ha pensado, analizado, y decidido para quien trabaja. No es un asunto tácito. La ética del deseo implica no atarearse en reforzar las identificaciones del yo en su función inmediata de adaptación, sino en dirigirse a abrir la posibilidad de la metonimia del deseo para el sujeto. Entonces el *Wo Es war, soll Ich werden* freudiano se entiende bajo otra luz, no como que el yo deba destituir al ello, sino como que en el ello, algo del orden del yo podrá reconocerse eventual y finalmente. Puede llegar a ser, a existir, a reconocerse el yo. La diferencia señalada es entre el yo, cuyo carácter es producto de la serie de identificaciones que han reemplazado las elecciones de objeto resignificadas y el sujeto del inconsciente que es el sujeto deseante, con toda la carga de ilogicidad, irracionalidad y locura que el deseo inconsciente puede implicar. Freud plantea que el inconsciente está hecho de “mociones de deseo”, esto es, que el núcleo de la vitalidad del psiquismo está formado por deseos que movilizan la vida psíquica. Debido a la cultura, a la socialización, a los matices específicos del gran Otro (Lacan, 2013), es necesario e inevitable el establecimiento de la represión que, es fundamental destacar, es inconsciente. La represión consiste en impedir que lleguen a la consciencia las representaciones de los deseos inaceptables para la vida con otros. Las representaciones inconciliables con la buena

imagen de sí, del yo. Pero el yo es solo la parte más imaginaria del sujeto. El yo es el único elemento del aparato psíquico que se angustia, que verifica el principio de realidad, la realidad común, compartida, y el yo es quien, para y por mantener reprimidos los deseos inconscientes, construye el síntoma. Ahora, el trabajo psicoanalítico va más allá de deshacerse del síntoma. Descomponerlo exige analizarlo. Para lo cual volvemos a la palabra, al discurso como herramienta de sondeo, de formación y de cura (Lacan, 1998). El psicoanalista escucha una posición subjetiva que el mismo yo del analizante desconoce al iniciar un análisis. La función del yo, entonces, es el desconocimiento, la ignorancia de los determinantes simbólicos que han posibilitado la existencia psíquica: “una cierta organización de afirmaciones y negaciones, a la cual está adherido el sujeto. Por lo tanto, no puede concebirse sin un conocimiento relativo [...] Detrás de su desconocimiento, seguramente tiene que haber una especie de conocimiento de lo que hay que desconocer” (Lacan, 1981, p 167). En el artículo *Acerca de la causalidad psíquica* Lacan profundiza la explicación del origen imaginario del yo y sus consecuencias. Y la importancia de la identificación inconsciente, imaginaria primero, y más tarde simbólica. De manera paulatina, en la obra de Lacan, es posible apreciar los movimientos que van hacia la construcción de los tres registros. Imaginario, que remite al narcisismo del yo, su origen, su espacio, su característica propia y dimensión principal, si bien no la única. Objeto hoy, bajo la hegemonía del Discurso del capitalista (Lacan citado en Dunker, 2021), de atención y crecimiento preponderante. Registro imaginario que acarrea, de manera implícita, rivalidad y competencia especulares. Al originar y sostener lo que cada ser que habla piensa ser, y que determina su valor, el logro de su reconocimiento se ha convertido, tal vez, en el principal sentido de la vida para la mayoría de personas hoy. El mercado y las psicologías ligeras que llenan las redes sociales digitales lo promueven de manera fuerte. Entonces, tenemos que el narcisismo es la mercancía más promocionada (directa o indirectamente) en la actualidad. Pero para Lacan, recordémoslo, el yo en su función de desconocimiento tiene

la misma estructura que el conocimiento paranoico y es esta una dimensión inescapable del nivel imaginario. Un par de ideas sobre el conocimiento paranoico y la alienación: el yo se construye desde la identificación con la imagen devuelta que viene del otro, alienando al sujeto. De modo que la identificación es la causalidad psíquica. Alienación que solo será detenida a partir de la posibilidad que abre el dominio simbólico. Lacan explica esto por medio del esquema L, que muestra un eje continuo que es interrumpido por la línea cortada de lo simbólico que tacha al sujeto imaginario, antes completo, sin barra y sin falta. El registro simbólico que, con el Edipo, debido al efecto de la metáfora paterna, del significante Nombre-del-Padre, viene a cambiar y a establecer un tipo de inscripción distinta en el ser que, desde entonces, de otra manera, ajena y propia, habla. El mundo de la metáfora, que es en sí el de la existencia psíquica. Ya Freud proponía el aparato psíquico como un aparato de escritura en *La interpretación de los sueños*. Noción nunca abandonada. Idea sobre la que Lacan se pone de pie para desarrollarla, acude a la lingüística de Saussure, Jakobson y Benveniste para establecer por qué el inconsciente está estructurado como un lenguaje, por qué el sujeto es efecto del significante y por qué la palabra es el campo mismo de la existencia psíquica y de la cura psicoanalítica, hasta girar en su enseñanza, años más tarde hacia la importancia determinante del registro de lo Real, y cuando tendrá prioridad la noción de goce (Lacan, 2018).

El concepto freudiano de pulsión es fundamental para entender el psicoanálisis. Se trata de que, al construir representantes mentales de los funcionamientos e impulsos somáticos, la pulsión crea en lo psíquico la posibilidad de significación de los procesos orgánicos, no deslindados del afecto (Freud, 2012a). Con Lacan el concepto de pulsión es revestido y organizado a partir del lenguaje. La noción freudiana se pone en relación al psiquismo, lo mental, compuesto de representaciones anímicas, es decir psíquicas, con el funcionamiento orgánico. Esta es una idea freudiana nueva, pues, si bien Fechner en 1860 había intentado establecer en la psicofísica una posibilidad de relacionar psique y física, Freud al construir

este concepto supera la intención fecheriana: la pulsión construye representaciones a las que se liga una cantidad, un monto de energía. Un paso adicional de Freud es definir que esta energía, propiamente llamada libidinal, es de origen sexual y tiene un color, tono, matiz específico, es decir que el sujeto la siente como un tipo determinado de afecto en cada ocasión, en relación con las diferentes representaciones. Esta idea es fundamental y parecería una solución simple a un problema mayor. La energía que mueve el psiquismo, entonces puede sentirse a nivel consciente como afecto amoroso, afecto destructivo, pero a nivel inconsciente no será así, ni habría sido provocada por la misma representación que se hace presente a la consciencia; debido a que el funcionamiento del psiquismo está organizado bajo las operatorias inconscientes de desplazamiento y condensación. Freud piensa y va registrando, la organización libidinal (deseo) por etapas, lo cual en verdad ha llevado a confusiones y tergiversaciones cuando no a un intento de ortopedia lamentable, en la construcción de escalas, en una especie de desarrollismo evolutivo, calificado por Braunstein como la metáfora botánica en una lectura biologicista de Freud (Braunstein, 1987). Para la psicología derivada del psicoanálisis, llamada a veces psicología psicodinámica, esto se conoció y difundió como las etapas de desarrollo psicosexual cuando Freud las llamó etapas de organización libidinal. El sentido de que la libido se va organizando alrededor de determinadas zonas corporales, se fue perdiendo y se transformó en una especie de escalas de desarrollo fuera de la lógica original propia del sistema construido por Freud. De manera que el inconsciente que es atemporal provoca que la organización pulsional en realidad en el funcionamiento psíquico, no esté sujeta a la cronometría consciente. En otros términos, el ser que habla vive su organización de la libido con fijaciones y regresiones y no hay una meta adulta ideal en la cual las pulsiones se han organizado orientadas exclusivamente hacia el fin de la reproducción. Más bien, el ser de palabra, tiende a la producción de placer y a evitar el displacer.

Lacan, destacará la importancia de salir de una pretensión cuantitativa y de una connotación sustancialista y apunta hacia la importancia de recorrido de la pulsión, de despliegue en un camino, en un movimiento o, de manera más específica, de bordeamiento, de contorno del objeto, montaje y luego desmontaje de la pulsión que apunta hacia rodear el objeto sin lograr darle nunca alcance (Lacan, 2017). Pero en este trayecto, encuentra una satisfacción específica denominada goce. Lacan destacará la dimensión palabrera del montaje pulsional, acudiendo a un mito, el de la laminilla, es decir, una pequeña, fina, delgada membrana, capa o placa, en biología hecha de tejido, en Lacan hecha de lenguaje. La libido es entonces como una laminilla. La metáfora es de una función (languajera) hecha de significantes con la que el objeto anhelado es rodeado, cubierto, bordeado, investido de afecto y lenguaje en busca de la satisfacción (Lacan, 2017), pero, destaquemos, en el camino de esa búsqueda de satisfacción se produce ya otra satisfacción, en el orden del goce más que en el orden del deseo.

Para Lacan (2010) retomando a Freud, para que las pulsiones se organicen en función del fin de la reproducción, existe un *Real-Ich* que es el sistema nervioso, un sistema homeostático encargado de mantener un punto de equilibrio, de homeostasis, por lo cual las pulsiones sexuales siempre solo pueden intervenir siendo parciales (p. 183).

Entonces, la pulsión será precisamente, esta suerte de montaje por el que la sexualidad participa en la vida psíquica de una manera que debe conformarse a la estructura de hiancia que es aquella del inconsciente. Lacan lo explica planteando “nuestra experiencia analítica” como una estructura en cuyos extremos, ubicará de un lado lo reprimido primordial que es un significante, que se edifica por debajo para constituir el síntoma, articulando un andamiaje de significantes (andamiaje es un significante clave para entender esta explicación); del otro lado, la interpretación, que concierne un factor de estructura temporal especial, equiparado a la metonimia. La interpretación no apunta a las etapas de su construcción sino al deseo. El deseo es en suma la interpretación misma (Lacan,

2017). Idea central para la clínica. Lacan insiste en la importancia del carácter circular del recorrido pulsional. Entonces es necesario señalar que mientras en Freud la pulsión expresa el deseo en el psiquismo, para Lacan, muestra como su meta (*aim*) es el recorrido, y con la formulación de la función del objeto *a* (Lacan, 2010), amplía la teoría al aportar un elemento fundamental para la clínica: el objeto *a*, causa de deseo, perdido, irrecuperable y movilizador hacia la repetición.

Todos podemos encontrar en nuestra propia historia algo parecido a una constante en nuestras relaciones con los demás, una específica manera en la que las experiencias acontecen y no siempre estamos conscientes de la manera en la que repetimos lo que hacemos, esperando, cada vez, un resultado diferente. De eso se trata la repetición en el psicoanálisis.

En Freud es repetición de lo mismo en un intento inconsciente de elaboración, repetir como la manera neurótica de recordar, sin recordar conscientemente, sin embargo, en acto traer lo reprimido para su elaboración. Y la búsqueda de satisfacción pulsional insta a la repetición. En Lacan, la repetición es de lo nuevo, produce lo nuevo y esto es goce en último término. Goce asociado a la inercia pulsional freudiana. Goce con su sesgo mortífero. Esto es en la compulsión a la repetición, automática, involuntaria, inconsciente. En Lacan, en un primer momento de elaboración, la repetición se debe a la propiedad de la cadena significante de desplegarse de manera lineal, discontinua. Luego, desde 1964, cambia, la repetición es el encuentro fallido con lo real. En la clase del 12 de febrero de 1964 del *Seminario 11* dice: “La repetición, entonces, no ha de confundirse con el retorno de los signos, ni tampoco con la reproducción o la modulación por la conducta de una especie de rememoración actuada” (p.62). Lacan modifica el sentido freudiano de la repetición como rememoración neurótica y de su propia primera idea sobre las razones de la repetición. No es el retorno de los signos desde la inercia de la organización en cadena. Es en cuanto lo real tiene una función que la repetición sirve para mostrar “el hiato”, la distancia insalvable entre el pensamiento y lo real. “La re-

petición exige lo nuevo; se vuelve hacia lo idéntico que hace de lo nuevo su dimensión” (p.70). Ya no es la repetición el efecto de las leyes de lo simbólico sino “el efecto de la relación de lo simbólico con lo real” (p. 70). Y esta relación es de distancia, de inadecuación, de hiato entre los dos (Vega, 2011, p 71).

El pensamiento construido, comunicado, transmitido, pero aún antes, posible solo debido a las palabras, que construye un ser simbólico cuyo hábitat es de lenguaje, está de manera tajante, absoluta, separado de lo real. El registro de lo real, entonces, si no es la realidad simbólica, significante, imaginarizada, compartida, apalabrable, ¿qué es?

Lo real es el registro de lo imposible, de lo impensable, que, sin embargo, determina. Pesa. Marca sin lectura posible. Para Lacan, un nexo entre lo traumático y lo real es posible porque es precisamente la imposibilidad de aprehenderlo lo que da su cualidad traumática. Es la incomprensión, el total impedimento de construcción de sentido lo que nos aproxima al registro de lo real, construcción paradójica, porque lo real es irregistrable en sí. Chermama y Vanderersch (2004) lo definen como “lo que la intervención de lo simbólico, expulsa de la realidad para un sujeto” (p 579). Por lo cual solo se puede decir algo de lo real en relación a lo simbólico y lo imaginario. Forman los tres un anudamiento estructural en el que lo humano es posible. El simbólico instala lo real para el sujeto a través del efecto de la metáfora paterna que inscribe la afirmación primordial del significante, reconocimiento inaugural que supone la aceptación, la asunción de la castración y la función paterna. En las psicosis, esta aceptación de la inscripción simbólica falla. Y lo real, no organizado por un significante director, retorna en la alucinación, a través del objeto voz o del objeto mirada. Las voces que a un psicótico le pueden hablar le darán significantes sueltos, desanudados de una cadena, sin posibilidad de construir significación atada a lo simbólico.

De modo que el ser humano conceptualizado por Freud y por los psicoanalistas es un ser deseante desde el fondo de sí, aunque lo problemático es definir este “sí”. El sujeto existe debido a que el

lenguaje existe y solo como efecto de él, como efecto de un significante que lo inscribe en el mundo de la metáfora. El psicoanálisis es una clínica en singular, dirigida a un analizante en específico en cada ocasión para hacer conscientes los efectos de los significantes inconscientes de cada uno y sus efectos. Sin embargo, desde su campo conceptual se pueden intentar lecturas más allá de la clínica. Dados los eventos recientemente visibilizados en nuestra sociedad, cabe pensar: ¿Qué dice, o, qué piensa el psicoanálisis sobre la violencia? la violencia es una pulsión que moviliza, por lo cual la cultura no se podrá desprender de ella. Es inherente al ser que habla, con mayor frecuencia precisamente cuando no habla.

¿Qué pasa con la carga de violencia implícita en la vida? La respuesta freudiana es que la violencia es reprimida por la cultura, por la civilización, por la función de la autoridad reconocida en su legitimidad. Reprimida significa que no aparece en la consciencia, pero sigue existiendo. El sujeto se humaniza al recibir la inscripción en el lenguaje, en la falta estructural, por efecto de la ley del lenguaje. Otro humano que le precede le inscribe en una red simbólica anterior, a través del lenguaje y de su propio deseo. Hace una función. El humano recibe entonces filiación y sexuación. Obtiene un lugar en un linaje. Recibe, asume, construye, una posición sexuada. El sujeto, por tanto, aprende a expresar la violencia con medida y de maneras culturalmente permitidas.

En la época contemporánea, cuando el límite para la represión se relativiza, cuando decae el efecto de la palabra que simbolizaba la función de la autoridad (Melman, 2005) se instala una “nueva economía psíquica” en la que el goce impera sobre el deseo, esto es, el sujeto se pretende autorreferencial (Melman, 2005; Dufour, 2007), tiene que hacer uso obligado de lo que antes se organizaba como una posibilidad de escoger, y ahora opera como una obligación de consumir. A nivel del funcionamiento yoico, obligación de ser exitoso o de dar esa imagen. Menor posibilidad de elaboración tanto por la falta de un tipo específico de comunicación con sus otros como por el decaimiento de la calidad de relación entre los miembros de una comunidad.

El deseo en la antigua economía libidinal, en la anterior economía psíquica, venía a causa de una pérdida, de una renuncia, ahora la pérdida está proscrita desde el imaginario funcionamiento social y psíquico imperante. No cabe perder. Siempre hay que ganar, sin tener que pagar. Sin pagar por la adquisición del deseo, por la posibilidad deseante. Se declara el derecho al goce de manera gratuita. En las condiciones materiales de sociedades como la nuestra, por supuesto, es irreal. En cualquier sociedad es irreal. Desde la pretendida plenitud narcisista, no es posible el deseo, solamente el goce.

Entonces, tenemos varios factores conceptuales que desde el psicoanálisis podrían aportar para pensar las expresiones de violencia, en un esbozo inicial, por desarrollar, tendríamos: en primer lugar, la primacía del estilo del funcionamiento imaginario por sobre el simbólico, esto es de la rivalidad y la agresividad especular, que lleva a la imposibilidad de escucha y reconocimiento de la palabra diferente del otro y del deseo diferente del otro. En segundo lugar, el decaimiento de la función organizadora de la represión y el auto control, en cada uno, a nivel singular y colectivo. Luego, condiciones materiales (simbólicas en lo humano) insostenibles, se trata de injustas y desiguales distribuciones de los recursos y de acceso a derechos básicos como realidad que forma y sostiene al Otro con mayúscula. Los entes distribuidores de justicia y economía son significados como imposiciones sin legitimidad a nivel singular y a nivel comunidad. De modo que no es posible para los sujetos reconocer una ley que no viene de relaciones, vínculos, tejido o lazo social sino de decretos sin una base en la vida cotidiana. Se suma la imposibilidad de tramitar el malestar por canales socialmente avalados, inexistentes, lo que lleva a manifestaciones violentas, a actuaciones en lugar de actos, desde todos los participantes. Ante la falta de canales que posibiliten actos que lleven a cambios, se crean otros canales fuera de la ley como único camino para intentar generarlos. Finalmente, el estudio de la diseminación de las ideologías a través de las identificaciones imaginarias es otro factor a profundizar para pensar la violencia social desde el psicoanálisis. Identificaciones de las que, al estar siempre los tres registros anu-

dados, nadie escapa. Aunque se puede hacerlas conscientes. El concientizar la manera como cada uno devino sujeto, con su yo y sus identificaciones, puede permitir tomar posición política de manera consciente, sin que ello a la vez, evite la escritura singular del anudamiento particular entre real, simbólico e imaginario.

Referencias bibliográficas

- Abalo Rodríguez, I. (2017, enero 10). *El cerebro no determina lo que somos, es solo un mediador: Entrevista Ventana al cerebro por cátedra en neurociencia*. ABC Blogs. <https://abcblogs.abc.es/ventana-cerebro/entrevistas/los-cientificos-deberian-evitar-la-filosofia-espontanea-a-menudo-ridicula-e-infantil.html>
- Braunstein, N. (1987). *Las lecturas de Freud*. Revista La Letra, (9). EPL.
- Chemama, R., & Vandermersch, B. (2004). *Diccionario del psicoanálisis*. Amorrortu.
- Dufour, D. R. (2007). *El arte de reducir cabezas*. Paidós.
- Dunker, C. (2021). El discurso del capitalista: Espectros de Marx en Mián. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 16, 173–196. <http://www.teocrips.com/ojs>
- Freud, S. (2006). *Obras completas* (Vol. 14). Amorrortu.
- Freud, S. (2007). El yo y el ello. En *Obras completas* (Vol. 19). Amorrortu.
- Freud, S. (2010). *Obras completas* (Vol. 5). Amorrortu.
- Freud, S. (2011). *Obras completas* (Vol. 11). Amorrortu.
- Freud, S. (2012a). *Obras completas* (Vol. 1). Amorrortu.
- Fuchs, T. (2011). The brain – A mediating organ. *Journal of Consciousness Studies*, 18(7–8), 196–221. https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/fuchs/The_Brain_-_A_Mediating_Organ.pdf
- González, D. (2011, octubre 30–noviembre 5). ¿Por qué Filosofía? *Apuntes. XL Semanal*, (1253), 8. <https://multiblog.educacion.navarra.es/jemana/d/categoria/psicologia/>
- Kitayama, S., & Uskul, A. K. (2011). Culture, mind, and the brain: Current evidence and future directions. *Annual Review of Psychology*, 62, 419–449. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-120709-145357>
- Lacan, J. (1981). *Los escritos técnicos de Freud: Seminario 1*. Paidós.

- Lacan, J. (1998a). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos 1. Siglo XXI*.
- Lacan, J. (1998b). El estadio del espejo como formador del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1. Siglo XXI*.
- Lacan, J. (1998c). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1. Siglo XXI*.
- Lacan, J. (1998d). La instancia de la letra o la razón desde Freud. En *Escritos 2. Siglo XXI*.
- Lacan, J. (2009). La instancia de la letra o la razón desde Freud. En *Escritos 1. Siglo XXI*.
- Lacan, J. (2010). *La angustia: Seminario 10*. Paidós.
- Lacan, J. (2013). *Las formaciones del inconsciente: Seminario 5*. Paidós.
- Lacan, J. (2014). *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica: Seminario 2*. Paidós.
- Lacan, J. (2017). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: Seminario 11*. Paidós.
- Lacan, J. (2018). *Aun: Seminario 20*. Paidós.
- Lacan, J. (s. f.). *RSI: Seminario 22 (Versión crítica)*. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Melman, C. (2005). *El hombre sin gravedad*. Universidad Nacional de Rosario.
- Pérez, M. (s. f.). Frente al cerebrocentrismo, psicología sin complejos. En *Portada*. <https://www.cop.es/infocop/pdf/2067.pdf>
- Pérez, M. (2011). Confrontando el cerebrocentrismo que nos invade: Cuerpo, conducta y cultura. *Escuela de Filosofía de Oviedo*. <https://www.fgbueno.es/act/efo013.htm>
- Pérez, M. (2018). La psicología más allá del dualismo y el cerebrocentrismo. *Apuntes de Psicología*, 36(1–2), 7–20. <https://idus.us.es/handle/11441/85205>
- Vega, Y. (2011). La influencia de Kierkegaard en el concepto de repetición de Lacan [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Ecuador]. Repositorio PUCE.

CAPÍTULO 4

LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA* **

Pedro Oyervide Crespo (+)¹

RESUMEN

El texto plantea una lectura de la técnica analítica por el lado del arte y la creación. Señala la importancia de la relación entre teoría y práctica en psicoanálisis, y en esa dialéctica, los fines no instrumentales de la práctica del psicoanálisis. La argumentación respecto del gesto artístico en psicoanálisis, por una parte, excluye a la terapéutica en sus fines, y segundo, no hace de esta práctica una estética;

¹ Ex miembro de Escuela freudiana del Ecuador.

* Texto escrito en noviembre del año 1999 y posteriormente revisado en el año 2002. El presente texto ha sido permitido para su publicación por los hijos del Doctor Pedro Oyervide: Isabel y Felipe; a ellos el reconocimiento y agradecimiento por su generosidad.

** En el texto original y con fines de la publicación, se han añadido el resumen y algunas notas al pie y referencias bibliográficas, procurando intervenir lo menos posible al texto para que la estructura de sentido no se vea modificada.

más bien, el argumento indica que se trata de una ética, y por tal razón, concerniente al sujeto y su relación al deseo. Lo que se espera de un psicoanálisis al no ser planteado en términos instrumentales, se lo ubica como un acto, acto de palabra, acto ético, acto de deseo y producción de lo inconsciente. Es el acto el que produce al sujeto en su apertura ética para interrogarse sobre lo que hace de causa en su posición deseante. Pasando por Freud, Lacan y Heidegger, plantea que la técnica analítica apunta a producir ese acto. Acto, además, poético, productivo, creacionista.

Palabras clave: Psicoanálisis, técnica, Heidegger, Freud, Lacan, acto.

ABSTRACT

The text proposes a reading of the analytic technique from the perspective of art and creation. It highlights the importance of the relationship between theory and practice in psychoanalysis, and in this dialectic, the non-instrumental ends of the psychoanalytical practice. The argument regarding the artistic gesture in psychoanalysis, on the one hand, excludes therapy from its ends, and second, does not make this practice an aesthetic; rather, the argument indicates that it is an ethic, and for this reason, concerned with the subject and its relationship to desire. What is expected of psychoanalysis, since it is not posed in instrumental terms, is located as an act, an act of speech, an ethical act, an act of desire, and a production of the unconscious. It is the act that produces the subject in its ethical openness to question what causes its desiring position. Passing through Freud, Lacan, and Heidegger, it proposes that the analytic technique aims to produce this act. An act, moreover, poetic, productive, creationist.

Keywords: psychoanalysis, technique, Heidegger, Freud, Lacan, act.

Es el título de uno de los ensayos de Heidegger (1997). Sobre la técnica analítica Freud escribió con ahínco, Lacan innovó sin descanso. Esta pregunta por la técnica, interroga a analizantes y a analistas y les obliga a construir respuestas.

Hay la “teoría analítica”, como un conjunto abierto de axiomas y principios, y hay la “técnica analítica”, ésta en relación necesaria con aquella. Debemos repensar lo que subsumimos bajo este concepto, pues el psicoanalista asume la responsabilidad de la teoría y de la práctica analíticas. Aunque autorizado de él mismo, el analista no está solo en la tarea, hay una comunidad analítica (de él mismo, pero no solo) a la que se le confía el reconocer o no, esa autorización y por ende el velar porque la función del analista sea operada correctamente. Así la posibilidad de errar es menos grande.

Una primera reflexión. El analista ha sido y es un paciente, un analizante, que soportó en su análisis el uso que su analista hizo de una teoría y de una técnica. Debe haber una reflexión crítica sobre lo que eso produjo, para tener un campo menos estrecho de posibilidades o de modalidades de inventiva y de producción innovadoras. Hay un riesgo en la escisión común entre la teoría que nos informa y unas técnicas aprendidas como un recetario rutinario, de uso y aplicación inamovibles.

La segunda: la finalidad única que se espera del psicoanálisis es el acto analítico. Lacan le consagró un seminario novedoso². Allí encontramos un acerbo de ideas: el inconsciente subvierte la dimensión del sujeto y podemos dar cuenta de su estructura; la transferencia es la producción en acto del inconsciente; el psicoanálisis es la producción en acto del sujeto y su realización es singular en cada uno; es un acto el decidirse a entrar en análisis; es un acto instalarse psicoanalista. Y si son actos responsables, de ellos no se sale indemne, el sujeto no será nunca lo que fue antes.

Hay quienes practican este acto, este acto les define, dice Lacan, si son capaces de él como profesionales, pues las consecuencias son serias. Si son hábiles para asumir esa posición y hacer oír

2 Pedro Oyervide hace referencia al *Seminario del Acto Analítico*, número 15 [N. del E.].

en el seno de la comunidad analítica aquello de lo que se trata en este acto que interesa a todo el mundo, eso permite ver claramente lo que es deseado en cuanto al estatuto que pueden darse aquellos que de este acto hacen profesión operante. Se trata del acto psicoanalítico tal como opera psicoanalíticamente, acto que el psicoanalista dirige con su acción en la operancia analítica. ¿Qué de la interpretación o de la transferencia o de la esencia de psicoanalista en cuanto toma parte en este juego? Lacan, en estos tiempos osaba incluso hablar de esencia. No hay ser de psicoanalista.

La teoría analítica es el modo de decir lo que es y lo que no es el inconsciente, pues el *quid est* se reduce en la fórmula de Aristóteles (1994) al *τὸ τί ἦν εἶναι*; en latín, literalmente: *quod quid erat esse*, (lo que era ser), fórmula repensada por Lacan (2008) y traducida por Heidegger (1997) en su ensayo por: «aquello que cada cosa era ya». El inconsciente, sin esencia, era ya, antes de que el sujeto pueda reconocerlo, pero no habrá sido sino según el modo de construcción y de transformación; modalidad singular a la que llegue cada sujeto en su análisis. Que, aunque el inconsciente hable, de nada sirve si no es oído y si lo que dice no deviene acto de verdad, vía la transferencia, la traducción, la retranscripción.

Era, estaba, habrá sido... Lo constitutivo del acto es su dimensión significativa y así como las formaciones del inconsciente sólo tienen un valor relativo de lectura, el acto analítico sólo tiene valor en su dimensión de *après-coup*: alguien habrá sido analizante y analizado, y sólo en ese *après-coup*, alguien podrá haber sido analista de alguien. Y eso será posible como efecto de una teoría y de una técnica rectificadas y verificadas incesantemente.

Lo que el sujeto oye, dice, sueña, olvida y transforma, tiene lugar en el cuerpo, un cuerpo sexuado, un cuerpo que tiene una particular manera de ahuecar y conformar un vacío en un espacio temporal. El cuerpo, en el mito, es el limo de la tierra, la *adama* del primer Adán, el *memento homo*... “acuérdate que eres polvo”... de nuestra civilización occidental. El *humus* se hizo “humano”, en el crisol de la palabra. Toda escritura son modos que inventó el hombre para dejar las huellas de su palabra.

En el cuerpo se inscriben torcidamente, en tablillas de arcilla, las transcripciones de la palabra. El cuerpo habla, sin que el sujeto lo sepa. Los jeroglíficos somáticos van formando y deformando el cuerpo. Este, desde el nacimiento y antes, ha sido pre asumido en discursos frecuentemente contradictorios que lo modelaron en el desconocimiento, la denegación, la sobrevaloración narcisista o la tergiversación de valores. A simple vista podemos leer en él las improntas de la debilidad, de la locura o del sufrimiento. El cuerpo es el calendario de los años, el *vademecum* de los descuidos y prejuicios. El cuerpo es lo que son nuestros esquemas mentales a pesar de lo que nos dicen los sentidos y a pesar de las variaciones que le dan maquillajes y vestidos. “Hablo con mi cuerpo y sin saber... La escritura es una huella donde se lee un efecto de lenguaje” (Lacan, 2004, p. 147).

No todo es en sí dimensión significativa, la holofrase conviene bien en los procesos psicosomáticos. Hay la realidad material de la voz, afectada de tonos, timbres y deficiencias; del oído, con sus altibajos de percepción sonora; de la vista, cargada de imperfecciones; y están las expresiones corporales, variadas y múltiples. Freud era muy atento. Y hay los espacios especificados y modulados por los objetos. Y hay la dimensión temporal, la sucesión, la repetición, las interrupciones; el tiempo impredecible en su brevedad o prolongación; espacio y tiempo donde los cuerpos se hacen presentes, se desplazan, van, vienen y retornan. Entre lo que se dice y un decir hay muchas interferencias.

Al comienzo era el verbo (*in principio erat verbum*)³, al comienzo era la acción⁴, y entre las dos no hay oposición, dirá Lacan en su *Seminario del Acto Analítico*, porque no hay acción que no se presente con un ápice significativo y algo se “hace” en el análisis. Hay que instituir, definir, estructurar “un hacer” para obtener un fin y

3 Frase que se lee en el evangelio de San Juan, en el primer versículo [N. del E.].

4 Al final del texto *Tótem y Tabú* de Sigmund Freud se lee en la traducción de J.L. Etcheverry: “En el comienzo fue la acción” (p.162). Se trata de una cita extraída del *Fausto de Goethe*, y que será trabajada por Lacan en *Seminario del Acto Analítico*, a partir de la frase citada por Freud y de la frase bíblica del libro del evangelio de San Juan [N. del E.].

suelatamente hablamos de técnica analítica. La referencia última es el acto de verdad, la verdad en acto, al inicio y al final, y la verdad a medias, pues un decir sólo debe tener un valor de verdad. El análisis es el lugar de su verificación.

En los varios conceptos de los que nos servimos, verificación, artificio, artefacto, manipulación, manejo: hay el hacer, la mano, el arte, la técnica, la práctica, el instrumento. No basta el buen uso de un instrumento apropiado para producir una obra de arte, no es lo mismo artista y artesano. El análisis no es una estética, sí una ética porque el sujeto mismo es el principal instrumento.

Volvamos entonces al ensayo de Heidegger (1997):

“Preguntar es estar construyendo un camino... El camino es un camino del pensar... todos los caminos del pensar llevan... a través del lenguaje... La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica... La esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico” (p. 113)

Es correcto decir que la técnica es un medio, un instrumento para alcanzar un fin. Gubias, buriles, cinceles van desvelando La Pietá que estaba ya allí, en el bloque de Carrara (causa material), quitando las resistencias de la escoria para que se produzca lo bello (*per via di levare*). La mano de Miguel Ángel o la del simple alfarero sería la *causa efficiens*. Y de esa causa, de *cadere*, algo cae, un resto. Hay obras inconclusas. ¿Cuál es la finalidad del artista al hacer su obra?

Pero “lo meramente correcto no es todavía lo verdadero... Las cuatro causas son los cuatro modos... del ser responsables... El ser responsable tiene el rasgo fundamental de dejar venir al advenimiento” (pp.117-119). Y citando a Platón: “Toda acción que ocasiona aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a la presencia es *ποίησις*, poesía, producir, traer-ahí-delante... El traer-ahí-delante... el salir de lo oculto... es la *αλήθεια*, *aletheia*, la verdad” (pp.119-120). “La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto” (p.121).

La técnica es algo poético, no está en el hacer o el manejar, ni en la utilización de los medios.

Cuando simplemente hablamos de la esencia del psicoanalista o de la esencia de la técnica, recordemos que Aristóteles (1994) define la esencia como: *aquello que*, el *to ti, to ti*, el *quid*, la *quididad*, y nos quedamos con el enigma del *quid*, con la responsabilidad de la idea que nosotros nos hacemos de esa esencia. “Lo que, aquello que...” “*Lo que* un significante representa para otro significante”...? Tal vez en el *après coup* lo sabremos. Lo que era ya, lo que parece ser, sólo habrá sido. El inconsciente no es algo en sí, ni el sujeto tampoco.

“...poéticamente mora el hombre en esta tierra” (Heidegger, 1988, p. 139)⁵. Producir, hacer presente, es el paso de lo oculto a lo no oculto, el develamiento de la verdad. Y Heidegger (1997) va más lejos. Hasta la época de Platón, dice, la *τέχνη* (*tékhnē*) está siempre asociada a la *πιστήμη* (*epistēmē*) como dos modos del conocimiento. Entonces la técnica siendo un modo de develamiento, despliega su ser en la región donde la *Alētheia*, la verdad, tiene lugar. “La esencia de la técnica desplegará su ser en el advenimiento de la verdad” (p. 147), dice al final Heidegger. Pero la verdad no está dada de antemano.

René Lew en su artículo *Freud o la Otra-racionalidad* escribe:

el psicoanálisis es una teoría y una práctica abiertas, fundadas sobre la asfericidad de la estructura, es decir, la continuidad dentro fuera, intrínseco extrínseco... es decir que rechaza toda concepción sintética del campo, toda ontología: no hay un en-sí de los elementos en causa y rechaza toda condicionalidad *a priori*... el inconsciente no es tanto un lugar de inscripción cuanto una especificidad modal de inscripción... no hay un inconsciente en sí, es decir sin relación al Otro... y si el psicoanálisis se funda en una lógica de lo hipotético... no hay método que convenga al discurso analítico... y entonces no podríamos hablar de técnicas analíticas” (p. 249-280)

Si el inconsciente no es algo en sí, si la verdad y el sujeto no son un *a priori*, el único dato cierto es el vacío fundamental, del que nunca

5 Se trata de una frase del poema *En el Amable azul* (*In lieblicher Bläue*) de F. Hölderlin que es retomada y analizada por Heidegger en su texto *Hölderlin y la esencia de la poesía*, además del texto base del presente escrito *La pregunta por la técnica* [N. del E.].

habrá sujeto (*Überdrängung*)⁶. El sujeto que “deberá advenir allí” - ¿a dónde? - (*soll ich werden*)⁷, es contingente. Y el analista, el analizante y el acto analítico, se fundan en esa contingencia.

Y hay que encontrar un modo de hablar, no sin reservas, del qué hacer con la teoría, del saber-hacer con ella, del saber “manejarla”, del cómo servirnos, pues *Tékhnē* y *Episteme*, estarían al mismo nivel de uso. Por ejemplo: hay que saber romper con el sistema de hipótesis, decidir por una de ellas haciendo una elección, so pena de no poder hacer ninguna. Pero ¿cuándo, cómo?, ¿cuáles son las razones para decidir? Está en causa el sujeto, analizante y analista, desde dos posiciones diferentes, pero con la misma finalidad.

Varios de los artículos de Freud que datan de 1904 hasta 1918, se recopilaron bajo el título de *La técnica psicoanalítica*. Lacan dedicó su primer Seminario a los *Escritos Técnicos de Freud* inaugurando así otro modo de pensar la cosa analítica. Freud habla de método, de procedimiento, de modificaciones de la técnica que dieron resultados nuevos, de desarrollo de la técnica, de la técnica hipnótica, sugestiva, catártica, de la técnica afectiva que de ningún modo ayuda al descubrimiento del inconsciente del enfermo, de la técnica de las asociaciones libres. Incluso la “Ciencia de los sueños”⁸ puede ser considerado como una iniciación a la técnica.

Freud da muchas indicaciones técnicas: el analista debe someterse él mismo al análisis; hay que rehusar el análisis a los enfermos que no posean un grado suficiente de educación o cuyo carácter no sea bastante maduro; hay que limitarlo a las personas normales; habla la edad de los enfermos, más allá de los cincuenta... los viejos...; las psicosis, los estados confusionales, las melancolías profundas no serían del campo del análisis; el análisis es contraindicado en ciertos casos. Habla del respeto de ciertas reglas técnicas y

6 Concepto freudiano traducido al español como “represión primordial” [N. del E.].

7 Expresión freudiana que aparece en el texto de *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, específicamente en la número 31. La frase completa en alemán y que ha sido bastante comentada y trabajada por Lacan y su lectura de Freud, sobre todo respecto a la “ética en psicoanálisis” reza: *Wo Es war soll Ich werden* [N. del E.].

8 Modo en que se traduce al español el título del libro *Traumdeutung*, más conocido como “La Interpretación de los sueños” [N. del E.].

de los errores técnicos imputados a un médico; del arte de utilizar las interpretaciones y da consejos y habla de tratamientos de ensayo, de las reglas del análisis, del tiempo impartido, del dinero, del pago de las sesiones a las que se falta, de la frecuencia o de la reducción del número de sesiones, de las deudas, de los tratamientos gratuitos, del ceremonial de las sesiones, de la técnica de la atención flotante, etc.

Repensemos hasta las palabras iniciales con las que respondemos a una demanda telefónica, la frase con la que enunciamos la regla fundamental, los “ritos” con los que recibimos a los pacientes, los estereotipos sacralizados del “encuadre”, la posición frente a frente, las sesiones preliminares, los criterios para imponer u ofrecer a alguien el diván o para no hacerlo, el aceptar o rechazar a ciertos pacientes, el reenvío de los pacientes a otros colegas, la duración de las sesiones, el tiempo variable o impredecible de ellas, las variadas maneras en el manejo del dinero. Todos nuestros modos de actuar deben estar en relación con las ideas que tenemos sobre la función del analista en la dirección de la cura.

No hay autoanálisis, no hay autodidactas. El llamado “control” o la “supervisión”, términos que no convienen, se entienden comúnmente como el aprender de los maestros los secretos del arte, para llegar a ser expertos o iniciados. Análisis “didáctico”, se llamó a ciertos análisis, “didactas” a ciertos analistas, antes de que Lacan los llamara, simplemente analizantes y analistas e inventara el pase. Mucho se aprende de los que tienen un saber y una experiencia, pero el “control” no es la cátedra de un *modus operandi*. Un “control” se lo hace con otro analista, es entonces un lugar y un modo de descifrar los impases del inconsciente del analista en la dirección de la cura. Del “control” o del “pase”, no se deduce ninguna autorización. No hay “control” sino otro modo de análisis simplemente. ¿Se puede hacer un control con alguien que sólo está en la psicoterapia?

Y sin caer en la casuística, todos necesitamos hablar a otros analistas de la insostenible posición que asumimos en la función de analista, para analizar con ellos el por donde se nos filtran nuestras

propias resistencias o impases, para poder sostener la transformación en acto de la palabra de los analizantes. No todo el que viene, demanda un análisis. No con todos se puede hacer un análisis, hay algunos “analistas” inanalizados, algunos sujetos inanalizables. No todo lo que hace un analista es análisis. Pero es posible decir que, si no hubiéramos fallado en la dirección de la cura, algunos habrían podido hacer un análisis correctamente dirigido.

Ahora podemos hablar, validos de esta larga experiencia en la que se va revelando a los demás, quién es quién, del cómo cada uno se sitúa frente al manejo de cosas que nadie puede dar por ya sabidas, puesto que su variabilidad es singular. Releamos los textos de Freud y de Lacan y repensémoslos a la luz de nuestra experiencia, hoy que el psicoanálisis podría proponer nuevas modalidades frente a los pacientes del siglo venidero. Freud y Lacan van con nosotros, un paso más adelante, no desdénemos por nesciencia o por la pasión de la ignorancia, los surcos que ellos abrieron con su reja austera.

Una escuela para el psicoanálisis, sí puede transmitir no sólo la teoría sino también el acerbo de reflexiones sobre la práctica. Pero no olvidemos que la única vía de transmisión necesaria e insustituible es el análisis personal.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Editorial Gredos.
- Heidegger, M. (1988). *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica* (F. Soler, Trad.). Editorial Universitaria.
- Lacan, J. (1999). *L'Acte psychanalytique* (Versión crítica de l'E.L.P.). École lacanienne de psychanalyse.
- Lacan, J. (2004). *El seminario XX: Aun* (D. Rabinovich, M. Delmont-Mauri & J. Sucre, Trans.). Paidós.
- Lacan, J. (2008). *Seminario La lógica del fantasma* (Versión de R. Rodríguez Ponte). Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lew, R. (1997). Freud ou l'Autre rationalité. En *Psychoanalyse et réforme de l'entendement* (Actes du colloque d'Ivry, 28 y 29 janvier 1995). Revue Collège International de Philosophie. Lysimaque.

CAPÍTULO 5

HABITADOS POR FREUD

*Susana Bercovich*¹

RESUMEN

El presente trabajo hace una reflexión sobre el lugar que tiene Freud en la cultura occidental y la incidencia que ha llegado a tener en diversos campos del pensamiento: clínico, social, antropológico, filosófico, etc. A través de un recorrido histórico, revisa los supuestos más importantes sobre los que se construyó la teoría y práctica del psicoanálisis de la mano de Freud. Plantea que la práctica y teoría psicoanalítica supone una invención estética, ética y política que hace del psicoanálisis un camino no convencional del pensamiento y, más bien, lo vuelve un campo de interrogación y crítica vivaz. Indica además que la práctica y teoría psicoanalítica devendría en un

1 Miembro de la *École lacanienne de psychanalyse* / Centro de Investigaciones y Estudio de Género – Universidad Nacional Autónoma de México

campo de lo *queer*, debido a que pone en valor lo extraordinario, lo “raro”, lo desecho por otros campos y otras prácticas.

Palabras clave: Freud, práctica, teoría analítica, estética, ética, política, queer.

ABSTRACT

This paper reflects on Freud's place in Western culture and the impact he has had on various fields of thought: clinical, social, anthropological, philosophical, and so on. Through a historical overview, it reviews the most important assumptions on which Freud's theory and practice of psychoanalysis were built. It argues that psychoanalytic practice and theory represent an aesthetic, ethical, and political invention that makes psychoanalysis an unconventional path of thought and, rather, a field of lively questioning and critique. It also suggests that psychoanalytic practice and theory would become a field of *queer*, because it values the extraordinary, the «strange,» and that which has been discarded by other fields and practices.

Keywords: Freud, practice, psychoanalytic theory, aesthetics, ethics, politics, queer.

La vida se continúa más allá de la muerte como
la suma de nuestros actos y de nuestras palabras

El deseo y su Interpretación, 1958-1959. Jacques Lacan

I. Introducción

Al cabo de muchos años de leer a un autor, de regresar una y otra vez a él, ese nombre termina por volverse cercano e íntimo; un referente involuntario en la percepción de realidades. Como esos amigos imaginarios de la infancia, sin haberme percatado, Freud se habría volcado sobre mí y no me habría abandonado hasta volverse

mi Freud. Sospecho que, lo sepamos o no, cada quien es habitado por *su* Freud.

¿Cómo escribir sobre Freud sin que falten las palabras que digan la amplitud de un nombre propio que, por volverse común, es un mundo abierto?

No sé si ha habido en la historia alguien comparable a él, cuyos textos se leen y releen como una fuente inagotable de actualidad. ¿Un Platón? Tal vez... Lacan lo compara con Sócrates, un impar, un excepcional, atópico y atípico. Así como *la humanidad no ha hecho el duelo por Sócrates*, tampoco acaso hemos hecho el duelo por Freud.

Las novedades que aporta su obra, la invención del inconsciente, sus versiones de la sexualidad y la extensión de sus conceptos hacia lo social-cultural, hacen de su obra algo único que se filtra sin querer en los discursos y espacios más variados.

Si bien el psicoanálisis surge, no sin resistencias, en un contexto histórico, como efecto de una época y de una realidad discursiva, hoy ha sido incorporado por la cultura occidental. ¿Son pensables la antropología, la sociología, la filosofía, el mundo y los mundos sin los avances freudianos?

Freud nos habita de un modo tal que ni siquiera nos percatamos. Su quehacer sigue rodando a través de los tiempos y de las lenguas de infinitas formas enriqueciendo nuestra existencia. Al mismo tiempo, al revisitar su obra, la reinventamos cada vez. Freud nos cambió.

II. Contextos y hallazgos

Este hombre excepcional formó parte de una explosión artística, intelectual, política y científica que tuvo lugar en la Viena de 1900. Una verdadera revolución estilística perfilaba un horizonte que propiciaba un ejercicio de libertad. El psicoanálisis es el efecto del encuentro afortunado de Freud con *su* momento; supo acudir a la cita con la historia. Allí, en su 19 Bergasse, solitario, del consultorio al escritorio, se toma la libertad de forjar unas visiones inéditas que alcanzan el presente.

La invención del inconsciente implica, en términos de Lacan, una *subversión cartesiana*: si en Descartes el *ser* se fundamenta en un *yo que piensa*, a la luz del inconsciente es al revés: *soy donde no pienso / pienso donde no soy*. El “yo que piensa” se disuelve, la verdad se desplaza de la razón hacia la insensatez. El síntoma, el sueño, el lapsus, el acto fallido, portan un saber. Se trata de un saber sin consciencia que lo sepa (2008, pp. 140-155).

Freud (2005) ubica su hallazgo en el rango de un agravio al narcisismo humano. El inconsciente, como lo que escapa a la conciencia, inflige al hombre una de las tres *heridas narcisistas* que lo desplazan del antropo(ego)centrismo. La primera herida es la teoría de la evolución, que, en su esencia, cuestiona la humanidad del hombre; la segunda es la teoría copernicana, que descentra la tierra y la pone al nivel de cualquier planeta; y la tercera herida es el inconsciente, que pone el dedo en la llaga del racionalismo: el *yo* no puede pensarse a sí mismo, no hay *sí mismo*. El inconsciente es un saber del que nada sabemos y que, sin embargo, nos determina, en nuestros actos y en nuestras palabras. No somos Uno, no somos todo conciencia y voluntad, no sabemos lo que queremos. La fuerte resistencia para admitir el inconsciente es la medida de la revolución que este concepto implicó. Freud sacudió los sistemas de conocimiento.

En el Siglo de las Luces, del positivismo y del florecimiento científico, Freud lanza un rayo que ilumina las regiones invisibilizadas por el encandilamiento de la ciencia. La postulación del inconsciente implica un quiebre en el racionalismo que horada para siempre el pensamiento occidental.

El siglo despierta con una obra monumental: en 1900 sale al público la primera edición de *La interpretación de los sueños*. El sueño es “una escritura en imágenes”. Si bien Freud no conocía la incipiente lingüística, su método era el de un lingüista. Champollion y el desciframiento de los jeroglíficos egipcios serán una gran referencia. La imagen del sueño tiene valor de escritura; como los jeroglíficos, porta un saber cifrado. El sueño sabe, pero el soñante ignora lo que sabe.

Freud confiere al sueño el estatuto de aquello que nos sitúa y nos orienta, *la vía regia de acceso al inconsciente*, es la manifestación de una cierta posición subjetiva en un momento dado. El sueño no requiere ser interpretado, él ya es una interpretación.

La lógica positivista de lo oculto y lo manifiesto, o del continente y el contenido también se ven cuestionadas. El inconsciente no está aguardando a ser descubierto, sino que surge como una interpretación en acto de lo que es inaceptable para la consciencia. Tampoco hay algo oculto a develar: el inconsciente es una producción, se produce en el lapsus, en el sueño, en el equívoco, en los pequeños delirios cotidianos.

Cabe resaltar el valor que tuvo Freud (2004) al consignar sin pudor sus propios sueños. Por ejemplo, en su sueño “La monografía botánica” no duda en exponer la gran rivalidad hacia sus colegas, sus fantasías sexuales, y un gran etcétera que no es poca cosa para un *pater familia* del siglo XX. Nadie, después de él, se ha atrevido a tanto.

La apertura de un espíritu excepcional se revela también en su encuentro con las artes. Freud será receptor de lo que ellas tengan que decirle. La obra de arte no es interpretable; como el sueño, ella es una interpretación. Así como Freud supone un saber en los síntomas y en las imágenes oníricas, también hay un saber en la literatura, la escultura, la poesía. Edipo y Hamlet, por ejemplo, le cuentan a Freud de qué estamos hechos. *Las artes anticipan el psicoanálisis*, fuente inagotable de inspiración. El *Moisés* de Miguel Ángel, la *Gradiva* de Jensen, la obra de Goethe, a quien no suelta, Freud tiene una visión del arte que nutre su teoría. ¿Hay diferencia?

El mismo Freud puede ser leído, como propone Leo Bersani (2011), como una obra de arte, con sus relieves y sus texturas, sus trazos fuertes que se diluyen de pronto, sus colores literarios, sus casos como novelas.

En retrospectiva, podemos situar el origen del psicoanálisis a finales del siglo XIX como el gesto, por demás arriesgado, de un Freud-neurólogo que dejó caer su saber para recibir el enigma de los síntomas. Los llamados síntomas histéricos entrañaban una in-

cógnita por tratarse de síntomas orgánicos sin causas orgánicas. La recepción de este misterio fue un gesto inaugural. La lógica del discurso médico era, y sigue siendo, “lo que no sé, no existe”. Y puesto que sus contemporáneos no encontraban la causa de parálisis, cegueras y contracturas, concluían que tales síntomas eran falsos. Freud abrazó lo que el discurso científico desechaba.

Su interés por los síntomas histéricos surgió a finales de 1800 a propósito del método hipnótico. Durante su estancia en París, en el Anfiteatro de la Salpêtrière, Freud concurría a las presentaciones de Charcot, donde el gran maestro hipnotizaba a sus pacientes en una estética teatral. Un Freud asombrado asiste a la desaparición de contracturas, amnesias, inhibiciones y todo tipo de manifestaciones sintomáticas, bajo la orden del hipnotizador. Pero, lo que a Freud le interesaba no era la hipnosis como mecanismo de control o de sugestión, justo esa veta es aquello que lo aleja del método hipnótico. Tampoco le interesaba la mágica desaparición del síntoma, pues la experiencia había mostrado que tiempo después el síntoma reaparecía de manera desplazada. El interés de Freud se enfocaba en lo que él llamó *las vías de formación del síntoma*. Si el síntoma se disuelve por la palabra del hipnotizador, la lógica de su formación es la del lenguaje.

Así como el sueño es una escritura en imágenes, el síntoma histérico es una escritura cifrada en el cuerpo.

En un primer momento, Freud (2003) pensaba que la clave para descifrar el síntoma estaría en la realidad histórica: algo *traumático* habría ocurrido en la vida de la paciente, algo que ella no puede recordar pero que se repite simbólicamente en el síntoma. El síntoma es un modo de recordar lo que el sujeto no quiere saber. En ese sentido, es también un soporte subjetivo.

El simbolismo ya está presente desde un inicio: la ceguera de Anna simboliza la imposibilidad de ver lo que efectivamente vio: la enfermedad y muerte del padre.² El recuerdo y el pasaje a la palabra cobran toda su importancia. Freud (2003) desecha pronto

2 Se trata de la definición planteada por Anna O.

la *objetividad histórica* para encontrar la clave del síntoma en la narrativa de las fantasías. El síntoma es un saber cifrado. “Nada avanza en mi vida”, dice Elisabeth von R;³ ese decir, es la interpretación de su parálisis y, a la vez, su disolución. Freud escucha, y a medida que surgen los recuerdos el síntoma se desvanece. No hay en Freud La Verdad, hay verdades subjetivas, tampoco hay una realidad objetiva, la realidad es psíquica.

En sus *Estudios sobre la histeria*, Freud (2003) relata una experiencia a la que asistió en la clínica del Dr. Bernheim, en Suiza. Se trataba de una sesión de hipnosis en la que una paciente decía no recordar algo, pero bajo la insistencia autoritaria del hipnotizador, el recuerdo emergió de repente.⁴

La pregunta que la hipnosis le formula a Freud es: ¿dónde estaba el recuerdo que el sujeto decía no recordar, y que de pronto surge con la orden del hipnotizador? Freud se enfoca en los caminos por las cuales algo se produce como recuerdo. El “recuerdo olvidado” es un oxímoron y tal vez el primer nombre del inconsciente.

Hoy podríamos decir que un Freud feminista les creyó a las “histéricas” desacreditadas por los médicos y tildadas de mentirosas. Él hizo caso a estas mujeres de un modo novedoso: ya no importa lo que ocurrió (no hay realidad objetiva), sino que ahora lo que importa son las ocurrencias, esto es, lo que el sujeto *dice* que le ocurrió. Este Freud supo abrazar, en la escucha, los misterios despreciados por la ciencia.

Si el síntoma es un modo de recordar, el recuerdo consciente y el pasaje a la palabra serán la llave para su disolución. Será necesario *completar las lagunas de la historia*. La realidad está hecha de fantasías y narrativas. La palabra cobra una densidad nueva.

Si bien en un primer momento Freud supone un trauma psíquico como originador de los síntomas, rápidamente dirá que ese trauma habría tenido connotaciones sexuales, algo absolutamente tabú para la época. Luego vendrá la piedra del escándalo que aislará a Freud por varios años: el trauma es sexual e infantil; el suceso

3 Significación planteada por Elisabeth von R.

4 Del análisis con Miss Lucy R.

habría ocurrido en la infancia. Finalmente, lo traumático estará en las fantasías sexuales infantiles ligadas a lo que él llamó el *complejo de Edipo y de castración*.

El pensamiento de Freud no surge de una actividad meramente reflexiva, sus conceptos se forjan en la escucha de sus pacientes. Ellas eran sus maestras, a tal punto que funda su práctica en la libre asociación por sugerencia de una de ellas, que le pide a Freud que ya no le pregunte y que la deje hablar. Freud se ajusta a una ética de la escucha, en la que debe vaciarse de sí para recibir el saber del que acude a su puerta.

Dos reglas rigen esta práctica inusitada: del lado del analizante, la asociación libre (“diga todo lo que se le ocurra sin prejuicios”) y del lado del analista, la atención libremente flotante (el analista debe vaciarse de toda voluntad de saber, de sus valores e ideales para recibir lo que le es dado sin juicio alguno). Sólo tiene sentido exigir del paciente un decir libre si el analista también dispone de una libertad de escucha. “Escuchar todo con la misma atención libremente flotante sin fijarse en nada en especial”. Freud se explaya sobre ello en los llamados “Escritos técnicos”.

Las reglas de asociación libre y de atención flotante signan la práctica analítica como el espacio íntimo del diván y el sillón, donde todo lo que ocurre en ese *entre dos* cuenta. La moral de la época difícilmente vería bien una práctica en la que se trata de hablar de fantasías sexuales y sueños.

Narrativa, ciframiento, desciframiento, interpretación, traducción, transferencias de significados, desplazamientos, condensación, son términos freudianos que expresan el poder realizador del lenguaje. Luego vendrá un Lacan con sus herramientas para formalizar la *función y campo de la palabra y del lenguaje*.

III. La estética freudiana

El conocimiento es una producción de narrativas, es decir, de nuevas realidades. El inconsciente freudiano introduce algo nuevo que cambia el pensamiento, entonces los mundos y las vidas. Lo que Freud *nos hizo* es de esa índole.

El inconsciente, ¿es una invención?, ¿un descubrimiento? En el primer caso, Freud produce algo nuevo; en el segundo, Freud revela algo que ya estaba, pero que, al nombrarlo, le da existencia. Más allá de estos interrogantes epistemológicos, lo cierto es que ya no es posible desconocer el inconsciente, pero lo desconocemos. Aún padecemos las consecuencias de este desconocimiento: el positivismo y las clasificaciones, la lógica binaria, los diagnósticos y todo lo que categoriza salud-enfermedad y norma-desvíos en una lógica de la segregación propia del discurso científico actualmente establecido.

Freud lanzó un instrumental conceptual móvil y cambiante que ayuda a pensar y hacer de otros modos.

Las resistencias a los conceptos freudianos, en su época y en la actualidad, tornan visible el canto político de un saber inédito y, en el camino, esas resistencias nos hacen ver que hay una política en la elaboración del conocimiento.

El modo de producir conocimiento entraña una estética que es también una política. Freud no se deja atrapar por un sistema. Sin temor a la crítica ni a la autocrítica, como él mismo declara, se permite titubear a lo largo de su obra hasta deshacer sus propias aseveraciones para volver a formularlas de otras maneras. En la estética conceptual, en el modo de producir y de transmitir, está lo que se transmite.

Freud está atravesado por su época, compelido a demostrar la cientificidad del inconsciente para evitar que su descubrimiento caiga en el rango de las ciencias ocultas. Como no puede ser de otro modo, con los parámetros del momento ilumina lo que ve y nos lo lanza como puede. Desde la óptica hasta la neurología, la teoría de la evolución y la antropología, la física y la psicología, más su propia y genial sensibilidad, serán los referentes de su andar.

Freud sabe que el psicoanálisis no escapa a sus propias categorías: la castración y el inconsciente horadan la teoría, marcan su límite, que es el límite de cualquier sistema cerrado. A lo largo de su obra muestra sin reparos sus propias grietas cuando se deja llevar por sus titubeos y contradicciones. El psicoanálisis, como todo, está necesariamente agujereado. No hay, en esta práctica, ni uni-

versales ni teorías generales o absolutos. Por tratarse de una práctica de la excepción, cada caso, en su singularidad, agujerea cualquier generalidad.

Si bien se ha querido hacer de la obra de Freud una construcción hegemónica, no hay obra acabada ni sistema de pensamiento, no hay “obras completas” de Freud, pues su obra es de una vigencia tal que continúa gestándose. La suya es una producción viva en constante germinación.

El psicoanálisis no es un sistema cerrado, es un saber abierto de una topología incierta donde la teoría se ve siempre cuestionada por su propia práctica. En las contradicciones que aporta Freud, en el combate de Freud con Freud, en la inestabilidad de sus teorías, reposa la novedad que aporta.

Leo Bersani (2011), lector de Freud, se ajusta al estilo psicoanalítico al señalar que es en los puntos de derrumbe de la teoría donde se encuentra el verdadero psicoanálisis.

Freud hace visible la movilidad de su pensamiento no sólo en su modo de producirlo, sino también, de manera explícita, en sus textos. En numerosas ocasiones termina sus escritos aclarando que lo que acaba de exponer es un castillo de naipes, conjeturas y artificios, y que en un futuro la ciencia vendrá a aclarar los vacíos de la teoría, a darle la razón o no. Uno de los ejemplos emblemáticos de ello es en el epílogo del “caso Schreber”, donde compara su teoría de la libido con el delirio de los rayos que entran y salen del cuerpo de Schreber hacia Dios:

Como no temo a la crítica ni me horroriza la autocrítica, tampoco tengo motivo alguno para evitar una semejanza que acaso perjudique a nuestra teoría de la libido en el juicio de muchos lectores. Los ‘rayos de Dios’, de Schreber, compuestos por la condensación de rayos solares, haces nerviosas y espermatozoides, no son sino las investiduras libidinales figuradas como cosas y proyectadas hacia fuera, y prestan a su delirio una llamativa coincidencia con nuestra teoría. “Que el mundo deba hundirse porque el yo enfermo arraiga hacia sí todos los rayos; que luego él deba cuidar angustiosamente que Dios no suelte la conexión de rayos con él; tales

detalles, y muchos otros de la formación delirante de Schreber, suenan casi como percepciones endopsíquicas de los procesos que yo he supuesto para fundar una elucidación de la paranoia [...]. Queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o el delirio, más verdad de lo que otros hallan hoy creíble” (2011, p. 72)

La inestabilidad de Freud va acorde con la práctica que inventó: una práctica de la excepción. Cada caso, dirá, es la reinención del psicoanálisis. Así, su método es más bien inductivo, parte del caso para fabricar la teoría. En ocasiones, el “caso” es el caso de su propia falla, y no teme sacar consecuencias conceptuales de ella. Por ejemplo, es de su fracaso con Dora que crea el concepto de *transferencia*, crucial en el ejercicio analítico. Encontramos una estética, una ética y una política en el modo de hacer de Freud.

La apertura de sus archivos y los trabajos realizados sobre ellos en los últimos tiempos hacen patente que la de Freud no es letra muerta. Ilse Grubrich-Simitis en *Volver a los textos de Freud. Dando voz a los documentos mudos*⁵ muestra una obra viva. La publicación de su correspondencia actualiza los textos mostrando los cambios de rumbo y los momentos de desorientación. En la correspondencia con colegas, amigos y no tan amigos, descubrimos el laboratorio de las teorías freudianas. Entre su paciente y la escritura, en las cartas y discusiones, en las transferencias con sus discípulos, en las rivalidades entre colegas, en unos contextos cambiantes y atravesados por la guerra, Freud produce una trama de tejidos abiertos por todos los costados, inconclusos, siempre prestos a ser continuados y reinventados.

Hoy disponemos de borradores, copias, originales, traducciones a múltiples lenguas, y de las diversas versiones en cada una de

5 Esta información y la que sigue sobre los manuscritos de Freud ha sido tomada del artículo de Ginnette Barrantes “El lector de El yo y el ello en castellano”, Revista *Claroscuro* N° 6, Cuadernos de Psicoanálisis. “¿Es o no es?”, pp. 23-39. Cfr. Ilse Grubrich-Simitis (2003) *Volver a los textos de Freud dando voz a los documentos mudos*, trad. de Hilke Egelbrecht y Thies Nelsson, Biblioteca Nueva, Madrid. En inglés: *Back to Freud's Texts. Making silent Documents speak*. (1996) trad. de Phil Slotkin. Yale University Press, Londres.

ellas, lo que configura una filigrana que invita a volver a Freud una y otra vez.

La publicación de los manuscritos nos permite acceder a su relación íntima con la escritura y con su lengua. Ha habido quienes se adentraron a la lengua materna de Freud para descifrar su escritura, cursiva y gótica, incomprensible en la actualidad pues los manuscritos están en una lengua que luego fue prohibida por el nazismo.

Marie-Caroline Heimonet estudió la lengua de Freud para leerlo de puño y letra, y nos comparte así una experiencia casi corporal:

Pasajes en azul, signos de lápiz rojos y también de pluma roja, anotaciones al margen, páginas cortadas, en algunas partes párrafos numerados, párrafos que se desplazan en la versión impresa o que definitivamente desaparecen, que se transforman a veces en notas al pie. Así como no se trata ni de borrador ni de versión propiamente dicha... categorías que se deshacen, que dejan lugar al texto que se desplaza, palpita. Relación edípica que se sumerge en el azul y finalmente se evapora (2023, p.72).

Con respecto al manuscrito de *El yo y el ello*, dirá Freud que en ese texto, en movimiento... los esquemas son esbozos mutables.

Las borraduras, los colores y notas al margen, las tachaduras, un guion que desaparece, los papeles pegados sobre el texto expresan, en estado bruto, la relación estética de Freud con el saber, su modo de producirlo y su intimidad. A la vez, en la diversidad de versiones y traducciones, nos vemos envueltos por Freud como por un torbellino que no cesa.

Los caminos que recorren su obra son múltiples y ya no dependen de Freud. La publicación de las obras completas en la *Standard Edition*, se convirtió rápidamente en la versión global (*global English*), produciendo una homogenización irreal del pensamiento freudiano. Todo el mundo soltó los tres tomos de la traducción de Ballesteros, con su tapa dorada y papel biblia, para salir corriendo a comprar la *Standard Edition*. La traducción al español, autorizada por Freud, a cargo de Luis López Ballesteros, un traductor de literatura y poesía, cedió paso a una versión más “científica” de Freud,

a cargo de James Strachey en inglés y de José Luis Etcheverry en la traducción al español.

Para leer a Freud, como a cada autor, es necesario contextualizar el texto, a qué público se dirige, qué es lo que está indagando en ese momento, con quién discute, etcétera. El hecho de tomar los textos de forma aislada tiene consecuencias políticas, como la lectura de Freud que desembocó en la *psicología del yo*. En el marco del *american way of life*, en un Estados Unidos de posguerra, se produce la versión más normativa del psicoanálisis como resultado de haber recortado y descontextualizado los textos de Freud sobre la autonomía del yo. Freud fue traducido, estabilizado y normativizado. En esta versión adaptativa de la *Ego psychology* se trataba de domeñar las pulsiones, de hacer del yo una instancia fuerte y libre de conflictos; en fin, la pulsión de muerte y el inconsciente quedaron borrados. Ese psicoanálisis es el que contesta Lacan en los años cincuenta, cuando llama a volver a leer los *Escritos Técnicos de Freud*, inaugurando así casi treinta años de seminarios.

Como si hubiera la necesidad de un pensamiento estable y comprensible (la *voluntad de saber* en Foucault, la *pulsión epistemofílica* en Freud), cada tanto se pretende hacer de la obra freudiana un sistema cerrado; es cuando *ese* psicoanálisis normativo reaparece y nos muestra las consecuencias políticas que puede tener una lectura sesgada de Freud.

Conviene distinguir el psicoanálisis de sus modos de transmisión. Si bien surge como una práctica nueva, como un saber vivo y abierto, fuera de toda legislación estatal, universitaria y al margen de los dispositivos de salud-enfermedad, cada tanto el psicoanálisis se anquilosa en sus instituciones, se normativiza y entonces sucumbe a una especie de psicología.

IV. *Queer* Freud

Algunos feminismos y teóricos *queer* acogieron las novedades freudianas como posibles aportes a sus ideas, otros rechazaron el psicoanálisis por considerarlo “falocentrado”.

Freud aventurero: aunque intentó una teoría sobre el sexo, sabía que su teoría estaría destinada al fracaso desde el momento en que el sexo mina el pensamiento. La razón está agujereada por el sexo; un insoluble que flota en la enunciación de gran parte de su obra.

El psicoanálisis forma parte de la historia de la sexualidad. El lugar de Freud es paradójico: por un lado, parece participar en la construcción de un ideal sexual (etapas evolutivas de la libido, la mujer como continente negro, etcétera.) Pero, al mismo tiempo, no deja de minar ese mismo modelo a lo largo de su obra.

Al abrir los ojos a los debates y experiencias actuales, se puede redescubrir un Freud que, aun en el combate con sus fantasmas culturales y patriarcales, ofreció perspectivas que ayudan a ver y pensar de manera diferente esos debates y esas experiencias. Sería necesario olvidar a Freud para redescubrirlo; despojar sus invenciones del sentido que, a fuerza de repetición, se ha forjado sobre ellas.

Con la distinción entre el pene y el falo, Freud se despidió de la anatomía y del binarismo “hombre-mujer”. El falo como función de falta disuelve la idea romántica y violenta de complementariedad entre los sexos que ya no son dos, pues se trata de la relación que tiene cada uno con el falo. Hombre-mujer, no son ni complementarios ni suplementarios.

Los términos freudianos “falo” y “castración” entrañan una política, pues descompletan el gran Uno de la totalidad (que es el del totalitarismo). El falo introduce la lógica de la falta en una práctica, la del psicoanálisis, que se orienta por lo que todo el mundo escabulle: la incompletud, la ausencia de garantías, el lugar de un vacío. El psicoanálisis se inscribe en una resistencia a lo “falocentrado”, algo que comparte con algunos feminismos. Hoy revisito algunos textos de Freud y los encuentro de una vigencia tan extraordinaria que aún no podemos recibirlos.

Freud abrió el siglo XX con la sexualidad infantil, lo que en su tiempo era una verdadera locura. ¿Placer sexual en el chupeteo? ¿Sadomasoquismo anal? ¿Canibalismo oral? La sexualidad es infantil y perversa, entonces la perversión es normal. La labilidad del objeto pulsional desarticula el modelo de una “sexualidad adulta”

y la idea de un objeto adecuado. Y, al hacer de todo el cuerpo un cuerpo erógeno, este Freud *queer* desgenitaliza el sexo.

El carácter erótico de los orificios corporales, el hecho de que cualquier objeto puede ser excitante (no hay objeto de satisfacción adecuado) por lo que el fetichismo es la norma, el gusto masoquista por la ley del látigo, que pone a todos en el rango de un masoquismo erógeno son planteos que aún hoy, en nuestro liberal occidente resultan inadmisibles.

Muy por delante de su tiempo (¡y del nuestro!), para un Freud de 1915 la heterosexualidad no es algo natural y normal, requiere también ser estudiada, como David Halperin (2004) lo señala⁶.

No hay coincidencia entre lo normal y lo natural. Todo ello hace a un pensamiento resistente a la norma y *queer*. Era claro que Freud iba a ser excluido del mundo científico y tratado de perverso durante unos cuantos años.

Como Bersani (2011) plantea, el psicoanálisis se sitúa en un borde. *Tres ensayos de una teoría sexual* de 1905, es un texto ejemplar porque muestra las contradicciones con las que Freud se conduce como puede. Allí se puede leer un Freud normativo, por ejemplo, en sus etapas evolutivas de la libido o en las ideas de genitalidad y desvíos; y también un Freud *queer*.

Sus visiones anticipan una perspectiva que ni su tiempo ni el nuestro están preparados para aceptar. Los conceptos freudianos relevan al niño del lugar de víctima. Los placeres y fantasías sexuales infantiles invitan a cuestionar esa nueva figura de la mal llamada *pedofilia*, una construcción de la moral actual que desconoce lo que Freud escribió hace ciento cincuenta años, y que ignora también “la infancia” como un concepto que data del siglo XVII.

Freud sugiere respuestas para los debates de hoy si podemos leerlo. En el entramado de su obra arroja llaves preciosas para leer

⁶ La referencia se la puede buscar en el libro *San Foucault*. En la nota al pie número 177, el autor cita una nota agregada por Freud en 1915: “Desde el punto de vista del psicoanálisis, el interés exclusivo del hombre por la mujer es también un problema que requiere una explicación y no es algo evidente atribuible a una atracción química en su fundamento”.

el presente vivo. Por ejemplo, su modo de pensar el entramado de la violencia donde articula lo subjetivo y lo social.

Aunque la conjunción sexo-violencia está presente hacia donde miremos —en la pornografía, en las narrativas, en las pantallas y a la vuelta de la esquina—, no podemos verla. Freud la vio. Habiendo prescindido de la lectura de Sade por estar censurado en sus tiempos, Freud vislumbró muy pronto que el sexo es violento y que la violencia es sexual. Su visión no sólo no fue bien acogida, sino que también fue objeto de insultos y escándalos, tanto más por haberla deducido de la sexualidad infantil. *Canibalismo oral*, *sadomasoquismo anal*⁷ son los términos que habitan sus textos de 1905. Los orificios del cuerpo están sexualizados. Hay un placer en el chupeteo y el mundo es inicialmente incorporado por la boca. El *sadomasoquismo anal* signa las heces como un objeto erótico cuyo placer en la retención y la expulsión se acompaña de una agresividad. El placer infantil en la destrucción entraña un fulgor especular, pues el objeto de maltrato es el niño mismo.

Inicialmente, Freud titubea: en el origen, ¿hay un masoquismo o un sadismo? Finalmente, el masoquismo comanda, pues la identificación con la víctima enciende la flama: en el espejo *yo-otro* el niño sádico es masoquista. Freud anticipa en 1905 lo que luego llamará *masoquismo erótico*.

Los circuitos pulsionales y las modalidades del goce no son evolutivos ni superables, sino que se refractan en las fantasías y en las vidas de infinitas maneras. Por ejemplo, es usual sentirse abominable y colmarse de reproches por haber sido agresivo con el semejante como un doble del sujeto. Freud (2004) en *El Malestar en la Cultura* añade, que el sentimiento de culpa no haría sino reforzar el goce masoquista. La misma energía virulenta que va hacia el otro regresa de diversos modos sobre sí. La imposibilidad de amar

7 Nótese que Freud utiliza una sola palabra, *sadomasoquismo*. En la línea de un Sade leído por Lacan, tampoco para Freud se trata de dos personas (sádico y masoquista), sino de un sujeto dividido.

al prójimo (como a uno mismo) se debe al hecho de que ese prójimo *es* uno mismo.

El psicoanálisis señaló los impases sociales, pedagógicos y culturales. Abrazar ese límite sería la invención de otra erótica y de otra relación, o no relación, con el poder.

El orden jurídico también se ve concernido si pudiera leer a Freud: uno es su propia víctima y su propio victimario; la división es intrasubjetiva. Freud (2007) escribió *Los que delinquen por conciencia de culpa*, el título lo dice todo: alguien puede cometer un delito para recibir el castigo que cree merecer. Y acaso es algo que hacemos todo el tiempo de formas cotidianas y menos dramáticas. Es una temática que se enlaza con el célebre acoso y con el abuso que es, antes que nada, abuso de sí. Drogas, alcohol, excesos, daños autoinfligidos; simplemente no es suficiente saber que algo lastima o enferma para dejar de hacerlo. Por momentos sentimos que lo merecemos todo y a los cinco minutos merecemos lo peor. Por lo mismo, las campañas de prevención o las instituciones de “ayuda a la víctima” fracasan. La pulsión de muerte ¡existe! Freud lo vio, lo dibujó, lo formuló, el abuso de sí mismo está presente hacia donde miremos.

Las fantasías sexuales, el espejo yo-otro, el castigo que satisface algo, los placeres infantiles, el masoquismo erógeno son caminos andados y desandados por el psicoanálisis desde hace más de cien años ¿Progreso? Ajá... Freud pudo escribir sobre todo ello a principios del siglo XX; si lo escribiese hoy, estaría en el psiquiátrico o preso, catalogado de perverso y de pedófilo.

La inquietud política de los últimos años de Foucault versaba sobre la necesidad de inventar nuevos modos de estar juntos, formas sociales alternativas. Mayette Viltard lo señala, por el sitio que Foucault le había asignado, del lado de una ciencia sexual y lejos del arte erótico, el psicoanálisis quedaba fuera de cualquier posible contribución. Sin embargo, el psicoanálisis no es una psicología. La erótica está presente y es condición de la sesión de análisis. Freud la llamó “transferencia”, y justo el arte del analista es tener que arreglárselas

con ello. El carácter *erotológico* de su práctica deslinda al análisis de la ciencia sexual y lo acerca al arte erótico (2008, pp. 38-41).

El movimiento *queer* abarca todo lo que desestabiliza cualquier idea de normalidad; el psicoanálisis se sitúa en ese rango por tratarse de una práctica inclasificable en tanto desarticula roles, diagnósticos e identidades. “Ni ciencia, ni arte, ni magia, ni religión”, dirá Lacan.

Freud está abierto a ser siempre renovado. Si bien tal apertura pone cada vez el edificio en cuestión, el método y la política del psicoanálisis es el desapego de un saber pre-establecido. La atención libremente flotante que se requiere del analista, una atención sin juicios ni prejuicios, es la invitación a dejar caer el sí bajo la forma de un saber constituido.

La transferencia como una práctica erótica nueva, la disolución identitaria como una caída de sí, la *desfalcización* de la verdad, el des-ser del analista; como invita a considerar Allouch en *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?*, el carácter anormal de su práctica aproxima el psicoanálisis hacia Foucault y hacia la teoría *queer*.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (2007). *¿El psicoanálisis es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. El Cuenco de Plata.
- Barrantes, G. (2023). El lector de *El yo y el ello* en castellano. *Claroscuro: Cuadernos de Psicoanálisis*, (6), “¿Es o no es?”. Montevideo.
- Bersani, L. (2011). *El cuerpo freudiano: Psicoanálisis y arte*. El Cuenco de Plata.
- Freud, S. (2003). Estudios sobre la histeria. En *Obras completas* (Vol. 2). Amorrortu.
- Freud, S. (2004a). La interpretación de los sueños. En *Obras completas* (Vol. 5). Amorrortu.
- Freud, S. (2004b). El malestar en la cultura. En *Obras completas* (Vol. 21). Amorrortu.
- Freud, S. (2005). Una dificultad en psicoanálisis. En *Obras completas* (Vol. 17). Amorrortu.

- Freud, S. (2006). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En *Obras completas* (Vol. 12). Amorrortu.
- Freud, S. (2007). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En *Obras completas* (Vol. 14). Amorrortu.
- Halperin, D. (2004). *San Foucault*. El Cuenco de Plata.
- Heimonet, M.-C. (2023). No traducir, o hacerlo tan poco. En *Claroscuro: Cuadernos de Psicoanálisis*, (6), “¿Es o no es?”. Montevideo.
- Lacan, J. (2008). *Seminario La lógica del fantasma* (Versión crítica, R. Rodríguez Ponte, Trad.). Escuela Freudiana de Buenos Aires. (Texto de circulación interna).
- Mayette, V. (2008). La conflagración de la vergüenza. *Litoral*, (41), *El sujeto, una vez más*. Epeele.

SEGUNDA SECCIÓN

DIÁLOGOS CON LA FILOSOFÍA, LA CULTURA Y LA SOCIEDAD

CAPÍTULO 6

EPISTEMOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS: REFLEXIONES SOBRE EL ESTATUTO TEÓRICO Y CIENTÍFICO DEL PSICOANÁLISIS

*Edison Paredes Buitrón*¹

RESUMEN

El presente texto analiza las condiciones de configuración del psicoanálisis como un campo de cientificidad y práctica clínica. A partir de un análisis epistemológico, filosófico, científico e ideológico, y de la revisión de nociones de verdad, saber, conocimiento, ideología, entre otras, se plantea despejar la pregunta por la constitución de la cientificidad del psicoanálisis, y el acontecimiento que supuso. De la mano de los recursos analíticos provenientes del materialismo

1 Universidad Andina Simón Bolívar - UASB

aleatorio, el texto plantea un recorrido sobre el objeto, la teoría y el método psicoanalítico como índices de aproximación a la cientificidad de su campo.

Palabras clave: Psicoanálisis, ciencia, ideología, Freud, Althusser.

ABSTRACT

This text analyzes the conditions that shape psychoanalysis as a field of scientificity and clinical practice. Through an epistemological, philosophical, scientific, and ideological analysis, and with a review of notions of truth, knowledge, understanding, and ideology, among others, it seeks to answer the question about the constitution of the scientific of psychoanalysis and the event that it represented. Drawing on analytical resources derived from aleatory materialism, the text explores the object, theory, and method of psychoanalysis as indicators of approximation to its scientific field.

Keywords: Psychoanalysis, science, ideology, Freud, Althusser.

INTRODUCCIÓN

La reflexión acerca de la cientificidad de una teoría, como cualquier reflexión filosófica, supone explicitar, algunos elementos fundamentales.

1) Una posición acerca de lo que asumimos como filosofía. En la medida en que la pregunta acerca de la cientificidad de una teoría se enmarca dentro de una perspectiva epistemológica, tomamos como referencia la corriente filosófica del materialismo aleatorio y desde allí pensamos la filosofía y, en particular, la epistemología, como un saber que plantea tesis que se oponen o se desmarcan de otras tesis. Tesis que no tienen efectos de verdad, sino que son planteadas desde el punto de vista de la corrección. Esto supone una demarcación con las concepciones tradicionales de filosofía que se presentan como propietarias de la Verdad y del saber absoluto y como la ciencia de las ciencias. Desde esta pers-

pectiva aleatoria, la filosofía y, particularmente la epistemología, es un ejercicio, un esfuerzo por generar distinciones, demarcaciones entre lo que es una ciencia y lo que corresponde a otros modos de conocimiento. Louis Althusser resume la perspectiva aleatoria en los siguientes términos:

Se habrá notado que en esta filosofía reina la alternativa: el encuentro puede no tener lugar, al igual que puede tener lugar. Nada decide, ningún principio de decisión decide por adelantado en esta alternativa, que es del orden del juego de dados. «Nunca un lanzamiento de dados abolirá el azar». ¡En efecto! Nunca un encuentro llevado a cabo y que no sea breve sino duradero podrá garantizar que mañana aún durará, en vez de deshacerse. Igual que habría podido no tener lugar, puede *no seguir* teniendo lugar: ...En otros términos, nada puede jamás garantizar que *la realidad del hecho consumado sea la garantía de su eternidad*: todo lo contrario, ningún hecho consumado... —y todo aquello que haya en él de necesidad y de razón no es más que encuentro provisional, pues todo encuentro es provisional incluso si dura— implica en absoluto la eternidad de las «leyes» de ningún mundo ni de ningún Estado. La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero vacío. (Althusser, 2002, p. 39)

Más adelante señala, en el marco de la imposibilidad de establecer un origen o un fin para comprender la realidad de las existencias singulares, recalcando que la consistencia de las realidades materiales e intelectuales, dependen de las relaciones, de los encuentros: “...Para que *un ser sea* (un cuerpo, un animal, un hombre, un Estado o un Príncipe) es necesario que un encuentro *haya tenido* lugar...” (Althusser, 2002, p. 59).

2) Una posición filosófica, epistemológica, sobre aquello que entendemos por ciencia y cientificidad de una teoría. La ciencia, como una singular forma de práctica teórica es, desde esta perspectiva materialista, el resultado de un encuentro aleatorio, de una

composición particular de diversas circunstancias y prácticas sociales que convergen en un momento determinado para producir un conocimiento nuevo.

3) Este modo de concebir una ciencia no sólo trae efectos teóricos sino políticos. Los efectos teóricos tienen que ver con las posiciones filosóficas que se adoptan sobre el conocimiento, la ciencia y la verdad, y que tienen efectos de demarcación en la práctica científica, por un lado; y, por otro, los efectos políticos tienen que ver con posiciones y las prácticas sociales e individuales relacionadas tanto con la producción científica como con los supuestos que fundamentan esta práctica teórica.

4) El Psicoanálisis, como cualquier campo cognoscitivo, también es el resultado aleatorio del encuentro y composición de situaciones sociales e intelectuales. Al mismo tiempo, la relación con el Psicoanálisis, como con cualquier otro conocimiento, supone, desde la perspectiva aleatoria, al decir de Marta Serra, un “encuentro imprevisto con un saber...que produce un impacto especial por algo preciso: no se trata de un saber general sobre el mundo y quienes lo habitan sino de un saber muy concreto referido a algo íntimo de uno mismo. Dicho saber le habla al sujeto y le habla de él, aunque no entienda lo que le dice.” (Serra, 2021, p. 19). Además, también es posible realizar una reflexión psicoanalítica del encuentro, de lo aleatorio de la existencia y de la vida psíquica.

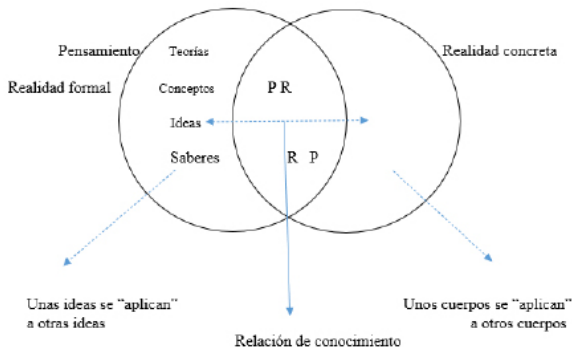
Desde este marco de referencias, la exposición que se presenta a continuación pretende, en primer lugar, exponer algunas tesis filosóficas generales que, en primer lugar establezcan algunas distinciones necesarias y, luego traten sobre el conocimiento y su diferenciación con el saber, así como acerca de la ciencia, su estructura, constitución y conformación de los campos y continentes científicos; y, en segundo lugar, se planteará algunas tesis acerca de la cientificidad del psicoanálisis, su constitución, estructura y los efectos políticos de esta aventura teórica.

1. Distinciones y posiciones

1.1 El pensamiento y la realidad

Desde una perspectiva filosófica materialista, sobre todo desde el materialismo aleatorio, es indispensable desmarcarse de las posiciones idealistas que suponen una identidad entre pensamiento y realidad, sobre todo para pensar, desde la epistemología, sobre la cientificidad de una teoría.

Una primera tesis hace referencia a la distinción entre el pensamiento y la realidad concreta. El orden del pensamiento, el orden lógico de los conceptos, es diferente del orden de la realidad concreta. En el campo del pensamiento, en lo que se denomina como *res cogitans*, se ubican las realidades formales: por un lado, las representaciones imaginarias y, por otro, ideas, conceptos y teorías; las primeras posibilitan los saberes inmediatos y confusos del mundo, las segundas los conocimientos adecuados. En el campo de la realidad concreta, en lo que se denomina como *res extensa*, se ubican la diversidad de cuerpos reales y concretos. Aunque el atributo pensamiento es distinto del atributo extensión, se puede establecer una relación: una relación o composición de conocimiento.



Las ideas no se aplican a los cuerpos, los conceptos no se aplican a la realidad. Con las ideas, conceptos y teorías se piensa la realidad, se comprende la realidad. El conocimiento es "...el resultado de

un trabajo [de] la potencia de la idea que al conocer produce sus propias reglas y su objeto...” (Allendesalazar, 1988, p. 41). No es correcto, epistemológicamente hablando, aplicar teorías, conceptos, ideas a la realidad. Lo que se aplica, en sentido estricto, son las técnicas y tecnologías para transformar la realidad.

1.2 El saber y el conocer

Una segunda tesis hace referencia a la diferencia entre saber y conocer. En el campo del saber podemos distinguir dos ámbitos:

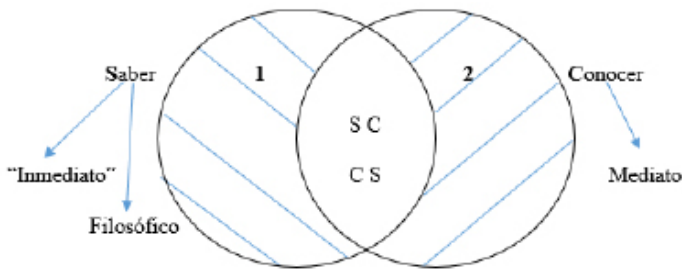
- a. El saber “inmediato”
- b. El saber filosófico

El saber “inmediato” se sitúa en el campo de las representaciones, intuiciones o creencias que se hacen los sujetos-agentes de las relaciones con sus condiciones de vida, con el mundo en el que están inmersos. El mundo se presenta y se hacen representaciones “inmediatas” de él. Representaciones, de todas maneras, condicionadas por la cultura, por las cosmovisiones, desde las cuales se piensa la realidad.

El saber filosófico, por otro lado, es un modo de reflexión fundamental que hace uso de teorías, categorías, conceptos con lo que se formulan tesis que no tienen como objetivo conocer el mundo sino establecer discursos racionales que justifican determinadas concepciones y prácticas sociales: las concepciones y prácticas investigativas, científicas, políticas, estéticas, religiosas, morales, jurídicas, etc.

El conocimiento a diferencia del saber es un proceso “mediato”. Conocer sólo es posible a través de algún tipo de teoría, a través de conceptos que permiten comprender la realidad. Para conocer aquello que sabemos es indispensable una teoría, un proceso que, en unos casos, transforme las intuiciones y representaciones en conceptos desde una teoría o en otros, directamente, desde el ámbito de los conceptos ya establecidos. De ahí que, no es posible conocer “algo” sin una teoría, cualquiera que esta sea. Para conocer aquello que sabemos es indispensable una teoría. De esta manera, un sujeto-agente tiene que adoptar una posición, un marco de re-

ferencia teórico desde el cual pensar el mundo. Conocer la realidad no es posible de manera “inmediata”, sino a través de un cuerpo teórico que, de manera autónoma, decide el sujeto-agente. Es ingenuo creer que el pensamiento accede de manera inmediata a la realidad. De ahí que, asumir una posición teórica es imprescindible al rato de emprender procesos cognoscitivos.



De esta manera, todos los modos de ser humano “algo saben”, pero también algo conocen y, en la práctica concreta, se sabe conociendo y se conoce sabiendo.

Al respecto de esta distinción, en el marco de la reflexión de la filosofía de Spinoza, señala Ernst Cassirer: “El camino, ahora, no va ya de la realidad externa captada por la percepción, al concepto, sino que, por el contrario, es el concepto válido el que ha de poner de manifiesto las características que nos aseguren la realidad de su objeto.” (Cassirer, 1993, p. 22)

El proceso de conocimiento, cualquiera que sea su modalidad, especialmente del conocimiento científico, no parte de la percepción de la realidad, de las intuiciones y representaciones que se ubican en los saberes inmediatos y tienen un carácter imaginario; sino de un proceso inverso, de los conceptos, de los objetos de conocimiento para llegar a una comprensión adecuada de la realidad. Por esta razón, “Todo verdadero conocimiento es el conocimiento “partiendo de las causas”; es, por tanto, un conocimiento puramente apriorístico, conforme al significado originario del término” (Cassirer, 1993, p. 22).

El conocimiento no parte de la observación de los fenómenos sino de los conceptos, éstos posibilitan pensar desde los aspectos generales las particularidades o singularidades de la realidad en el marco de un todo, cualquiera que este sea, es decir en sus relaciones.

1.3 El conocimiento y la ciencia

1.3.1 El conocimiento

La reflexión filosófica en torno al conocimiento ayuda a realizar distinciones, sobre todo, con aquellas concepciones cotidianas que lo asocian a las intuiciones o representaciones inmediatas de lo real: tener una percepción o una idea de algo supone conocerlo, de la misma manera, ser consciente de algo, al parecer, nos coloca en el conocimiento de ese algo y, además, se asocia con cuestiones experienciales, el tener una experiencia de una situación, de un acontecimiento o en general de algo se supone que lo conocemos.

Desde otra perspectiva, el conocimiento se lo concibe como una de las diversas prácticas sociales y, como tal, es un proceso complejo de producción teórica. Con respecto a la práctica, Althusser sostiene que:

Por *práctica* en general entendemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de “producción”) determinados. En toda práctica así concebida el momento (o el elemento) determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de los medios... La “práctica social”, la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada, contiene en sí un número elevado de prácticas distintas... la práctica de transformación de la naturaleza... la práctica política... la práctica ideológica... y, por último, la práctica teórica... (Althusser, 1981, p. 136)

La especificidad de una práctica social, cualquiera que esta sea, en primer lugar, es su complejidad y, en segundo lugar, la perspectiva de proceso. Una práctica no se la concibe como una actividad ni como una suma de actividades, sino como una composición compleja y tensa de elementos y agentes que conducen a un resultado determinado. Así:

Toda práctica es, pues, social. Y, siendo social, pone en juego tal complejidad de elementos (en el caso de la producción: las materias primas, los agentes de la producción, los instrumentos de la producción, todo ello ajustado a las relaciones sociales de producción) que es imposible pensarla como un simple acto, ni siquiera como una simple actividad... De modo que nos sentimos naturalmente llevados a concebir las prácticas sociales no como actos ni como simples actividades, sino como procesos; vale decir, como un conjunto de elementos materiales, ideológicos, teóricos y humanos (los agentes) suficientemente adaptados unos a otros para que su acción recíproca produzca un resultado que modifique los datos de partida. (Althusser, 2015, pp. 102-103)

Los modos en los que se encuentran y componen los elementos y los agentes en determinadas situaciones y contextos determinan el carácter diverso de las prácticas sociales, entre ellas, la práctica cognoscitiva, también diversa:

Llamaremos entonces “práctica” a un proceso social que pone a agentes en contacto activo con lo real y produce resultados de utilidad social... Para comprender lo que es la práctica, hay que pasar por reconocer la existencia de prácticas sociales distintas y relativamente autónomas. La práctica técnica no es la práctica científica, la práctica filosófica no se confunde con la práctica científica, etc. (Althusser, 2015, p. 103).

El conocimiento, en tanto que práctica social, es considerado como una práctica específica entre otras prácticas: “En efecto, en toda formación social, observamos que se realizan cierto número de prácticas: la práctica de la producción, la práctica del conocimiento técnico, luego el científico, la práctica política, la práctica ideológica, la práctica estética, etcétera...” (Althusser, 2015, pp. 102-103).

Esta práctica teórica, en tanto que proceso productivo, “...Trabaja sobre una materia (representaciones, conceptos, hechos) que le es proporcionada por otras prácticas, ya sean “empíricas”, “técnicas” o “ideológicas”. (Althusser, 1981, p. 137)

Louis Althusser precisa la idea de práctica teórica indicando el carácter de una teoría como proceso de trabajo que genera, que produce un conocimiento determinado:

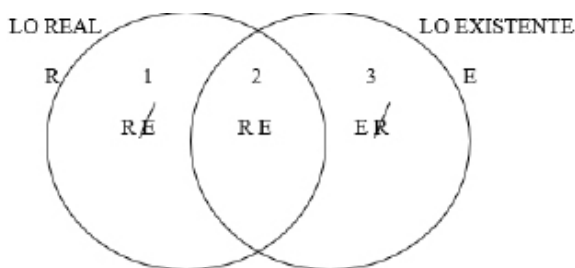
...La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un producto propio: un *conocimiento*. Considerado en sí mismo, todo trabajo teórico supone, en consecuencia, una materia dada, y “medios de producción” (los conceptos de la “teoría” y su modo de empleo: el método). La materia prima tratada por el trabajo teórico puede ser muy “ideológica” en el caso de una ciencia naciente; en el caso de una ciencia ya constituida y desarrollada, puede ser una materia ya elaborada teóricamente, conceptos científicos ya formados. Diremos, muy esquemáticamente, que los medios de trabajo teórico que constituyen su condición misma: la teoría y el método, representan el lado “activo” de la práctica teórica, el momento determinante del proceso... (Althusser, 1981, p. 142)

Tomando como punto de partida la idea de lo que es una práctica social, se pueden plantear algunas tesis que abordan, de modo particular, el conocimiento.

Tesis 1:

A diferencia del saber que es “inmediato” o “fundamental”, el conocimiento es un proceso mediato, de carácter social, histórico y cultural de apropiación de lo real en el pensamiento. Pensar lo real mediatamente (a partir de conceptos, es decir de teorías) es conocerlo. No conocemos, por lo tanto, de manera “inmediata”; no por el hecho de ver inmediatamente un objeto, cualquiera que este sea, implica que lo conozcamos.

Esta primera tesis nos coloca en la necesidad de reflexionar acerca de lo real. Esto nos lleva a distinguirlo de lo existente.



Las relaciones entre lo real (R) y lo existente (E) permiten identificar tres regiones:

1.- *Lo real que no existe*: en esta región están expresados una multiplicidad de modos de ser que son reales pero que carecen de existencia. Podemos incluir en esta región las realidades o entidades: sagradas; míticas; mágicas; fantásticas; virtuales; psíquicas; y, formales (ideas, conceptos, teorías). Cada una de estas realidades constituyen mundos en tanto que producciones humanas.

2.- *Lo real que existe*: en esta región están expresados los modos de ser reales y que a la vez existen. En esta zona se puede encontrar: la multiplicidad de objetos materiales producidos por el trabajo humano, la diversidad de los sujetos-agentes, de las personas como producciones sociales y culturales; las relaciones que estos sujetos establecen con los otros modos de existir de la naturaleza; con los entes de lo real que no existe; con los otros sujetos-agentes (relaciones sociales); con las estructuras sociales e instituciones. Del mismo modo, estas realidades constituyen mundos, en tanto que producciones humanas.

3.- *Lo existente que no es real*: en esta región se encuentran aquellas realidades que son todavía desconocidas para el modo de ser humano y que, nunca van a ser conocidas, dada la condición de finitud de lo humano.

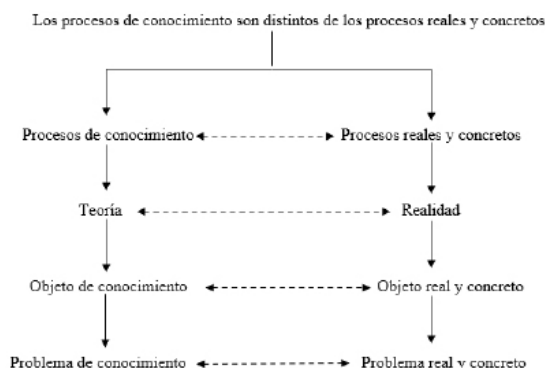
De todas estas realidades algo se sabe, pero si se quiere conocerlas es necesario ubicarse en las realidades formales, es decir, en el mundo de las ideas, conceptos y teorías con las cuales se puede pensar

lo real. De esta manera se puede conocer “objetos” reales que no existen (los mundos y los modos de ser generados en los campos de lo sagrado, mítico, mágico, fantástico, virtual, psíquico y formal); así como realidades existentes (los objetos materiales producidos humanamente, los modos de ser humanos mismos y el conjunto de sus relaciones y, las estructuras e instituciones sociales).

Tesis 2:

Los procesos de conocimiento son distintos de los procesos reales y concretos. Uno es el proceso de pensar “algo” y otro es ese “algo” mismo como tal. Una cosa es el pensamiento y otra la realidad misma. Esto permite distinguir, al mismo tiempo, los objetos de conocimiento que son, estrictamente hablando, conceptos, de los objetos reales y concretos. La relación entre objetos de conocimiento y objetos reales y concretos es una relación de conocimiento. No obstante, es común, en algunos campos del conocimiento que no haya relación alguna con objetos reales y concretos. Por lo tanto, no siempre hay una realidad concreta que pueda ser pensada desde un concepto. Así mismo, es importante, distinguir los problemas de conocimiento, que son estrictamente conceptuales, de los problemas reales y concretos.

En síntesis, estas distinciones y sus relaciones, se visualizan en el siguiente esquema:



Tesis 3:

El ser tiene primacía sobre su conocimiento. Asimismo, la práctica tiene primacía sobre el pensamiento. Basta que algo sea para que pueda ser conocido. Si todo conocimiento es conocimiento de “algo”, entonces este “algo” tiene que ser, no necesariamente existir, para que sea conocido. Esta primacía no implica, de ninguna manera, una jerarquía, sólo indica la distinción entre *ser* y pensamiento: Althusser indica esta distinción y relación en los siguientes términos: “Gracias a la práctica (cuya forma más elaborada es la práctica científica) se puede conocer lo que es: primacía de la práctica sobre la teoría. Pero en la práctica sólo se conoce lo que es: primacía del ser sobre el pensamiento” (Althusser, 1974, p. 40)

Tesis 4:

Se puede determinar diferentes modos de conocimiento, distintos modos de apropiarse de lo real en el pensamiento: religión, mito, magia, fantasía, arte y ciencia. La distinción no implica, de suyo, jerarquía. Ningún modo de conocimiento es superior a los otros, solamente son distintos. La(s) ciencia(s), de esta manera, no es superior a las otras formas de conocer.

1.3.2 La(s) ciencia(s)

La práctica científica, como toda práctica social, es un proceso productivo que, al decir de Althusser,

...al comienzo, pone a trabajar una materia prima dada, una fuerza de trabajo definida e instrumentos de producción existentes. En ese proceso, la fuerza de trabajo (los conocimientos, la inteligencia del investigador) pone a funcionar los instrumentos de producción (teoría, dispositivo material de la experimentación, etc.) sobre la materia prima dada (el objeto sobre el cual experimenta) para producir conocimientos definidos. (Althusser, 2015, p. 123)

En tanto que práctica social, una ciencia, en primer lugar, es un modo de conocimiento, ni más ni menos que las otras. En segundo lugar, es un proceso mediato, altamente complejo, social, histórico y cultural de producción de conocimientos que se caracteriza por dos particularidades:

a) Una ciencia produce el concepto de su objeto, es decir, que el objeto de una ciencia es un concepto, un objeto de conocimiento, no un hecho, fenómeno, acontecimiento o cosa. Ninguna ciencia tiene relación directa con objetos reales y concretos. Concepción que supone una demarcación con respecto a la idea de ciencia que tienen tanto el empirismo como el positivismo. Al respecto Althusser plantea que:

...No se trata de un contacto puro, descrito por el empirismo, entre el sujeto cognoscente y el objeto por conocer, tampoco se trata de lo concreto puro sino de todo un mundo de abstracciones. Sin duda, lo concreto se da en las percepciones sensibles, pero lo que estas señalan es menos *lo que es* (su esencia) que el simple hecho de su existencia... (Althusser, 2015, p. 124)

b) una ciencia produce verdades que no son ni absolutas ni relativas sino limitadas. Es decir, verdades adscritas al ámbito teórico particular de cada campo científico y producidas en contextos históricos determinados. Verdades que suponen una adecuación de las teorías científicas con sus objetos de conocimiento singulares. Aunque parezca una pretensión, las verdades se producen en el campo específico de la ciencia y no en otro.

La práctica teórica de producción científica se la concibe como un proceso sin sujeto ni fin, una práctica descentrada, sin centro y sin teleología, que pone énfasis más bien en el carácter situacional y relacional, en la complejidad de las coyunturas y de las prácticas sociales que configuran y determinan la práctica científica. Althusser, desde su posición crítica sobre el sujeto indica:

Desde el punto de vista del proceso de la práctica científica hay poco que decir del *investigador*. Porque, salvo tal o cual aptitud particular que en algunos casos puede desempeñar una parte decisiva, el investigador está enteramente definido por el estado de la ciencia existente en la que trabaja. En efecto, no puede inventar ninguna teoría si no lo hace sobre la base de las teorías existentes, no puede descubrir ningún problema si no es sobre la base de los resultados adquiridos, no puede perfeccionar ningún dispositivo experimental si no trabaja sobre la base de los medios disponibles, en teoría y en técnica... Es un agente

de un proceso que lo supera, no es el sujeto, el origen, el creador. El proceso de la práctica, esto es, de la producción científica, es así “un proceso sin sujeto”, lo cual, no quiere decir que pueda prescindir de la fuerza de trabajo y, por tanto, de la inteligencia, de las dotes... del investigador, sino que este está sometido a las leyes objetivas que determinan también la naturaleza y el rol del agente, del investigador científico. (Althusser, 2015, p. 126)

Ahora bien, una ciencia, cualquiera que esta sea, tiene una estructura básica compuesta por: objeto, teoría y método. Los elementos de esta estructura, por un lado, están interrelacionados, es decir, no es posible una ciencia si uno de ellos falta; y por otro, los elementos de la estructura son irreductibles en la medida en que el objeto de una ciencia no puede ser pensado con la teoría o con el método de otra.

- Objeto:

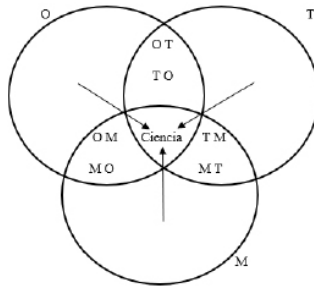
El objeto de una ciencia es aquello sobre lo cual versa una ciencia, aquello de lo que trata una ciencia. Es un objeto de conocimiento, es decir, un concepto.

- Teoría:

La teoría de una ciencia es el dispositivo de conceptos de base abierto a la infinitud del objeto.

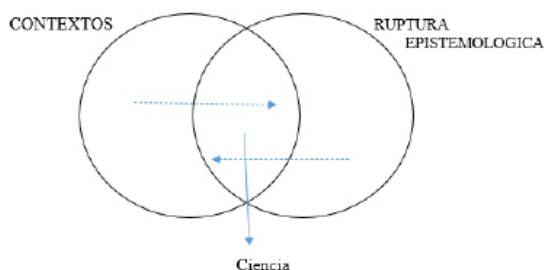
- Método:

El método es el modo en que la teoría trata al objeto. El modo en que unos conceptos se relacionan con otros conceptos para dar cuenta del objeto. De ahí que, el método de exposición sea el rigurosamente científico, distinto del método de investigación conocido también como la metodología.



El objeto de una ciencia es teórico y la teoría permite pensar el objeto; toda ciencia produce una teórica del método y el método, en tanto orden expositivo, da cuenta del objeto; el método de una ciencia se constituye en objeto de reflexión y el método permite tratar el objeto. De ahí que, el proceso de producción científica se produce por entero en el campo del pensamiento.

No siempre ha existido ciencia. Para que una ciencia se constituya es preciso que se produzca un encuentro aleatorio entre: determinados contextos y situaciones históricas específicas por un lado y, por otro, procesos de ruptura epistemológica. Una ciencia no es el producto de un sujeto aislado, de un genio solitario.



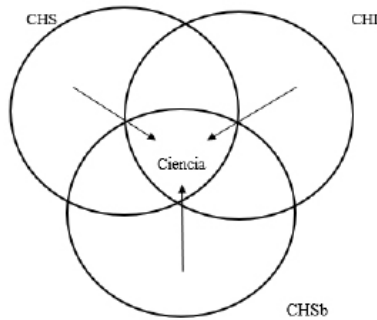
En la constitución de una ciencia se encuentra una composición compleja, tensa, desigual y contradictoria de tres tipos de contextos:

Contexto histórico social (CHS) que se refiere a las condiciones sociales materiales, de carácter económico, político y cultural, para la producción científica en la que, algunos grupos sectores o clases sociales tengan garantizadas las condiciones de vida y algunos sujetos-agentes dispongan de tiempo libre y de capacidad de ejercicio de la libertad.

Contexto histórico intelectual (CHI) que da cuenta de la diversidad de producción de ideas, conceptos, teorías, de pensamiento, sobre todo, desacralizado. Sólo en sociedades en las que las ideas pueden expresarse de manera democrática es posible el desarrollo científico.

Contexto histórico subjetivo (CHSb) que trata de la constitución de los sujetos-agentes, de sus búsquedas relacionadas con la

falta y su deseo, ya que, no todos los individuos que comparten los mismos contextos sociales e intelectuales producen ciencia.



En el marco de estos contextos, además, para que una ciencia se desarrolle, es indispensable la concurrencia aleatoria del proceso de ruptura epistemológica. Proceso que implica un cambio radical de “mirada”, un modo de pensar radicalmente distinto, un proceso de descentramiento que implica la producción de nuevos principios, de un nuevo objeto, de una nueva teoría y de un nuevo método. Esto nuevo no es espontáneo, no sale de la nada sino de otras teorías, de otras miradas, las miradas ideológicas pre-científicas: una ciencia nace por ruptura con respecto a la religión, al mito, a la magia, a la fantasía, al arte, a la técnica. No obstante, esta ruptura es tendencial ya que, quien produce ciencia es un sujeto, y como tal, está sujeto a la ideología. La ideología por lo tanto siempre está presente, atravesando la ciencia. Pero la ciencia no es ideología. Así:

La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica teórica ideológica de su prehistoria; esta distinción toma la forma de una discontinuidad “cualitativa” teórica e histórica, que podemos denominar con el término de “ruptura epistemológica”... que funda una ciencia desprendiéndola de la ideología de su pasado y revelando ese pasado como ideológico (Althusser, 1981, p. 137)

Néstor Braunstein, en su reflexión sobre “¿Cómo se constituye una ciencia?”, señala, a propósito de la astronomía, la distinción entre una teoría ideológica enmarcada en las representaciones imaginarias de los saberes cotidianos y una teoría científica:

La doctrina geocéntrica de Ptolomeo parecía ser del todo indiscutible. Pero (...) la astronomía del Ptolomeo no era una ciencia, era una descripción de las apariencias. Era el discurso ideológico (pre científico) que daba cuenta de los movimientos aparentes de los astros en el firmamento. Era la repetición de lo que “todos saben” en la medida en que “todos” *reconocen* allí su vivencia de cada día o, lo que es lo mismo, en la medida en que “todos” *desconocen* la existencia de una estructura invisible, la del sistema solar, que permite explicar cómo se *producen* las apariencias que los presuntos científicos reproducen en sus libros (Braunstein, 1990, pp. 8-9)

La distinción entre ciencia e ideología, esta última concebida como parte de las materias primas necesarias para la producción científica (las materias primas pre científicas), es necesaria toda vez que la ciencia permite comprender y explicar la ideología a la vez que se problematiza sobre ella. De alguna manera, la irrupción de la ciencia en un momento histórico supone una ruptura crítica con respecto de las representaciones imaginarias de las relaciones que tienen los sujetos-agentes con sus condiciones de vida. Así, continúa indicando Braunstein:

La ideología es el saber precientífico, es el conocimiento del movimiento aparente, es el reconocimiento de los modos de aparición de las cosas y es el desconocimiento de la estructura que produce la apariencia. Por tanto, es el *imprescindible* paso previo a la construcción de una teoría científica. Entre el saber ideológico y el conocimiento científico hay un claro corte (ruptura epistemológica) pero también hay una relación insoluble que los liga y los implica recíprocamente. Un término necesita del otro y sin embargo, entre ellos, no hay armonía sino lucha (Braunstein, 1990, p. 11).

Si bien es necesaria la distinción entre ciencia e ideología, la ruptura es siempre tendencial ya que, el sujeto-agente que produce ciencia está constituido en y por la ideología, está sujeto a las estructuras y prácticas ideológicas, pero también a las económicas y políticas. Toda su producción teórico-científica está atravesada por la ideología que se expresa, de modo inconsciente, a lo largo de la producción científica.

De esta manera, por procesos de ruptura epistemológica y en contextos históricos específicos, se han producido cuatro grandes continentes o campos científicos cada uno de ellos con su propio objeto, su propia teoría y su propio método: el continente matemáticas (Siglo IV-V a. C en Grecia); el continente física (siglo XVII); la continente historia (Siglo XIX); y, el continente psicoanálisis (XX). Al respecto Althusser señala:

Dije alguna vez que la fundación de una ciencia nueva «abría un nuevo continente al conocimiento científico» y daba como ejemplo el continente matemático abierto entre los griegos por un personaje tal vez mítico conocido con el nombre de Tales; el continente físico abierto por Galileo; el continente histórico abierto por Marx; el continente inconsciente abierto por Freud. (Althusser, 2017, p. 53).

La metáfora del “continente” ayuda a identificar la posibilidad de regiones teóricas que tratan aspectos específicos del objeto de una ciencia:

En el interior de estos continentes constituidos vemos aparecer el esbozo de regiones absolutamente autónomas o bien, en el exterior de esos mismos continentes, vemos surgir...nuevas tierras...que otros sabios desbrozan y descifran y que, poco a poco, extienden su espacio y terminan por vincularse muy estrechamente con los...continentes existentes. (Althusser, 2017, p. 54).

2. El psicoanálisis como campo o continente científico

Desde la particular posición filosófica y epistemológica que se asume, se puede defender la cientificidad del psicoanálisis ya que se enmarca en los elementos señalados como requisitos para que una teoría sea considerada una ciencia. "...una ciencia no lo es más que si puede por pleno derecho, aspirar a la propiedad de un objeto *propio* —que sea suyo y sólo suyo" (Althusser, 1996, p. 33).

Freud en su breve exposición acerca del psicoanálisis, preparada para la Enciclopedia Británica, señala el carácter científico de su aporte. Para él, el "Psicoanálisis...designa...la ciencia de los procesos anímicos inconscientes, que con todo acierto es denominada también «psicología de lo profundo»" (Freud, 1992, p. 252). Más adelante indica que "El valor del psicoanálisis como ciencia de lo inconsciente supera en mucho a su valor terapéutico." (Freud, 1992, p. 253). No obstante, el predominio del fisicalismo y del positivismo imperante en la Viena de Freud, inciden en su tentativa de pensar al psicoanálisis como ciencia natural, es decir, como parte de continente física. Desmarcarse de esta posición y ubicarse en la perspectiva del materialismo aleatorio posibilita defender la cientificidad del aporte freudiano como campo específico.

2.1 Estructura del psicoanálisis como ciencia

El psicoanálisis, desde el punto de vista epistemológico del materialismo aleatorio, cumple con los criterios de cientificidad al configurar una estructura teórica singular, propia e irreductible, una composición de objeto, teoría y método. Señala Althusser al respecto:

Si el psicoanálisis es, pues, una ciencia, ya que es la ciencia de un objeto propio, es también una ciencia conforme a la estructura de toda ciencia: con una *teoría* y una técnica (método) que permiten el conocimiento y la transformación de su objeto en una *práctica* específica. Como cualquier ciencia auténtica constituida, la práctica no es el absoluto de la ciencia, sino un momento teóricamente subordinado; el momento en el que la teoría ha llegado a ser método (técnica) entra en contacto teórico (conocimiento) o práctico (cura) con su objeto propio (el inconsciente). (Althusser, 1996, p. 30)

Objeto:

El objeto de conocimiento que produce Freud es el inconsciente. El inconsciente es un concepto que posibilita pensar el proceso de constitución de un individuo en sujeto-sujetado, sujeto constituido por el proceso de relaciones con el otro, proceso en el que se desarrolla los mecanismos de reconocimiento – desconocimiento. Asimismo, posibilita la comprensión del devenir humano y su inserción crítica en la cultura, en la ley y orden de la cultura, en el orden simbólico, que aseguran y asignan los roles, lugares y funciones impuestas por el lenguaje, por las estructuras y relaciones de parentesco y sociales: “Uno de los efectos del volverse-humano del pequeño ser biológico originado en el parto humano: he aquí, en su lugar, el objeto del psicoanálisis que lleva el nombre del *inconsciente*.” (Althusser 1996, p. 36).

Constituido este objeto por un complejo trabajo teórico, posibilita comprender la aventura de la constitución de los individuos en sujetos sujetados tanto a las estructuras y prácticas sociales como a las estructuras y prácticas inconscientes, sujetos en tanto que...

...testigos y muy a menudo víctimas de esta victoria, llevando en lo más sordo, es decir en lo más agudo de ellos mismos, las heridas, imperfecciones y cansancios de este combate por la vida o la muerte humanas... El psicoanálisis, en sus únicos sobrevivientes se ocupa...de la única guerra sin memorias ni memoriales, que la humanidad finge no haber jamás librado, la que siempre piensa haber ganado por adelantado, simplemente porque existe sólo por haberla sobrevivido, por vivir y crearse como cultura en la cultura humana: guerra que, a cada instante se libra en cada uno de sus retoños, que proyectados, torcidos, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deber recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, los hace niños humanos, *sujetos*. (Althusser, 1996, pp. 36-37)

Teoría:

Freud produce un dispositivo de conceptos que le permitirán pensar el objeto, el inconsciente: sueño, deseo, acto fallido, sexualidad,

síntoma, culpa, angustia, castración, consciente, subconsciente, inconsciente, aparato psíquico (yo, ello, superyó), pulsión, pulsión de vida, pulsión de muerte, principio de realidad, principio del placer, neurosis, histeria, perversión, complejo de Edipo, etc.

Método:

El método en tanto que relación de la teoría con el objeto, el modo en que opera la teoría sobre el objeto para producir conocimientos, en el caso del psicoanálisis, es analítico. Permite comprender el inconsciente y sus formaciones (sueños, actos fallidos, fantasías, delirios, síntomas).

El método de exposición se nutre de los datos o materias primas que aporta el método de investigación que provee de las evidencias de las distintas formaciones del inconsciente y de los datos de la terapéutica que pone énfasis en la resistencia, la transferencia y el deseo. Datos que son recogidos a la luz de la teoría y se componen e insertan en la exposición teórica, es decir, en el método propiamente dicho. Boris Pasternac, al cuestionarse sobre la especificidad del método del psicoanálisis plantea que,

En él debemos distinguir lo que ocurre teóricamente en el proceso de la ruptura epistemológica y lo que corresponde a elaboraciones posteriores a ella. Como resultado del proceso de producción de la problemática científica la materia prima de la experiencia es objeto de un trabajo que, importando recursos de ciencias ya consolidadas, elaborando modelos tentativos, aplicando los procedimientos lógicos, etc., da como efecto los objetos formales abstractos específicos del psicoanálisis, en particular, la teoría del aparato psíquico [...] Y esta disponibilidad de recursos teóricos que permiten reconocer, individualizar sus objetos de conocimiento, es solidaria de una serie de recursos técnicos, fundados en esa misma teoría, que constituyen los dispositivos metodológicos utilizables en la tarea técnica de la llamada cura analítica. (Braunstein, 1990, p. 218).

2.2 Constitución del Psicoanálisis

El psicoanálisis se constituye como ciencia en Europa, a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, por el encuentro aleatorio entre los contextos históricos y los procesos de ruptura epistemológica que generan una singularidad propicia para la producción de este campo científico.

Los contextos:

El contexto histórico social de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX se caracteriza por algunas situaciones, entre las más relevantes se pueden destacar la siguientes: la profundización de las crisis del capitalismo que condujo a la humanidad a la primera guerra mundial por el control del flujo de las mercancía y de los mercados y, a finales de los años 30 e inicios de los 40, a la segunda guerra mundial; la consolidación del Estado capitalista, el reparto del mundo entre las grandes potencias vencedoras de la primera guerra mundial, el control geopolítico del mundo y la consecuente división internacional del trabajo; el desarrollo y consolidación del Estado capitalista en el centro y en la periferia como garante de la acumulación de capital; y, por otro lado, el desarrollo de las luchas sociales, especialmente de la clase obrera, y de la revoluciones en Europa que, desde mediados del siglo XIX fueron profundizándose hasta confluir en 1917 en la revolución rusa por el cúmulo de contradicciones en esta formación social.

El contexto histórico intelectual en el que está inserto Freud, se caracteriza por algunos ámbitos: el desarrollo de la ciencia física, tanto de la mecánica clásica, de la relatividad y cuántica y, con ello, el predominio de la física como modelo de científicidad que confluyen en la constitución de la ideología fisicalista que piensa la sociedad y el cuerpo como mecanismos y, con el desarrollo de la biología, da paso a un tipo de biologismo social: la sociedad y el cuerpo como organismos; la constitución del positivismo como tendencia predominante en el mundo intelectual; el desarrollo de la medicina, de fisiología y de la neurología; el desarrollo de la psicología y de la psiquiatría; el liberalismo; la religión católica; la reforma protestante; el desarrollo de la filosofía en Viena: Nietzsche-

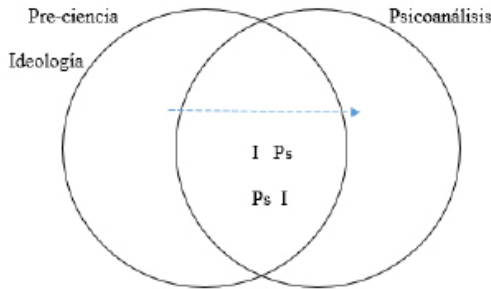
che, Schopenhauer, el círculo de Viena; el desarrollo del Arte y de los estudios de la tragedia en Viena; el desarrollo del pensamiento crítico marxista y el socialismo; el pensamiento anarquista, entre otros; pero también, la profundización del antisemitismo, con la consecuente segregación, exclusión y discriminación, especialmente de las y los intelectuales de ascendencia judía. Freud se refiere a esta situación específica en sus reflexiones autobiográficas, en los siguientes términos:

La universidad, a la que ingresé en 1873, me deparó al comienzo algunos sensibles desengaños. Sobre todo me dolió la insinuación de que debería sentirme inferior y extranjero por ser judío. Desautoricé lo primero con total decisión. Nunca he concebido que debería avergonzarme por mi linaje, o como se empezaba a decir, por mi raza; y renuncié, sin lamentarlo mucho a la nacionalidad que se me rehusaba... Ahora bien, esas primeras impresiones que recibí en la universidad tuvieron una consecuencia importante para mi tarea posterior, y fue la de familiarizarme desde temprano con el destino de encontrarme en la oposición y ser proscrito por la «compacta mayoría». Así se preparaba en mí cierta independencia de juicio. (Freud, 2001, p. 9).

En el contexto histórico subjetivo, dado que no todos los individuos que comparten los mismos contextos sociales e intelectuales producen ciencia ya que incide la subjetividad, es decir, el deseo y la búsqueda. La dinámica familiar, la relación con la muerte, el encuentro con los otros, especialmente compañeros de universitarios, y el deseo inconsciente posibilitan procesos de búsqueda singulares, específicos, ligados a la de vida psíquica, a las producciones, conflictos, tensiones y contradicciones implicados en las distintas formaciones que implica la psique humana. Silvia Tubert destaca uno de los sucesos que marcan la vida psíquica de Freud, la muerte del padre: "... Freud comienza entonces a padecer una crisis de angustia y trastornos psicósomáticos, que lo conducen a iniciar su autoanálisis, convirtiéndose, en cierto modo, en el más importante de sus pacientes y en el único ser humano, hasta la fecha, que llevó una tarea semejante" (Tubert, 2000, p. 32).

La ruptura epistemológica:

El psicoanálisis para constituirse en una ciencia no sólo basta los contextos sino además un proceso de ruptura epistemológica que lo desmarca de las producciones intelectuales vigentes, de carácter ideológico, pre-científicas, y constituye una nueva problemática, una revolución teórica, para comprender de manera clara y distinta la vida psíquica.



El proceso de ruptura que emprende Freud se produce en dos ámbitos:

a) Una ruptura con las producciones centradas relacionadas con los fenómenos psíquicos que predominan en el ambiente intelectual en el que se encuentra Freud. Freud rompe con:

- La medicina: centrada en la dualidad enfermedad - salud
- La psiquiatría: centrada en el cerebro
- Las ciencias humanas: centradas y dominadas por la ilusión empirista – positivista que las reduce a técnicas de aprendizaje, condicionamiento y adaptación a las condiciones existentes. No obstante, el predominio del positivismo, tendencialmente, impregna la producción teórica de Freud. Octave Manonni señala que:

Freud tiene confianza (sin preguntarse mucho por su validez) en los postulados de las ciencias sociales de su época y los adopta como punto de partida. Por ejemplo, admitió sin crítica que el parentesco consanguíneo, por ser “biológico”, es más natural que las otras formas de parentesco, por lo que debió preceder cronológicamente a las institu-

ciones totémicas. Tampoco discutió la idea que concebía a los salvajes contemporáneos que estudian los etnógrafos como el equivalente del hombre prehistórico y de los niños, confundidos en un mismo *primitivismo*. Pero en el momento que llega a su propio campo, cuando muestra las relaciones posibles entre las costumbres arcaicas y ciertos rasgos de las neurosis obsesivas, no sigue a nadie y es aquí donde encontramos lo más sólido de su aporte. (Manonni, 1997, p. 116)

- Las psicologías de la conciencia: centradas en la conducta – comportamiento, en la primacía de yo o del sujeto que supone que la conciencia es el centro de la vida psíquica.
- Las filosofías de la conciencia, que colocan el cogito como centro.
- Las mistificaciones de los sueños: que relacionan los sueños con la predestinación o los ubican como resultados de desajustes cerebrales.
- Las mistificaciones de la sexualidad: que ligan la sexualidad al mal, a la moral, que reducen la sexualidad a genitalidad o que suponen la sexualidad como manifestación de la pubertad.

En sus análisis acerca de la constitución de una ciencia y, en referencia específica al trabajo teórico de Freud que produce el campo psicoanalítico en un proceso de ruptura epistemológica con la psicología de su época, Néstor Braunstein señala que:

Tomando puntos de partida totalmente diferentes, a partir de 1893, Freud abrió el camino de una nueva disciplina científica: psicoanálisis. El cuerpo de conceptos interrelacionados que él produjo es muy amplio, complejo y polémico... él también partió de evidencias: la existencia de ideas y representaciones conscientes en todas las personas y la existencia de trastornos en el modo de aparición, en el contenido y en el curso de esas ideas que se manifestaban en ciertos sujetos a los que se daba en llamar “neuróticos” o “enfermos mentales”. Los estudiosos de la época observaban, describían, clasificaban e imponían nombres a esos procesos. Otros estudiosos se dedicaban a una presunta “ciencia” que tomaba por objeto a la conciencia de los individuos... eran llamados...psicólogos. Pero cuando Freud... quiso explicar las

neurosis tropezó con un serio obstáculo: no podía hacerlo a partir de la psicología de la conciencia, construida sobre la base de las sensaciones y de los pensamientos que tenía la gente. Por el contrario, se vio llevado a elaborar una teoría que daba cuenta de los síntomas de sus pacientes a partir de una estructura no aparente, con sectores diferenciados, desconocida tanto para sus pacientes como para él y a la que dio el nombre de *inconsciente*. El concepto de inconsciente, estructura invisible y sólo reconocible por sus efectos, permitió a Sigmund Freud aclarar el significado de un fenómeno hasta entonces incomprensible: el sueño... En este derrotero teórico debió y pudo penetrar en el proceso de constitución del sujeto psíquico... Así rompió lanzas con todas las evidencias imperantes en la psicología de la conciencia y produjo una teoría del proceso de constitución de sujetos... (Braunstein, 1990, pp. 16-17).

El psicoanálisis, como los otros continentes científicos, en su producción y constitución, se juega un proceso de descentramiento, de un pensar sin centro, sin lugares privilegiados y sin jerarquías. Al respecto, Althusser señala que,

Freud comparó a veces la repercusión crítica de su descubrimiento con los trastornos de la revolución de Copérnico. Desde Copérnico, sabemos que la Tierra no es el “centro” del universo. Desde Marx, sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político o filosófico, no es el “centro” de la historia; sabemos también... que la historia no tiene “centro” sino que posee una estructura que no tiene “centro” necesario más que en el desconocimiento ideológico. Freud nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado en el “yo”, la “conciencia”, o la “existencia” ...; que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene “centro” más que en el desconocimiento imaginario del “yo”, es decir en las formaciones ideológicas en las que se “reconoce”. (Althusser, 1996, p. 47).

b) una ruptura con sus propias producciones teóricas ligadas tanto con la teoría de la seducción como con la técnica de la hipnosis.

Freud realiza, una ruptura con sus producciones teóricas desarrolladas a finales del siglo XIX, especialmente con la teoría de la

seducción en el marco de los estudios sobre la histeria. Boris Paster-nac, en su reflexión sobre el método del psicoanálisis, recalca que:

Entre 1893 y 1897 Freud sistematiza un hecho clínico que encuentra reiteradamente en sus pacientes: el relato de haber sido objeto de un acto perverso por parte de un adulto (con frecuencia el padre del pa-ciente), ocasión en que el sujeto vivió «asustado» la agresión sexual (o formas intermedias que no llegaron a un atentado sexual manifiesto). Freud generaliza sus repetidos hallazgos y formula la teoría de un de-sarrollo en dos tiempos. En el primero, el niño, al no comprender la exacta naturaleza de episodio y no estar desarrollado orgánicamen-te para responder a la excitación, se limita a vivir el acontecimiento sin ninguna tonalidad emocional particular. El susto se produce, en cambio, en un segundo tiempo cuando, por rasgos asociativos a veces secundarios, un nuevo acontecimiento evoca el recuerdo del prime-ro. Este evento (posterior a la pubertad) desencadena la emoción que correspondía al episodio sexual [...] pero el recuerdo en sí no apare-ce, pues ha sufrido un proceso de represión inconsciente. Ahora bien, Freud comienza a acumular observaciones y razonamientos que ponen en tela de juicio el mismo edificio teórico que acaba de construir. Le inquieta sobre todo que estas formulaciones y esos hallazgos no per-mitieran llevar a buena conclusión los análisis, así como la inesperada frecuencia de la histeria que obligaría a suponer una generalización -poco probable, dice Freud- de actos perversos paternos contra los niños propios. Se dispone entonces a dejar de lado la teoría que tan laboriosamente había construido. (Braunstein, 1990, p. 208)

Freud también realizó una ruptura con respecto a la hipnosis. La técnica terapéutica regularmente utilizada en el tratamiento de pacientes a finales del siglo XIX era la sugestión hipnótica que, por un lado, generaba resultados muy limitados y, por otro, no se lograba una hipnosis lo suficientemente profunda y no todas las personas podían ser hipnotizadas. Además, la técnica establecía un modo de relación jerárquico, autoritario entre terapeuta y paciente. Azouri, al respecto plantea que,

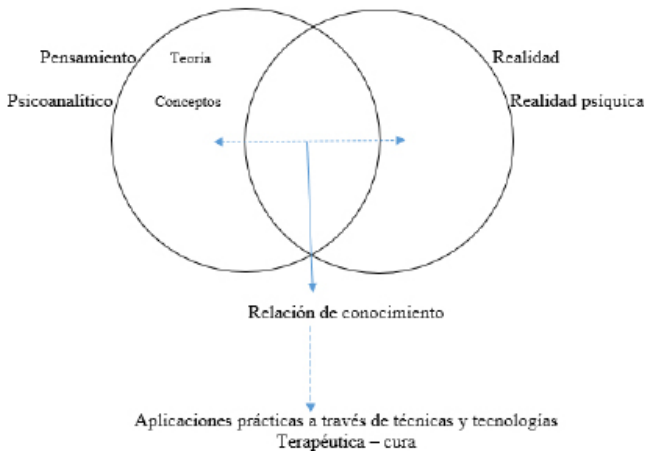
El terapeuta que recurre a la hipnosis o a la sugestión retoma el lugar, la posición del maestro que sabe y que dispone de su sabiduría. Él se

comporta como un maestro que se sitúa en el lugar de su paciente, quien por su parte no lo sabe. El efecto inmediato de este discurso es el de reconfortar al paciente dentro de sus propias resistencias...” (Azouri, 1998, pp. 16-17).

2.3 Psicoanálisis y realidad psíquica

La distinción entre pensamiento y realidad es fundamental para precisar la relación entre la teoría psicoanalítica y la realidad psíquica.

La teoría provee de conceptos para comprender la complejidad de los fenómenos que se suscitan en lo que se denomina la realidad psíquica. Esta relación es de conocimiento: unos conceptos se relacionan con otros conceptos en un determinado orden discursivo para conocer aspectos de la realidad. Los conceptos no se aplican a la realidad, lo que se aplica son las técnicas y tecnologías, en el caso del psicoanálisis, la terapéutica con sus procesos, dispositivos y técnicas que posibiliten la cura.



De esta manera, el mismo Freud señala el papel de la terapéutica psicoanalítica en los siguientes términos:

El psicoanálisis gana cada vez más partidarios como procedimiento terapéutico porque consigue en favor de los enfermos más que cualquier otro método de tratamiento. Su campo de aplicación son las neurosis leves —histeria, fobias y estados obsesivos—; además, deformaciones del carácter, inhibiciones y anormalidades sexuales, donde obtiene considerables mejorías y hasta recuperaciones. Su influjo sobre la *dementia praecox* y la paranoia es dudoso; en circunstancias favorables puede dominar también depresiones graves... Por cierto, el psicoanálisis no es una cómoda panacea para el sufrimiento psíquico... al contrario, sólo su aplicación permitió esclarecer las dificultades y los límites con los que tropieza la terapia en esas afecciones... El influjo terapéutico del psicoanálisis descansa en la sustitución de actos anímicos inconscientes por otros conscientes, y no tiene más alcance que el que ello implica. Esa sustitución se promueve venciendo resistencias internas en la vida anímica... (Freud, 1992, pp. 252-253)

Referencias bibliográficas

- Allendesalazar, M. (1998). *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. Alianza.
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica* (2.ª ed.). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1981). *La revolución teórica de Marx* (19.ª ed.). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Arena.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Paidós.
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Akal.
- Azouri, C. (1998). *El psicoanálisis* (5.ª ed.). Acento.
- Braunstein, N., Pasternac, M., Benedito, G., & Saal, F. (1990). *Psicología: Ideología y ciencia* (15.ª ed.). Siglo XXI.
- Cassirer, E. (1993). *El problema del conocimiento II* (4.ª reimp.). Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1992). *Obras completas* (Vol. 20, 3.ª reimp.). Amorrortu.
- Mannoni, O. (1997). *Freud: El descubrimiento del inconsciente* (7.ª ed.). Nueva Visión.
- Serra, M. (2021). *El psicoanálisis en singular*. Ned.
- Tubert, S. (2000). *Sigmund Freud*. Edaf.

CAPÍTULO 7

EL PSICOANÁLISIS COMO TEORÍA CRÍTICA Y LA NECESIDAD DE SU INCORPORACIÓN A LA FORMACIÓN DE LOS ESTUDIANTES DE CIENCIAS SOCIALES

Jorge Luis Acanda González¹

RESUMEN

El texto argumenta a favor de la consideración del psicoanálisis como una teoría social crítica, y en tal virtud, en una herramienta cognoscitiva necesaria de estudio en el campo de las ciencias sociales. Explica en primera instancia, qué se puede entender por ciencia social crítica, para luego desplegar la tesis acerca de que el psicoanálisis por su naturaleza teórica y práctica podría insertarse en tal

1 Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Central del Ecuador.

campo de análisis, para finalmente, indicar las razones por las cuales las Ciencias Sociales no deberían prescindir del auxilio y apoyo del psicoanálisis para construir una comprensión compleja y no positivista de la realidad social e histórica.

Palabras clave: Freud, psicoanálisis, teoría crítica, ciencia social crítica.

ABSTRACT

The text argues for considering psychoanalysis as a critical social theory, and as such, a necessary cognitive tool for study in the field of social sciences. It first explains what can be understood by critical social science, then develops the thesis that psychoanalysis, due to its theoretical and practical nature, could be inserted in that field of analysis, and finally indicates the reasons why the social sciences should not dispense with the aid and support of psychoanalysis to construct a complex and non-positivist understanding of social and historical reality.

Keywords: Freud, psychoanalysis, critical theory, critical social science.

I. Introducción

El auge de la ultraderecha en los últimos años ha tenido, entre otros, el efecto de llamar de nuevo la atención de la teoría social sobre el tema de los afectos, de la subjetividad, de la importancia de los procesos psicológicos en la vida social. Como ya ocurrió con el ascenso del fascismo en los años 20 y 30 del siglo pasado, la visión de grandes grupos humanos apoyando y votando a favor de movimientos y figuras políticas cuyos programas objetivamente afectan en sus intereses ha resaltado la importancia que tienen las emociones, las fobias, los fantasmas existentes en el inconsciente colectivo, las necesidades afectivas socialmente reprimidas, en el condicionamiento de la actividad humana. Desde el momento que la ultraderecha ha fijado su blanco en las zonas más oscuras de la

subjetividad, en la afectividad, en lo anímico, la ciencia social crítica ha tenido que prestar renovada atención al tema de la subjetividad social, de cómo las estructuras psicológicas de los individuos modulan sus comportamientos políticos.

Resurge entonces un problema que ha interpelado a la ciencia social crítica más de una vez, precisamente el de evitar tanto el sociologismo como el psicologismo para poder construir una comprensión sistémica y totalizadora de los procesos sociales. Que permita entender el actual auge de la ultraderecha desde una perspectiva integral, sin reducirlo simplemente a un tema de políticas de comunicación.

La construcción de una ciencia social crítica no puede prescindir del Psicoanálisis, en tanto instrumento cognoscitivo imprescindible para comprender las mediaciones entre la dimensión objetiva - el estado de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las constelaciones de poder, etc. - y la subjetiva.

En consonancia con todo ello, dividiré este artículo en tres partes. Primero, explicitar qué debe entenderse por ciencia social crítica, para entonces, en segundo lugar, demostrar que el Psicoanálisis puede catalogarse plenamente como tal. Y, en tercer lugar, y como consecuencia necesaria de lo anterior, afirmar la necesidad de la incorporación del Psicoanálisis a la formación de los estudiantes de ciencias sociales, como una disciplina o asignatura con pleno reconocimiento.

II. Qué entender por “Ciencia Social Crítica”

En el lenguaje cotidiano, el término “crítica” tiene un sentido más bien negativo. Significa rechazar, negar, destacar las falencias de algo, sus errores. Pero en el lenguaje de la teoría social se trata de algo más profundo y complejo. Por ello, cuando hablamos aquí de “pensamiento crítico” o de “ciencia social crítica”, estamos haciendo referencia a un programa de construcción del conocimiento teórico, de interpretación y transformación de la realidad, además de las potencialidades y los condicionamientos de la actividad humana. Un programa que fue comenzado por Immanuel Kant a fines del

Siglo XVIII, y continuado por pensadores como G. Hegel, K. Marx, E. Bloch, K. Korsch, G. Lukács, A. Gramsci y los autores de la Escuela de Frankfurt, entre otros.

Fue con Immanuel Kant (1998) con quien el concepto de crítica acusó un giro y profundización en su interpretación. Entendió la crítica no como un tipo de pensamiento enfocado en establecer la coherencia entre un enunciado sobre un fenómeno y la lógica inmanente de este, sino como un proyecto encaminado a descubrir no sólo los límites de nuestro pensamiento, sino – lo que es más importante – lo que llamó las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento.² Con Kant surgió un nuevo proyecto epistemológico, enfocado hacia la construcción de un tipo de pensamiento radicalmente diferente, a la creación de una relación cognoscitiva con la realidad más radical y profunda.³ Para Kant, la crítica ya no debía limitarse a confrontar un objeto particular con una norma no extraída de criterios trascendentes sino de la inmanencia de la realidad, por más importante que esto hubiera sido para enfrentar el carácter oscurantista y retrogrado del *Ancien Régime*. Con Kant, el concepto de “crítica” adquirió un nuevo significado: análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Para decirlo en una forma más precisa: análisis de las estructuras objetivas, inherentes al sujeto, que condicionan sus formas de apropiación (tanto material como espiritual) de la realidad.

Con ello, Kant abrió paso a un momento importante en el desarrollo de la filosofía moderna. Sometió a una fuerte crítica la concepción cartesiana sobre un sujeto fundante plenamente consciente y dueño de sus actos y su producción espiritual. Comprendió que no se podía concebir la labor cognoscitiva planteando la eliminación de la subjetividad, pues la entendió como parte constituyente del sujeto. A diferencia del cartesianismo, no limitó la

2 Kant definió a la crítica como “una ciencia del mero examen de la razón, sus fuentes y sus límites” (Kant, 1998, pp. 15-16).

3 Para referencia y profundización del tema, puede revisarse: Martina Thom. *Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1980. Específicamente el capítulo 1.

subjetividad al conjunto de supersticiones e inclinaciones afectivas del individuo, sino que incluyó en ella el conjunto de estructuras, inherentes al ser humano, que condicionan su relación cognoscitiva con la realidad.

Esto marcó un punto de inflexión en la reflexión teórica sobre el ser humano y la realidad social. Si hasta entonces ella centraba su reflexión en los objetos o en la búsqueda de instrumentos para la apropiación cognoscitiva de los mismos, ahora debía dedicarse a descubrir esas estructuras condicionantes. El centro de la reflexión se desplazaba del objeto al sujeto. La ciencia sobre la sociedad, por ende, debía convertirse en crítica, es decir, centrarse en el estudio de las condiciones de posibilidad de la actividad gnoseológica del sujeto. La teoría social habría de ser concebida a partir de ahora como teoría crítica sobre el sujeto y la subjetividad.

III. El Psicoanálisis como “Ciencia Social Crítica”

Las ideas que Freud desarrolló transformaron radicalmente la percepción de la humanidad sobre sí misma en el siglo XX. La terminología freudiana ha penetrado en el habla cotidiana. Los conceptos acuñados por Freud han evolucionado hasta convertirse en un universo propio; su lenguaje ha moldeado decisivamente nuestra concepción de la subjetividad, a pesar de su destino incierto. El conocimiento psicoanalítico —en una versión fácilmente digerible e incomprensible— ha encontrado su camino en el pensamiento y el habla cotidianos: por ejemplo, cuando todo tipo de fenómenos que son desagradables o que uno no quiere reconocer se clasifican como “subconscientes”.

Mucha gente entiende el psicoanálisis simplemente como una orientación terapéutica de la que tiene una idea forjada sobre todo por obras cinematográficas, que lo mezclan con la indagación detectivesca; por ejemplo, las películas “El sofá rojo” o “Nerve” lo simplifican en demasía dejándolo irreconocible. Una serie de filmes, desde “Las tres caras de Eva” hasta “Análisis final” han difundido la versión medicalizada del psicoanálisis. Rechazado fuertemente en sus inicios por los centros de producción espiritual de la

burguesía (la academia, la iglesia) que vieron con espanto la diseción de las normas morales convencionales y del carácter opresivo de su cultura que la nueva teoría implicaba, el psicoanálisis encontró posteriormente acomodo dentro de la cultura de la dominación, al ser transformada en una ciencia auxiliar de la medicina, una rama del saber encaminada a proporcionar alivio a enfermos mentales. Ganó respetabilidad y aceptación profesionalizándose y medicalizándose. El psicoanalista es visto - y lamentablemente en muchos casos se ve el mismo - como un profesional que solamente cura un padecimiento. En la percepción social del psicoanalista, este es un especialista que gana mucho dinero, que acuesta a su cliente - que es entendido y se entiende a sí mismo como un paciente, un enfermo - en un diván y lo deja soliloquiar hasta que descubre, en el pasado de este, aquel trauma - siempre de carácter sexual - escondido en el inconsciente y que ha provocado la neurosis. Una vez en posesión del conocimiento de esa vivencia que provoca la alteración de las funciones psíquicas del paciente, la tarea del psicoanalista sería la de devolverle al paciente el recuerdo, y así curarlo.

En esta interpretación, el psicoanalista - al igual que cualquier otro especialista de la medicina - es el verdadero sujeto de la curación. Es quien realiza la actividad, dirige y controla todo el proceso. El paciente - y la propia palabra lo indica - es un enfermo que tiene que ser conducido, asumiendo el papel de objeto de la actividad terapéutica.

Si vamos a ser justos, esta imagen no la inventó Hollywood. Tan sólo la popularizó y la mejoró. La visión medicalizada del tratamiento de las afecciones psíquicas y mesiánicas del terapeuta, como ente onnisapiente y omnipotente, en cuyas manos ha de entregarse el paciente, es compartida por muchos psicoanalistas desde hace tiempo. Recordemos que Charcot, famoso psiquiatra francés del siglo XIX, del que el mismo Freud fuera alumno y admirador, y que iniciara el tratamiento médico de la histeria, era conocido en su época como “el Napoleón de la histeria”.

Significación gnoseológica del psicoanálisis

En su libro *Freud and Man's Soul*, el psicoanalista austríaco Bruno Bettelheim (1984), para caracterizar la teoría creada por Freud, se sintió obligado a especificar lo que el Psicoanálisis no es. El Psicoanálisis no se trata de hacer la vida fácil; no se trata de mejorar síntomas aislados; no se trata de adaptarse al status quo social o político existente; no es un sistema de construcciones o abstracciones intelectuales; no es prerrogativa exclusiva del médico ni de las disciplinas médicas y biológicas; no es una religión; no se trata de proporcionar un cuerpo de verdad esotérico o revelado; no es una forma positivista o pragmática de conocimiento cuyos resultados pudieran replicarse, predecirse o medirse estadísticamente.

Para poder entender la significación gnoseológica del psicoanálisis, es preciso relacionar el descubrimiento de la existencia del inconsciente con las características del período histórico en que tuvo lugar. El fenómeno que motivó el surgimiento del psicoanálisis lo constituyó la crisis del individuo burgués, crisis que encontró su representación en toda la cultura de la época, fijándose como “ideal cultural” incluso en la conciencia de sí de los sectores no burgueses⁴.

Mario Erdheim (1982) ha hecho un detallado estudio de la interrelación entre los resultados alcanzados en su trabajo científico por Sigmund Freud y las demandas espirituales del momento. Como rechazo al encuadramiento alienante del individuo en el orden de la racionalidad capitalista, tanto el arte como la filosofía expresaban la percepción de la importancia de la existencia de lo subjetivo, de lo irracional, de lo onírico. Tanto en la música de Wagner, como en la filosofía nietzscheana o en las corrientes literarias de fines del siglo XIX y principios del XX tomaba cuerpo esta “rebelión del sujeto”, esta resistencia a la cosificación y estandarización de lo individual (pp. 10-11).

4 Para profundizar en el tema, puede revisarse: Dahmer, Helmut (1986). “Psicoanálisis y materialismo histórico”. En: Henning Jensen (comp.). *Teoría crítica del sujeto*. Siglo XXI, p. 157.

El mismo autor señala que esta revuelta del sujeto se expresó también en el campo de la medicina (p.17). Apareció la exigencia, más o menos consciente, de que el enfermo fuera tratado clínicamente como “sujeto”, es decir, como una persona racional, capaz de entender las causas de su mal y el tratamiento del mismo, y no como un simple “objeto”. Esta exigencia se extendió también al campo del tratamiento de las “enfermedades mentales”⁵. Pero la psiquiatría (en tanto rama de la medicina encargada del tratamiento de estas enfermedades), prisionera de la concepción científico-natural de la enfermedad, no pudo afrontar adecuadamente el reto. Tal situación paradójica se advirtió en el modo en que encaró el fenómeno de la histeria. Si tradicionalmente se había entendido a la histeria como simulación, y al histérico como un mentiroso, ya por esos años se extendía la comprensión de la misma como una enfermedad, y se procedía a buscar sus causas. La inserción de la nueva visión del fenómeno dentro de los viejos esquemas de tratamiento de la enfermedad se puede apreciar fácilmente en el ejemplo de Charcot, destacado psiquiatra francés, que iniciara el estudio científico de la histeria y la utilización de la hipnosis (hasta entonces considerada por los médicos como simple charlatanería de feria) en su investigación y tratamiento (pp.62-66). Médicos de toda Europa asistían a sus clases. El propio Freud fue su alumno en 1885-1886, y quedó vivamente impresionado por sus resultados y su personalidad⁶.

Como ya apunté anteriormente, a Charcot se le llamaba “el Napoleón de la histeria”. Y esta denominación indica a las claras el mantenimiento de la visión tradicional. Charcot dominaba la histeria como Napoleón dominaba el campo de batalla. Era el amo y señor de la curación de los infelices que la padecían, así como Na-

5 El capítulo al que se está haciendo referencia, traducido se leería: “La decadencia y la ilusión de la omnipotencia” (Erdheim, 1982).

6 Una carta a su novia de esa época refleja ese deslumbramiento: “Me siento verdaderamente muy bien en este momento y, según creo, estoy cambiando mucho. Charcot, uno de los más grandes médicos que existen, un espíritu genialmente sensato, conmueve simplemente mis ideas y mis intenciones. Con frecuencia salgo de sus conferencias como de Notre-Dame...”. Robert, Marthe (1967). *La revolución psicoanalítica*. Ed. Ciencia y Técnica, p. 56.

poleón manejaba las masas de soldados, simples instrumentos en sus manos. El uso de la hipnosis era claro ejemplo de ello. Delante de un auditorio numeroso de estudiantes y especialistas de distintos países, Charcot hipnotizaba a una mujer, aquejada de parálisis histérica, y la hacía caminar, demostrando la inexistencia de causas fisiológicas de la parálisis y, de paso, su dominio del paciente.

Freud regresó a su natal Viena más decidido aún que antes a emprender el tratamiento de la histeria (algo poco deseado por muchos médicos entonces), y a utilizar lo aprendido con Charcot. Pero sus primeras experiencias con pacientes aquejados de este mal (las después famosas “histéricas vienesas”) le demostraron los límites de este enfoque de la psiquiatría académica. Era evidente que la causa de los desórdenes histéricos se encontraba en algún recuerdo penoso para el paciente, en alguna experiencia de vida desagradable, que era “olvidada”. El esfuerzo para mantener en el “olvido” esa vivencia provocaba distintos desarreglos psíquicos e incluso fisiológicos. A través de la hipnosis, Freud lograba acercar a su paciente al recuerdo “prohibido”, pero no podía ni captar la interpretación negativa asignada por esta a aquel, ni lograr que después, en el estado de vigilia, la enferma lograra recordarlo. Freud descubrió con asombro la “resistencia” ofrecida por la persona, objeto del tratamiento, a recordar y aclarar el significado negativo de lo “olvidado”. Comprendió que la hipnosis colocaba al paciente en una relación de subordinación con respecto al médico, y por lo mismo impedía que llegara a tomar conciencia de aquel hecho traumático que provocaba su padecimiento. No había posibilidad de cura para el histérico si no se le podía ilustrar de la causa de su mal. Pero esa ilustración era imposible con el esquema tradicional del tratamiento médico, en tanto con el mismo sólo se podía lograr una “ilustración” impuesta, proveniente desde fuera del paciente (el terapeuta era el que debía informar al enfermo) y no la “auto-ilustración”, única forma de lograr la recuperación. Entendió que para que su práctica terapéutica, y por tanto ilustradora, lograra su cometido, tenía que subvertir totalmente el esquema clásico de relaciones interpersonales establecido en el campo del

conocimiento científico y afianzado por la Ilustración. Fue la comprensión - nada común para aquellos años - de las exigencias de su práctica profesional las que lo condujeron a lograr lo que para los demás de su época estuvo vedado: el descubrimiento y acceso al inconsciente, campo de la subjetividad humana hasta entonces totalmente desconocido.

Al insistir en la necesidad de reflexionar en torno a la significación epistemológica del método terapéutico fundado por Freud, Mario Erdheim (1982) apunta a una idea fundamental, de la que muchos - incluido el propio Freud - no han sido conscientes: el método psicoanalítico implica una toma de posición revolucionaria con respecto a los esquemas establecidos de la Ilustración, una subversión de los mismos, a la vez que la conservación de sus intereses crítico-liberadores. Freud pudo hacer historia en el campo de la teoría sobre el ser humano y la sociedad precisamente porque fue capaz de entender - sin interiorizarlo adecuadamente, por cierto - los límites de la Ilustración clásica⁷.

La intención teórica de la Ilustración fue la de concebir al hombre como sujeto de su vida, dueño de la misma. Sujeto en tanto convierte en objetos de su actividad a los fenómenos que lo rodean, no se subordina ya a ellos (sean fuerzas naturales o instituciones sociales) sino que los objetualiza, para dominarlos y utilizarlos en la conformación de una vida feliz. Y es aquí donde aparecen sus contradicciones insalvables. El objetivo de la Ilustración es educar a los hombres. Pero ¿quién introduce la luz en la mente de los hombres? Otros hombres: los ya ilustrados. Ellos convierten a los demás individuos en objetos de su actividad educativa, y son los que los conducen hacia la razón y la felicidad. Es decir, en la actividad de ilustración, se objetualiza al otro.

Las relaciones intersubjetivas (sujeto-sujeto) sólo pueden ser comprendidas en los marcos de la Ilustración clásica como relaciones objetuales (sujeto-objeto). Con ello, la Ilustración se traiciona a sí

7 Pueden consultarse las páginas 42, 178 y 194 para reconocer el desarrollo de las tesis indicadas. Cf. Erdheim, Mario (1982) *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

misma. Divide a los hombres en dos grupos: los educadores y los educados. La aspiración a la autodeterminación cabe tan sólo para los sujetos ilustradores, no para los individuos-objetos a ser ilustrados. Su función emancipadora cae prisionera de su tendencia objetualizante y cosificadora. El sujeto transformador se constituye a sí mismo al construir su mundo, y construye su modo de apropiación del mundo cosificando a los demás hombres. Desde el paradigma de la relación sujeto-objeto (eje del pensamiento ilustrador) es imposible superar esa instrumentalización de la razón. Al final de cuentas, la Ilustración se autodestruye porque se configura bajo el signo de la dominación. La burguesía desarrolla su proceso de liberación conservando la dominación, la asimetría de las relaciones sociales intersubjetivas, y desarrollando hasta el paroxismo el proceso de objetualización o cosificación. El conocimiento, como proceso de reflexión racional, es entendido según estas necesidades. Conocer supondrá entonces la existencia de un sujeto cosificador. Conocer será objetualizar. Toda relación racional (por ejemplo, la del maestro con el alumno, el terapeuta con el enfermo, el salvador con el salvado) será vista como la de un “sujeto” con un “objeto”.

La aspiración a la auto-producción, la madurez y la determinación es algo encomiable y digno de ser conservado. Pero la salida a las aporías de la Ilustración clásica sólo es posible reinsertándolas en el contexto de relaciones verdaderamente intersubjetivas. Sin proponérselo, y sin comprenderlo fehacientemente, Freud operaría esta subversión del esquema de la Ilustración.

La revolución psicoanalítica

Freud operó una revolución gnoseológica y ética en el planteamiento de las relaciones intersubjetivas de la Ilustración. La práctica psicoanalítica deja de ser una relación entre el médico y el enfermo para convertirse en una relación entre el analista y el analizando. Subrayar la “n” en este vocablo - introducido por Freud en el vocabulario terapéutico - no es ocioso. Lo que quiero resaltar es que ahora el neurótico ocupa una posición activa en su tratamiento. Se establece una verdadera interacción entre el uno y el otro. “El aporte decisivo de Freud consistió en que transformó la relación médico-paciente en

el contexto del psicoanálisis, y con ello pudo desarrollar una nueva teoría sobre la enfermedad” (Erdheim, 1991, p. 68).

El neurótico ya no es visto más como un enfermo. Se trata de un individuo que ha tenido que desarrollar complejos mecanismos psíquicos de defensa ante la hostilidad de un contexto cultural esencialmente represivo. Es precisamente él quien tiene que someter a reflexión crítica su historia de vida, sacar a flote en su consciente aquellas vivencias que lo torturan, y reflexionar críticamente no sólo sobre ellas, sino también sobre los códigos conductuales y valorativos socialmente establecidos para poder determinar si la valencia negativa que ellos han otorgado a la manifestación de sus pulsiones es racional o no. Las disfunciones psíquicas constituyen una enfermedad social en el más estricto sentido de la palabra. Quien la padece no es un mero enfermo, sino una víctima del carácter enajenante de la cultura. La propia concepción ética sobre el neurótico cambia: la culpa de su padecimiento no recae ya sobre él, sino sobre la sociedad y su cultura, que es la verdaderamente enferma y represiva. Es este ser sufriente quien tiene que constituirse en el sujeto activo de su auto-ilustración, de la toma de conciencia de la causa de su mal. El profesional del psicoanálisis pasa a ser un terapeuta de nuevo tipo. Abandona el rol tradicional de “médico” para convertirse en “analista”. No “cura” al neurótico. Lo que hace es ayudar a que el analizando adquiera conciencia de su situación, a que alcance por sus propios medios la madurez. Su objetivo es potenciar la capacidad del analizando para que comprenda su situación.

En el proceso psicoanalítico se disuelven las categorías corrientes de la psiquiatría, que regulaban el tradicional distanciamiento entre el médico y el paciente. Freud rompió con la tendencia existente desde el surgimiento mismo de la sociedad clasista de colocar todo vínculo interpersonal en el molde de las relaciones de poder. Las relaciones príncipe-súbdito, maestro-alumno, padre-hijo, líder-masa, hombre-mujer, médico-enfermo, reproducían la asimetría de la relación entre el detentor del poder y la sabiduría, colocado por tanto “arriba”, con aquel que carecía de aquellos atributos, y por estar “abajo” tenía que ser conducido. Esta fijación

social de roles constituía el obstáculo principal para captar la dimensión social del inconsciente. La disolución de los mismos era una condición imprescindible (Erdheim, 1982, pp. 24-25).

Freud se apartó de los modelos existentes fijados durante milenios para la reflexión sobre la subjetividad del individuo. Esto fue lo que le permitió alcanzar el éxito allí donde otros fracasaron. En aquellos años de crisis del individuo burgués fueron muchos los que intentaron un acercamiento diferente al tema de la subjetividad dañada. Tal vez Nietzsche y Charcot sean los mejores exponentes de los dos puntos extremos entre los que se abrieron entonces un abanico de posiciones interpretativas. Ambos presintieron la existencia de una zona oculta y profunda en el alma humana. Pero ni la exégesis de lo irracional y de la “voluntad de poder” en Nietzsche, ni la concepción fisiologizante de la histeria en la “nueva psiquiatría” de Charcot lograron encontrar la vía hacia el inconsciente, precisamente por no rebasar el modelo de las relaciones de dominación sujeto-objeto.

Como Erdheim (1982) indica, la redefinición de la relación entre el terapeuta y el analizando implicó a su vez la conformación de una nueva concepción del saber (p. 128). Sólo aquel conocimiento que es portado por la relación entre ambos - y no sólo por el terapeuta - permite construir la concientización sobre la patología. Si el terapeuta obtiene un saber sobre el sujeto, sin que este se lo haya comunicado, o cuando el analizando, aunque lo haya comunicado, no ha integrado y racionalizado ese saber en toda su dimensión, entonces todo el proceso psicoanalítico se detiene. Un desequilibrio entre el saber del analista y el del analizando proporciona una clara señal de que a la empresa de la Ilustración - de acceso del sujeto tratado a la madurez - le espera un mal final. Como destaca Erdheim, la colocación del individuo objeto de tratamiento en la posición de sujeto, simétrica con el terapeuta - clave de la praxis psicoanalítica - reactiva la subjetividad del investigador. Su comprensión de la subjetividad del otro depende de cómo el terapeuta maneje y comprenda su propia subjetividad. El proceso psicoanalítico implica una doble auto-reflexión constante:

tanto la del especialista como la del analizando. La auto-reflexión metódica es elevada por el psicoanálisis, por primera vez en la historia del conocimiento, a principio básico de conformación de las relaciones intersubjetivas. Las implicaciones de esta idea seminal para la estructuración (o por mejor decir, reestructuración) de todas las constelaciones de relaciones intersubjetivas, tanto en la esfera espiritual como práctica de la vida social, son tan profundas que ni Freud ni la mayoría de sus contemporáneos las captaron en toda su magnitud. Y tanto el propio psicoanálisis en su desarrollo “institucionalizado” como el grueso del pensamiento social actual - incluso buena parte del que se coloca conscientemente en función de la subversión de las relaciones sociales de dominación y explotación - no se las han apropiado.

IV. El papel del Psicoanálisis en la formación de los científicos sociales

La inserción del estudio del Psicoanálisis (en tanto teoría crítica sobre la cultura) en la formación de los profesionales que se van a dedicar a la reflexión teórica sobre los procesos sociales solo puede tener sentido si forma parte orgánica de una revolución radical en la propia comprensión de lo que significa la construcción de la ciencia social. Todavía hoy, cuando ya concluye el primer cuarto del Siglo XXI, sigue teniendo vigencia la afirmación hecha por M. Horkheimer en 1937: el positivismo sigue siendo la forma hegemónica de construcción y enseñanza de la ciencia social⁸.

La teoría crítica surgió, y se piensa a sí misma, en su oposición al positivismo como un paradigma epistemológico no sólo opuesto, sino totalmente antagónico con respecto al positivismo. Y eso es importante enfatizarlo, porque el positivismo – en tanto expresión gnoseológica del modo de producción capitalista, resultado del mismo e instrumento necesario para su reproducción – constituye el modo hegemónico de producción, distribución, consumo y re-

8 Me refiero al libro *Traditionelle und kritische Theorie*, publicada por vez primera en 1937. Hay edición en español: *Teoría tradicional y teoría crítica*, publicada en editorial Paidós.

producción del conocimiento científico, de la actividad académica y de la enseñanza.

Una característica esencial de la teoría social crítica consiste en su supradisciplinariedad. Para el pensamiento crítico no es dable hablar de “ciencias sociales”, sino de “ciencia social crítica”. La teoría social crítica tiene como objetivo explícito construir un conocimiento negativo, como rechazo al conocimiento positivo. La teoría social crítica no puede limitarse a dar cuenta de lo existente, a describir lo que nos es dado por nuestra sensoriedad, por cuanto es la contradictoriedad inmanente al objeto lo que permite explicar no sólo su lógica de funcionamiento, sino también destacar el abanico de posibilidades de su evolución futura y, lo que es muy importante, afirmar la posibilidad de su transformación a partir de la actividad humana. El conocimiento crítico, en este sentido, es un conocimiento negativo. Se fundamenta en una visión totalizadora y relacional de la realidad. Sólo es posible captar la esencia de cualquier objeto social si se le entiende como formando parte de un sistema de relaciones (específicamente, relaciones “sociales”, lo cual quiere decir que se incluye la importancia de la acción humana consciente y encaminada a la creación).

El carácter “disciplinario” y “particular” que ha adquirido el conocimiento teórico sobre la sociedad tiene su fundamento ontológico en las propias características del modo de producción capitalista. El capitalismo, para surgir y preservarse, necesita operar dos transformaciones fundamentales: la primera, liberar a la producción de plusvalía de toda sujeción o límite (sea de carácter religioso, moral, etc.) e independizarla. La segunda, y en consonancia con la primera, consistió en transformar a la actividad económica, de su tradicional rol de producción material de la vida, en producción de plusvalía, y “naturalizar” esa deformación. En las condiciones del modo de producción capitalista, la sociedad se presenta ante nosotros, aparece ante nosotros, como una suma mecánica de esferas autónomas (la esfera de la actividad económica, la de la actividad política, la de la actividad artística, la de la actividad moral, y así sucesivamente), cada una de las cuales tendría una lógica

específica de funcionamiento, independiente de las otras, y sería susceptible, por lo tanto, de ser captada mediante una forma también específica e independiente de conocimiento teórico. Al igual que el positivismo, la disciplinariedad constituye una expresión fetichizada de un orden social que es, por excelencia, fetichizante. La supresión del carácter totalizador del pensamiento teórico es manifestación del carácter fragmentador del proceso capitalista de producción de las relaciones sociales.

La teoría crítica no puede menos que ser desfetichizante. Por tanto, e inevitablemente, se piensa a sí misma como supradisciplinaria. El principio de la supradisciplinariedad constituye elemento clave del pensamiento crítico. Como afirmó Francois George, “la división disciplinar del trabajo científico-social significa la prohibición de acceder a la comprensión de la totalidad” (1973, p. 59).

Uno de los grandes aportes de Karl Marx al desarrollo de la teoría social crítica consistió en superar la visión abstracta del sujeto y en aportar los fundamentos para la concreción en la comprensión del sujeto. A partir de la realización de su proyecto de crítica de la economía política, ya se puede definir que el objetivo de la teoría social crítica consiste en el develamiento de las estructuras objetivas, inherentes al sujeto, que condicionan sus formas de apropiación (tanto material como espiritual) de la realidad. Esas estructuras no son sólo económicas o políticas, sino también psicológicas. No es posible tener una visión totalizadora de la realidad social y de la actividad humana si no se conocen también las estructuras profundas de la psiquis humana y de cómo ellas también condicionan las formas de actividad humana, tanto materiales como espirituales. “Despojado de su dimensión psíquica, el sujeto se vuelve abstracto, alejado del individuo carnal y psíquico real” (Jacoby, 1997, p. 87).

En los últimos años se han difundido dos formas de entender el auge de las ultraderechas. Dos formas que esencialmente son complementarias. Una, nos dice que las personas son tontas y se dejan engañar con facilidad. El ascenso de las ultraderechas se interpreta como un proceso de locura colectiva, de esquizofrenia masiva,

provocado, conducido, por personajes siniestros que poseen extraordinarias capacidades manipuladoras. La otra afirma que la ultraderecha utiliza estrategias de comunicación adecuadas y la izquierda no. La izquierda – se nos dice - no sabe comunicar. Ambas perspectivas se complementan.

Ante el auge de la ultraderecha, se ha operado un curioso proceso. Si históricamente muchos grupos de izquierda buscaban al sujeto de la transformación primero en la clase obrera y después de 1989 en otros grupos sociales (los pueblos originarios, por ejemplo), ahora el papel de sujeto de la historia se le asigna a los profesionales de la comunicación. Todo se reduciría a contratar al mejor grupo de especialistas en comunicación política. Como difícilmente los grupos anticapitalistas puedan disponer nunca de más dinero que las élites burguesas para contratar al mejor grupo de comunicadores, el resultado a largo plazo de las luchas políticas está cantado de antemano. Los sectores populares son degradados al papel de simples objetos, receptores de un cierto discurso. En esta línea de pensamiento no se indaga por qué cierto discurso, ciertas imágenes, calan en los sectores populares y otras no.

Antonio Gramsci, que tuvo que lidiar con fenómenos muy parecidos a los actuales, insistió en sus *Cuadernos de la Cárcel* en recordar un pasaje del Prólogo de 1859 a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de Marx, en el que se afirma que es a través de las formas ideológicas que los seres humanos cobran conciencia y abordan los conflictos económicos y sociales (Marx, 1980, p. 50).

Para poder aprehender teóricamente esa relación entre los conflictos sociales y su traducción específica en la mente de los seres humanos es preciso estudiar los procesos objetivos que llevan a que esa traducción marche en una u otra traducción. Debe entonces enfatizarse la importancia del Psicoanálisis para ello, no como único instrumento, pero sí como una herramienta imprescindible para evitar los enfoques subjetivantes en los que, lamentablemente, se ha colocado una buena parte de los análisis políticos contemporáneos.

Por ello, la incorporación del Psicoanálisis al *Pensum* de las mallas curriculares y los programas de las carreras de ciencias sociales es im-

prescindible. El estudio de la teoría social crítica no puede excluir al Psicoanálisis, de la misma manera que el Psicoanálisis debe entenderse a sí mismo y ser entendido como una teoría crítica de la cultura.

Las formas de socialización, las relaciones de dominación y explotación varían históricamente, y con ellas cambian tanto la relación de los individuos con los grupos, tribus, estatus y clases a los que pertenecen, como también la estructura de sus impulsos. La ciencia social crítica tiene como uno de sus objetivos comprender cómo las formas de práctica social en las que se enmarcan las acciones y pasiones de los individuos condicionan la construcción de sus subjetividades y, por ende, la interiorización – o no – de los mecanismos de dominación. Para cualquier científico social que esté animado del espíritu crítico, el conocimiento del Psicoanálisis se convierte en un instrumento necesario.

Referencias bibliográficas

- Bettelheim, B. (1984). *Freud and man's soul*. Vintage Books.
- Dahmer, H. (1986). Psicoanálisis y materialismo histórico. En H. Jensen (Comp.), *Teoría crítica del sujeto* (pp. xx–xx). Siglo XXI.
- Erdheim, M. (1982). *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*. Suhrkamp.
- Erdheim, M. (1991). *Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur*. Suhrkamp.
- George, F. (1973). Forgetting Lenin. *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, (18), Invierno.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós.
- Jacoby, R. (1997). *Social amnesia: A critique of contemporary psychology*. Routledge.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. Luarna Ediciones.
- Marx, K. (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Robert, M. (1967). *La revolución psicoanalítica*. Ciencia y Técnica.
- Thom, M. (1980). *Ideologie und Erkenntnistheorie: Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.

CAPÍTULO 8

LAS TOXICOMANÍAS: UN MALESTAR CONTEMPORÁNEO¹

*María Lorena Villacís Rengifo*²

RESUMEN

En el año 1929, Sigmund Freud, fundador del psicoanálisis, escribe el “Malestar en la Cultura”. Esta obra no hace referencia a las toxicomanías, sin embargo, Freud, analiza el lugar de los narcóticos en su relación con el malestar de aquella época, como uno de los recursos disponibles para hacerle frente al malestar provocado por la represión y renuncia pulsional necesaria para acceder a la cultura. Evidentemente la época de Freud no es la nuestra y las manifestaciones del malestar no son las mismas, sin embargo, casi 100 años

1 El presente texto es una ampliación modificada del texto publicado en la revista de psicoanálisis *Anillados de La Letra* Número 1, en el año 2018.

2 Asociación de Psicoanálisis, Grupo La Letra.

después, los aportes y referencias que Sigmund Freud nos ofrece en este texto y en algunos otros, representan coordenadas fundamentales para situar el malestar actual y analizar la función de las drogas en el mundo contemporáneo.

Palabras Clave: Freud, toxicomanías, malestar, sociedad contemporánea.

ABSTRACT

Sigmund Freud, founder of psychoanalysis, wrote “Civilization and its Discontents” in 1929. This work makes no reference to drug addiction, but Freud analyze the role of narcotics in relation with discontent of that era, as one of the resources available to confront the discontent caused by repression and renunciation that is necessary to access culture. Clearly, Freud’s time is not ours, and the manifestations of discontent are not the same. However, almost 100 years later, the contributions and references of Sigmund Freud offers us fundamental arguments to analyze the role of drugs in our contemporary world.

Keywords: Freud, addiction, discontent, contemporary society.

INTRODUCCIÓN

Las preocupaciones de Sigmund Freud, fundador del psicoanálisis, por la relación entre el individuo y la sociedad, atravesaron la mayor parte de sus obras desde los inicios de su teoría. En los primeros textos freudianos llamados editorialmente “pre-psicoanalíticos”, hay referencias importantes sobre la injerencia de lo social en las manifestaciones sintomáticas de sus pacientes. Sin embargo, es a partir de 1900 cuando Sigmund Freud analiza con mayor profundidad esta relación a partir de la influencia de la religión. En 1907 publica *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*; *La moral social cultural y la nerviosidad moderna* en 1908; *Tótem y Tabú* en 1913; *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* en 1915; *Psicología de*

las masas y análisis del yo en 1921; *El porvenir de una ilusión* en 1923 y en el verano de 1929, luego de una pausa significativa a causa de su enfermedad y en afinidad con una temática sociológica, escribe uno de sus más grandes y celebres textos: *El Malestar en la Cultura*.

En dicho texto, Freud (2009) no hace referencia a las toxicomanías en tanto una entidad clínica, tal como es concebida hoy en día. Sin embargo, analiza el lugar de los narcóticos en su relación con el malestar de aquella época, ubicándolos junto al arte, la sublimación, el amor y la religión, como *uno* de los recursos disponibles y más eficaces para hacerle frente al malestar provocado por la represión y la renuncia pulsional necesaria para acceder a la cultura.

La época de Freud no es la nuestra y las manifestaciones del malestar tienen tintes diferentes; sin embargo, casi 100 años después, los aportes y referencias que nos ofrece Freud en este texto y en algunos otros, representan coordenadas fundamentales para analizar el malestar actual, para situar la función de las drogas en el mundo contemporáneo y explicar también por qué las toxicomanías parecen ser uno de los padecimientos más representativos de la época.

I. Del malestar en la cultura en la época de Freud al malestar contemporáneo

En la clínica psicoanalítica no es posible escuchar al ser hablante sin escuchar también el lugar y el modo en el que se inscribe en la cultura, así como también en la política que lo gobierna. De ahí que la práctica analítica reconoce el valor del hecho político y del hecho social, en su intento de trabajar con y en el malestar contemporáneo. El psicoanálisis, como teoría y práctica, reconoce la ligazón indisoluble entre el sujeto³ y lo social, y trabaja críticamente sobre los efectos que éste último ejerce sobre él.

3 Para el psicoanálisis la noción de *sujeto*, difiere de la de persona o individuo. En su vertiente lacaniana lo entiende en términos del ser hablante sujetado al lenguaje, así como el sujeto del inconsciente.

Una de las tantas contribuciones de Freud para explicar lo que ocurre en el orden de lo social, como anteriormente dijimos, se expone en su texto *El Malestar en la Cultura*. Freud (2009) analiza los efectos de la renuncia pulsional como condición necesaria para el acceso a la civilización y cómo las exigencias de ésta empujan al ser humano a construir maniobras subjetivas con aquello que Freud denominaba -en ese momento teórico- “pulsiones agresivas” o “pulsión de autodestrucción”.

Así, Freud parte de la idea de que el ser humano está regido por un principio del placer, es decir, por la tendencia a separar del “yo” todas las sensaciones de displacer y de dolor atribuidas mayoritariamente al mundo exterior y expresadas en las exigencias de la civilización. Esta tendencia a buscar el placer absoluto y evitar su contrario pone de relieve uno de los propósitos y fines últimos de la vida del ser humano: la búsqueda de la dicha en tanto ésta signifique el alcance de la felicidad. Es en esta búsqueda, en contraste con lo que el acceso a la cultura nos impone, que el uso de narcóticos toma un papel importante como *uno* de los recursos disponibles para hacerle frente a los reveses de la vida (Freud, 2009).

Freud nos lo dice en estos términos:

la vida, como nos es impuesta, resulta gravosa; nos trae hartos dolores, engaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes (eso no anda sin construcciones auxiliares, nos ha dicho Theodor Fontane) Los hay, quizás, de tres clases; poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que las reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas. Algo de esto es indispensable. (Freud, 2009, p.75).

Así podemos notar como Freud, ya en este tiempo, considera a los narcóticos como un calmante y los ubica como el método más “tosco pero eficaz” para hacerle frente al sufrimiento que, según él, provenía de tres grandes fuentes:

el cuerpo propio, que destinado a la ruina y a la disolución no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el

mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos. (Freud, 2009, pp.76-77).

Como bien señala Freud, es una de las fuentes más dolorosas. Es un método tosco pero eficaz. Al mismo tiempo que proporciona un placer inmediato, brinda al ser hablante una cuota de “independencia” del mundo exterior.

Ahora bien, si ya en la época de Freud las drogas y la intoxicación eran construcciones auxiliares para lidiar con el malestar de la época y volverse insensible ante él, ¿qué hace que en nuestra época este método haya proliferado y exista una masificación del consumo? Si las llamadas toxicomanías, entendiéndolas como relaciones vertiginosas con las drogas, parecen hoy en día haberse convertido en uno de malestares contemporáneos, vale la pena preguntarnos ¿qué pasa en nuestra época? ¿Cuál es el malestar que ronda en la contemporaneidad?

La llamada modernidad, ha traído consigo importantes avances que implican “progresos” que llegan no sin consecuencias para la subjetividad. El discurso del mercado ha precipitado ciertas formas de relaciones entre los seres humanos, pero también relaciones con los objetos que el mismo mercado nos ofrece, entre ellos las drogas. Algunos de los rasgos de nuestra época que caracterizan estas formas de relaciones tienen que ver con un empuje a querer tenerlo todo, gozar de todo, elegirlo todo y además de forma inmediata y rápida. Es decir, la totalización de las relaciones y la inmediatez de la satisfacción. Estos rasgos propios de la modernidad se han convertido en el caldo de cultivo de nuevas manifestaciones sintomáticas, y de relaciones vertiginosas con los objetos, cuya principal función ahora parece ser la de sostener el mandato de un discurso amo: el de gozar a toda costa.

Es evidente que nuestra época posee una evolución, un progreso en cuanto a los referentes políticos, económicos, religiosos e ideológicos, es decir, una nueva economía política que se refleja en el avance de las tecno-ciencias, la primacía del derecho, un capitalismo caudaloso, el mercado que empuja a cumplir mandatos

consumistas y un “Gran Otro” que parece tornarse cada vez más “vacío”. Todos estos acontecimientos provocan nuevos modos de establecimiento del lazo social y, consecuentemente, efectos a nivel de la subjetividad.

Quienes trabajamos en el campo de lo “psi”, constatamos el apareamiento de nuevas manifestaciones sintomáticas: a) los llamados “trastornos de la alimentación”; b) lo que la psiquiatría moderna denomina “trastornos borderline” (que no son más que un conjunto de síntomas que no calzan en ninguna de las clasificaciones psiquiátricas existentes y que entonces son un poquito de aquí y un poquito de allá); c) el auge de la depresión; d) los fenómenos de violencia y, por supuesto, e) las toxicomanías, entre otras expresiones de un malestar que parece surgir a partir del mandato de gozar sin límites.

El marketing y la publicidad dan cuenta de estos mandatos y modos de relación a su discurso a través de varios *slogans* publicitarios que circulan en nuestro medio y que indican los nuevos asideros ideológicos. Uno de esos es el de una reconocida tarjeta de crédito: “*tú mundo sin límites*”. Básicamente, nos dice que cada uno puede tener un mundo, el mundo propio, sin límites, sin tope. Es decir que, es posible hacerlo todo, o como dice una marca deportiva, “*nada es imposible*”. No sólo esto se plasma en el marketing y la publicidad, sino que además podemos traer a colación una viñeta clínica de las tantas que escuchamos en el consultorio. Hace algunos años recibí a un joven paciente, tenía 26 años de edad, con una adicción a la base de cocaína desde los 24 años. En una de sus sesiones, a propósito de su hablar en torno a las primeras veces que consumió y las razones de por qué lo hizo, mencionó: “*yo pensé que podía hacerlo **todo** en la vida, que podía controlarlo **todo**, y esto (refiriéndose al consumo) no iba a ser la excepción; un día estaba enojado porque tuve un problema en el trabajo y decidí probar*”. De ese modo reconocemos el lazo entre el discurso social y lo individual, no en oposición sino en mutua interrelación.

Este pensamiento de deseo de totalidad es un pensamiento de omnipotencia, muy clásico en la infancia. Y que al indagar más en

la historia de este paciente y en la relación con sus padres, una frase insistía tanto en su decir como en el de ellos, un equivalente a los *slogans* publicitario: “*yo no tuve límites, nunca nadie me dijo que no a algo...*”. Por su parte, sus papás decían: “*nosotros nunca le pusimos límites, le dábamos todo, él podía hacer lo que quería y nadie le decía nada*”. Nos preguntamos entonces: ¿No es este un modo de construir un mundo, sin límites, en el que todo parece posible incluso usar drogas sin consecuencias?

Es posible traer también a estas líneas otro decir en tono de broma de un paciente que jugaba constantemente con el reproche acerca del por qué no será posible tenerlo todo en la vida diciéndolo; “*por qué no podré consumir las drogas que me gustan y vivir como vivo ahora que no consumo*”. El paradójico reclamo de este paciente lo ubica ante los límites registrados en su decir, lo que en Freud se reconocería en el término castración, es decir, ante una elección entre su deseo de consumir y su modo actual de vivir que se topa con dificultades (límites). Una idea importante se venía a su cabeza a modo de respuesta; “*no puedo tenerlo todo, tengo que elegir*”, pero, inmediatamente, usando su sentido del humor citaba el *slogan* de una telefónica internacional: “*pero movistar dice que elija todo*”. Lo que como efecto de su trabajo se puso en términos cómicos, cuando inició su consumo era casi una certeza, estaba convencido que era posible elegirlo todo. Dedicó los últimos 5 años a probarlo, hasta que se dio cuenta que no podía y eligió existir. Esta constatación lo enfrenta con su condición de sujeto dividido, en el hecho de que debe renunciar a algo para conseguir otra cosa; pues, como nos enseña el psicoanálisis, no hay progreso, lo que se gana por un lado se pierde por el otro y, por eso mismo, no puede elegirlo todo. Evidentemente el *slogan* de la telefónica le mintió.

¿Son acaso estos modos de pensar y de vivir, efecto de una nueva relación al sujeto que en esta época se está fabricando? ¿Es el empuje a gozar sin límites, sin imposibles y sin elecciones el que impera en esta época? Desde el psicoanálisis trabajamos bajo la lógica del no-todo: ni todo es satisfacción, ni todo no lo es. El psicoanálisis le da un lugar a lo imposible, a aquello que nos divide como sujetos y

que nos ubica del lado de la falta, pues estar del lado de la falta es entrar en el orden del deseo. Trabajamos con lo que de la imposibilidad produce malestar, no para eliminarlo, sino para hacerse cargo de eso. Si la contemporaneidad empuja a totalizar el goce, a gozar ilimitadamente, a satisfacerse siempre, a no perderse de nada, el psicoanálisis invita entonces a recortar el goce por la palabra, a asumir que la satisfacción pulsional total es imposible y que saberse divididos es una condición de la existencia en la palabra.

Con Lacan sabemos que el lenguaje es aquello que recorta al goce del cuerpo en el ser hablante. Cuando un bebé llega al mundo, por ejemplo, está sumergido en las palabras del otro, desde el deseo del Otro. Este primer baño de palabras escinde la satisfacción proveniente del cuerpo. El pequeño infante tiene un cuerpo que está hecho para gozar, así nos dice Lacan, es decir, para satisfacer lo pulsional, que es aquello que, viniendo del cuerpo, está más allá de la satisfacción de las necesidades biológicas como el hambre; entonces, cuando un bebé tiene hambre, demanda el seno materno, pero lo demanda también cuando no la tiene, y es ahí en donde se pone en juego lo pulsional. Como cuando este cuerpo, en primera instancia, está regulado, recortado, limitado por el decir de la madre, por el cuidado del otro, que transmite una relación al deseo del Otro. Por la palabra, por el significante, esa satisfacción pulsional no es total ni accesible y, como efecto de eso, el cuerpo está regulado por lo que en psicoanálisis conocemos como el goce fálico, aquel modo de relación al goce que está recortado por el significante, por la relación al lenguaje y su ley.

¿Qué ocurre entonces si vivimos en un mundo sin límites? ¿Si nuestra satisfacción desde un primer momento no estaría regulada y por consiguiente el goce sería ilimitado? Las viñetas clínicas relatadas dan cuenta de cómo estas características de la época tienen injerencia en lo subjetivo. Quizás entonces podemos ubicar una de las funciones que puede tener el consumo de drogas en el mundo contemporáneo: hacernos creer que es posible gozar del cuerpo sin límites.

Otra de las características de nuestra época es la inmediatez. En el caso antes mencionado podemos ver cómo la inmediatez está puesta en marcha. La rapidez de las respuestas de la mamá a las necesidades del hijo probablemente no dio paso a una demanda en él. En psicoanálisis hay una diferencia entre necesidad y demanda. La necesidad puede estar en el orden de lo biológico y la demanda (que es atravesada por el significante) siempre implica un tiempo, un recorrido. Hoy en día parece que el recorrido no es de interés en tanto es una pérdida de tiempo, y no perder el tiempo también es un mandato de la época. Es así que se rechaza el tiempo de espera.

Así, existe una exigencia de que la espera no exista, que no haya dilación entre lo que quiero y lo que obtengo. No interesa entonces el recorrido que se hace para obtener lo que se quiere, sino que lo que interesa es la meta. Estamos a un *clic* de aquello que creemos desear, el esfuerzo en el recorrido se esfuma. Gracias a la tecnología los tiempos de espera son cada vez más cortos, el deseo y su sostenimiento se pone en juego, pues sabemos que se desea justamente aquello que no tenemos o que no lo tenemos inmediatamente. Con la inmediatez, como mandato del amo moderno, nos enfrentamos también a un empuje a lo auto-erótico. Es decir, a no pasar por el otro semejante para obtener satisfacción, pues debe obtenerse de forma rápida. Con ello, hay implicaciones en las relaciones con el otro, con el semejante, ya que se convierte en una relación fundamentada en la insatisfacción, por el hecho de que lo que se pone en juego en la relación al otro es aquello que desde el psicoanálisis se conoce como castración. En esta época el mandato gozoso empuja, justamente, a construir modos para eludir la relación a la castración, al límite que nos estructura en tanto sujetos.

Es una época en la que está prohibido, aunque no de modo tan explícito, sentirse triste, tener malestar. Es una época entonces en la que hay que estar feliz siempre sin importar lo que ocurra, una época en la que el malestar debe ser callado en el mejor de los casos y eliminado en el peor. En donde la subjetividad está enterrada y se promueve la objetivación del ser hablante. Es una época en donde hay cada vez menos intercambio simbólico, pues éste

esta coartado por el objeto. El intercambio con un otro de carne y hueso está cada vez más mediatizado, por ejemplo, por la tecnología, pues es una época en la que se ofrecen un sinnúmero de objetos para hacer menos engorroso ese intercambio. Estos objetos están propuestos, en apariencia, para alcanzar la satisfacción, pero en realidad promueven la insatisfacción absoluta y empujan a pedir más y más. ¿No son estas características de la época las que se constatan en el sufrir toxicómano? Así, desde el psicoanálisis se puede llamar a estas particularidades de la época como una “*crisis de los puntos de referencia*”.

II. La promesa de un objeto “completo”

Charles Melman, (2005) en su texto *El Hombre sin gravedad*, muestra cómo esta crisis de los puntos de referencia ha dado paso a la construcción de una “nueva economía psíquica” que se inscribe en lo que Lacan llamó “el ocaso del Nombre del Padre”.

Con Freud descubrimos la importancia del orden de lo sexual para la vida del ser hablante, tanto en su organización psíquica como en el apareamiento de síntomas. Los textos fundantes del psicoanálisis, nos muestran cómo el sufrimiento, en aquella época, la de Freud, bordeaba la imposibilidad de acceder a una satisfacción en lo sexual que esté completa y que sea duradera, es decir la imposibilidad de que exista un objeto que venga a colmar al 100% nuestra satisfacción, por lo tanto, Freud atribuía el malestar a la falta de un objeto. A este objeto él le dio el estatuto de lo perdido, al que luego Lacan llamó el objeto *a*, objeto causa del deseo.

Sabemos también que la falta de este objeto nos posibilita entrar en el mundo de las representaciones, pues es sólo a partir de ellas que podemos asir algo de ese objeto, lo que puede considerarse como el meollo central de nuestro sufrimiento, pero también el motor de nuestro deseo. Sin embargo, hoy en día parece que estamos abandonando el mundo de las representaciones para dirigirnos directamente al mundo de las *presentificaciones del objeto*.

Si decimos que la representación nos posibilita acercarnos un poco a ese objeto causa del deseo, mediante lo que hace semblan-

te de él, entonces habría que cuestionarnos por los efectos de las reglas del mercado y sus ofertas de ilusión de un acceso directo. El empuje al goce desmedido, disfrazado de felicidad, tan propio de nuestra época, y la promesa de encontrar productos, objetos, recetas, *gadgets* que nos proporcionen ese acceso, imaginado e imaginario por inmediato y sin tantos rodeos a la satisfacción completa, provocan efectos subjetivos importantes. Vale cuestionarse si las toxicomanías, probablemente, serían uno de los efectos más visible de este empuje. El llamado toxicómano parece encontrar en el objeto droga, la promesa de completud y satisfacción directa, sin pasar por el otro semejante e incluso haciéndole el quite a su relación al Otro, al Otro del lenguaje y del intercambio.

Para hablar sobre el objeto en psicoanálisis podemos remitirnos a la definición proporcionada por Roland Chemama y Bernard Vandermersch, en su *Diccionario del Psicoanálisis*. Chemama y Vandermersch nos dicen sobre el objeto:

aquello a lo que el sujeto apunta en la pulsión, en el amor, en el deseo. El objeto como tal no aparece en el mundo sensible. Así, en los escritos de Freud, la palabra Objekt siempre viene unida a un determinante explícito o implícito: objeto de la pulsión, objeto del amor, objeto con el cual identificarse. En oposición a Objekt, das Ding (la Cosa) aparece más bien como un objeto absoluto, objeto perdido de una satisfacción mítica. (Chemama y Vandermersch, 2004, p.476)

Con esta definición podríamos decir que el objeto droga no es el objeto de la pulsión, del amor u objeto al cual identificarse, pues estos son objetos que representan la falta, un vacío, y son siempre objetos parciales, no totales. El objeto droga se aproxima más al *Das Ding*, a La Cosa que viene a presentarse imaginariamente como absoluta, como completa, como aquel objeto perdido de una satisfacción mítica. En esto radica la potencia de la manía por el tóxico.⁴

⁴ Con referencia a esto es importante hacer una diferencia entre el tipo de relación con el objeto y el estatuto de este objeto en el psiquismo. El mismo objeto puede tener estatutos distintos o funciones distintas en la subjetividad y una de esas relaciones está centrada en la forma en que se convierte al objeto en tóxico, lo que hace que una

El sujeto, denominado toxicómano, con su objeto no necesita entrar en el circuito de la palabra con un otro de carne y hueso para acceder a la pura satisfacción, ya que su objeto-droga lo colma, hasta el punto en que él se excluye de la falta y, por consiguiente, del deseo. ¡Nada más representativo de la época actual! De ahí que no exista una lógica de la representación sino una lógica de la *presentificación* del objeto. Por esta vía se puede entender cómo la droga es un objeto de consumo que moviliza la política y la economía mundial, convirtiéndose en uno de los objetos más icónicos de esta época.

Otra viñeta clínica nos invita a dar cuenta de la teoría a partir de una de las maneras de hablar de uno de los pacientes con el que sostenía un trabajo. Decía: *“esto de estar sobrio ha sido muy difícil, cuando estaba **completo**⁵, las cosas eran más sencillas, no tenía que preocuparme de ser un buen papá, de la plata, y sobre todo no tenía que preocuparme de conseguir una mujer, ahora me doy cuenta que tengo que hacer todo un esfuerzo para salir con una mujer, hay que invitarla a tomar café, llevarla al cine, hay que hablar, conversar, jeso es mucho trámite!”*

Esto nos conduce a pensar cómo nuestra época nos empuja a prescindir de los trámites. El mercado se ha aprovechado de la queja que provoca el hacer esos trámites y entonces nos ha prometido evitarnos el esfuerzo para así estar “tranquilos”, o como diría este paciente: “completos”. La droga da esa opción, imaginaria; la de estar “completos”, sin falta.

A propósito de esto, Charles Melman nos dice:

para acceder a la satisfacción, no es más necesario pasar por el disfuncionamiento que evocaba antes y que es por supuesto, fuente de neurosis o de psicosis, (...) ya no es más inevitable emprender esos

posición subjetiva de toxicomanía se configure. No es lo mismo una persona que usa marihuana una vez al año y que tiene una relación ocasional con este objeto y que puede prescindir de él para poder moverse en la vida -es decir que no hay un estatuto para su económica psíquica-, a alguien que ha construido una relación dependiente y que hace de este objeto algo casi imprescindible para su funcionamiento, es decir que ocupa un lugar privilegiado en su psiquismo y que, la mayoría de las veces, se convierte en un objeto único de goce.

- 5 Utiliza esta palabra tan singular para describir el estado de intoxicación extrema, que termina cuando acaba el efecto de la droga

trayectos complejos y dolorosos, afrontar esas crisis psíquicas, esas crisis mentales para acceder a la satisfacción. (Melman, 2005, p. 88)

Donde podríamos añadir que siempre habrá a la mano “una buena droga” que las evite.

Entonces, si en la actualidad, ya no es necesario pasar por esos avatares para encontrar mecanismos que nos aproximen al objeto, sino que pretendemos acceder directamente a él, el lugar de la falta, que nos organiza y nos moviliza, se diluye. Por lo tanto, el sujeto no se ve más como un sujeto dividido por la falta que lo estructura. El llamado toxicómano no se vive a sí mismo como dividido. En la relación mortífera que mantiene con su droga, plantea imaginariamente que no hay falta y, por consiguiente, el sujeto está fuera del orden del deseo. Pasamos entonces de la subjetividad a la individuación.

Si el in-dividuo, como su nombre lo indica no está dividido, opera imaginariamente no sometándose a las leyes del lenguaje, permaneciendo en el orden del puro signo. En las toxicomanías el sujeto se excluye de la operación del significante, que siempre remite a otro significante y nunca a la cosa en sí, pues al tener la ilusión de que el objeto droga es EL objeto, ya no es necesaria la metáfora para representar lo inasible del objeto causa del deseo, por tanto, no hay lugar para la falta en esa relación.

III. El lugar oscilante del sujeto del inconsciente

Si las transformaciones en la civilización han producido crisis en los referentes de la religión, la moral, la ideología, del carácter sagrado de la muerte y del sexo, un efecto de esto tiene también un anidamiento en el lugar del sujeto, de lo que en psicoanálisis llamamos, *sujeto del inconsciente*, y de las demás instancias del aparato psíquico. Dichos referentes provocan una suerte de oposición o de sumisión, es así que, en las grandes rebeliones sociales, por ejemplo, las personas se oponen a las represiones que la cultura impone ante las pulsiones sexuales, o ante los efectos de ideologías totalitaristas y

conservadoras, reclamando la liberación ante un “amo autoritario” y ante una ley restrictiva de goce.

Estas ideologías totalitarias, pueden considerarse como puntos de referencia fijos; ofreciendo con ello una moral a la cual oponerse, una ideología que abatir. Si hoy en día, estos referentes no operan más como un imperativo de la restricción del goce, sino que por el contrario autorizan un goce ilimitado, el sujeto del inconsciente se encuentra en una suerte de oscilación. El “yo” entonces no encuentra una moral a la que oponerse, una ideología que abatir o a la que resistirse. Hay por lo tanto una pérdida de algo de ese modo de consistencia que un referente delimitado ofrece.

La caída de esos referentes consistentes, acompañada de un imperativo de un goce único e igual para todos (de gozar de todas las formas posibles), tiene como efecto que el sujeto del inconsciente pierda una cierta relación a la instancia fálica, tan fundamental y necesaria para el sujeto, que se desvanezca y, consecuentemente, su lugar en la tachadura, permitiéndose una cierta flexibilidad imaginaria en cuanto a su posición en la estructura. Es como si el yo estaría saltando de lugar en lugar para encontrar allí algo de consistencia.

Si el sujeto del inconsciente se encuentra en esta oscilación, “el yo se encuentra expuesto, frágil (...) ya que su tono no está más organizado, garantizado por una especie de referencia fija, estable, asegurada, un nombre propio, sino que necesita ser confirmado sin cesar” (Melman, 2005, p. 82). Una hipótesis que se podría poner en juego entonces es que el lugar de “toxicómano” podría ser uno de esos lugares de los que el yo se agarra para encontrar consistencia y reconocimiento. Esta dificultad de encontrar un lugar, de asirse en un lugar consistente, es tributaria a su vez de las condiciones sociales de la época. La necesidad de una expansión tanto económica como social, el aceleramiento en el que vivimos, la necesidad imperiosa de borrar toda prohibición, toda desigualdad, hace entonces que el sujeto pierda su lugar, se agarre de tanto en tanto a lugares que aparentemente proporcionen fijación, lo que crea a su vez, “poblaciones de consumidores, ávidos de goce perfecto, sin límite y adictivos” (Melman, 2005, p. 35).

Por esta vía, es interesante resaltar en la experiencia clínica dentro de una institución de trabajo con toxicomanías, cómo algunos pacientes llegan -sobre todo aquellos que han venido de otras instituciones en donde se ha trabajado con las premisas de Alcohólicos Anónimos (AA) y Narcóticos Anónimos (NA)- presentándose no desde el nombre propio, sino con el significante *adicto*. Esa es su tarjeta de presentación. Parece que encuentran un alivio en nombrarse de ese modo y cuando se permiten hacer caer esa nominación, en muchos de ellos, adviene la angustia. Entonces surge la pregunta de ¿Quién soy? ¿Si no soy un adicto, quién soy, dónde está mi lugar? Pues la nominación de “adictos” les posibilita la construcción de una moral e ideologías propias de las cuales agarrarse, propias de este grupo con el que se identificarían. Cuando escuchamos el discurso de los pacientes toxicómanos, escuchamos en ellos un argot compartido, que da cuenta a su vez de un goce compartido también, visibilizando la necesidad de encontrar un lugar fijo, estable, consistente, una identidad quizás, una “comunidad reunida alrededor de un mismo goce” (Melman, 2005, p. 83)

IV. Pulsión de muerte y toxicomanías

En la clínica de las toxicomanías la pulsión de muerte ocupa un lugar central, tanto en el decir y actuar de los toxicómanos como en el de sus familiares. Es muy común escuchar a las familias preferir la muerte inmediata de su familiar que consume a soportar la muerte lenta que significa drogarse o alcoholizarse al extremo. Quienes no consumen suelen no entender cómo alguien que, a pesar de haber sufrido tantas consecuencias negativas para su vida como efecto de ese consumo, ya sea pérdidas personales, económicas, etc. sigue consumiendo. La pregunta que se plantean entonces es la de ¿cómo un ser humano puede estar tentado a provocarse la muerte? Pregunta fundamental para el psicoanálisis, que se pone en juego en el trabajo con las toxicomanías y que nos remite al concepto de pulsión.

Freud, habla de pulsión por primera vez en su texto *Tres ensayos de una teoría sexual* de 1905. Sin embargo, ya desde *El proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, trabaja su inquietud sobre la

fuerza que mantiene vivo a un ser humano, sobre aquello que influye en la constitución de los síntomas neuróticos y que por consecuencia lo enferma. Es así como, a partir del estudio de la neuro-
na, Freud teoriza sobre la energía psíquica que está presente tanto en la fuerza para vivir como en la fuerza para enfermar.

Según Chemama y Vandermersch (2004) Freud, en sus *Tres ensayos de una Teoría Sexual*, a partir del estudio de la sexualidad en los niños, trabaja aquello que denomina como *pulsión* (*Trieb*) para diferenciarla del *instinto* (*Instinkt*). Habla de la pulsión sexual como aquella fuerza que empuja a la reproducción; también trabaja las *pulsiones del yo* que las identifica como *pulsiones de autoconservación*, teoría que fue abandonada en el recorrido de su práctica. En 1914-1915, en su texto *Pulsiones y destinos de pulsión*, define a la pulsión, según Chemama y Vandermersch, (2004) como “una fuerza constante, de origen somático, que representa una excitación para lo psíquico” (p. 364). Habla de las características de la pulsión: el empuje, la fuente, el objeto, el fin, y nos dice que las satisfacciones de las pulsiones son siempre parciales. Con esto, Freud coloca sobre la mesa la idea central del psicoanálisis de que la satisfacción no puede ser alcanzada completamente, puesto que la tensión renace enseguida.

Freud en 1920, en su texto *Más allá del principio del placer*, a partir de su trabajo sobre la “repetición”, plantea la hipótesis de la pulsión de muerte:

La opone a las pulsiones de vida y hace de esta dualidad la pareja fundamental en la que reposa toda la teoría pulsional (...) a partir de allí queda reafirmado el principio general del funcionamiento psíquico, a saber, que el aparato psíquico tiene como tarea reducir al mínimo la tensión que crece en él, especialmente por obra de las pulsiones, pero ahora este funcionamiento esta subsumido a la pulsión de muerte, es decir, a una tendencia general de los organismos no solo a reducir la excitación vital interna, sino también por ese camino a volver a un estado primitivo inorganizado o sea a la muerte. (Chemama y Vander-
mersch, 2004, p. 573)

De esto modo en 1919, Freud reemplaza las clasificaciones anteriores de la pulsión y las divide en “pulsiones de vida” y “pulsiones de muerte” y hace de la pulsión de muerte una noción indispensable en psicoanálisis.

Freud nos dice que hay muchas cosas que a pesar de producir placer no coinciden con el “bien” para el individuo, o que producen sufrimiento. Esta premisa freudiana es fundamental para la comprensión de las toxicomanías. Ahora bien, aquello que Freud llamó pulsión de muerte, Lacan lo denominó como goce. Entendemos al goce como la “diferentes relaciones con la satisfacción que un sujeto deseante y hablante puede esperar y experimentar del usufructo de un objeto deseado” (Chemana y Vandermersch, 2004, pp. 361-368). Si usufructuamos del objeto-droga, es a condición de la pulsión de muerte, como la relación con el objeto no es inmediata, como hemos visto, la relación con el objeto droga obtura la posibilidad de la falta y es allí en donde el goce mortífero adviene.

Charles Melman (2016) dice que el drogadicto almacena excepcionalmente y con gusto se expone al periodo de carencia, como si esta fuese una etapa necesaria, como si esta ausencia fuese necesaria para hacer valer la presencia del producto o de su efecto. Habla de haber visto a los *yonquis* en Nueva York a la espera del *dealer* o del *brujo*⁶ como el momento de goce más grande, que era precisamente realizado por esa extraordinaria angustia y ese malestar físico considerables, representados por la carencia, en la distancia con el objeto; entonces, por esta vía, se puede argumentar cómo el goce, el más allá del principio del placer, es la satisfacción jugada en la pulsión de muerte, es justamente la tensión, la falta, la ausencia del objeto. Es una satisfacción que no está sujeta al intercambio, como dice el psicoanalista Fabián Naparstek (2008), y allí radica lo mortífero de ese goce, ya que hablamos de un goce que no está en el orden fálico, es decir, del intercambio hablado. El goce fálico como distinto al goce de la ficción de “presencia” del objeto, es, al contrario, el que posibilita simbolizar la relación de satisfacción

6 Modo coloquial de llamar al vendedor de drogas

con el otro semejante, el Otro de la cultura, el Otro sexo, etc. Un goce distinto, marcado por el intercambio y la falta del objeto y no su “presentificación” mortificante (pp. 51-61).

Entonces, tenemos por un lado el goce mortífero que se pone en juego en el momento de la intoxicación y aquel que se pone en juego en la falta del objeto. En ambas situaciones el goce hace un borde con la muerte. Algunos psicoanalistas lo llaman “goce autístico” que fue como Lacan denominó al “goce de la masturbación” —recorremos que para Freud la masturbación es la primera adicción, y lo llamó el “goce del idiota” (alguien centrado solo en sí mismo). Este goce mortífero, autístico, que no entra en el goce fálico que concierne al deseo y a la falta, pone al sujeto del inconsciente en pausa.

Hay palabras singulares que escuchamos en el decir de un toxicómano; las que utilizan para referirse a su droga, al lugar en el que lo hacen, los compañeros de droga, incluso para designar a los que no lo hacen. Un particular vocabulario: “un cañonazo”, “una pistola”, para describir a un cigarrillo grande de base de cocaína; “el maduro con queso” para nombrar a la combinación de la marihuana y la base de cocaína; “la olla” para describir el lugar en donde se reúnen para intoxicarse; “el vuelo” para representar el efecto de la droga, “el vacile” para referirse al momento en el que hay un encuentro entre ellos y su droga, “el brujo” para nombrar a quien vende drogas, entre un sinnúmero más de palabras que proporcionan elementos importantes para analizar la moral que estos sujetos han construido y que se ha convertido en su referente a partir de las relaciones de identificación horizontal que se organiza a partir de la construcción de un objeto común, llamado droga.

Melman (2005) nos dice que el drogarse es experimentar una especie de muerte. Hay significantes como “el cañonazo” y “la pistola” que organizan esta nueva economía psíquica en la relación al lugar sagrado de la muerte, referente que parece haberse franqueado. En expresiones escuchadas en la clínica podemos reconocer: *“sólo cuando me pongo una pistola en la boca estoy tranquilo, puedo olvidarme el dolor”*, decía un paciente; otro mencionaba la sensación de relajación extrema que sentía al “pegarse un cañonazo”. Basta con

mirar a un sujeto sumido en su tóxico para darse cuenta que lleva en su rostro el símbolo de la muerte, en su deterioro físico, en su deterioro simbólico.

Esto nos lleva a dirigir nuestra atención al lugar de la pulsión de muerte en nuestra época. Si bien es cierto, Freud ya nos advertía de la lucha constante entre pulsión de vida y pulsión de muerte, haciéndonos notar que la pulsión de muerte parecía, en algunas ocasiones ganar, hoy en día nos enfrentamos a esto de manera muy frecuente. En las toxicomanías hay un empuje a morir, o a vivir muriendo, y a eso es a lo que justamente aspira esta nueva economía psíquica. Charles Melman (2005) indica que cuando uno no tiene apetito más que para la satisfacción realizada, el mantenimiento de la vida no constituye en ningún momento un factor restrictivo. En la práctica del psicoanálisis, cuando algo de esta problemática organiza la demanda de curación, se puede evidenciar que aquello es necesario para vivir. La acción de comer o de alimentarse, por ejemplo, pasa a un segundo plano, para poner por delante la relación al objeto droga; en la “campana”, como suelen llamar a una jornada de consumo extensa, no comen, pueden pasar semanas sin llevar un alimento a su boca, no es necesario, la relación a otros objetos, literalmente, “no hace falta”, no construye la relación a la falta.

Entonces si la falta es la que falta, si el goce sexual que instala la castración no organiza más la economía psíquica, sino que es el puro goce del objeto “presentificado” el que se ha constituido en el eje del psiquismo, alentado además por un amo incorporado que obliga a gozar sin medida, que promete comodidad, completud, exceso de felicidad; entonces el sujeto está abocado a renunciar a aquello que provoque el efecto contrario, es decir abocado a renunciar al deseo y sus consecuencias en pos de un goce mortificante, mortífero.

Sabemos pues, que el deseo trae consigo un malestar, una incomodidad, nos obliga a buscar, a movernos, y el movimiento implica trabajo y el trabajo implica existir. Entonces, si estamos incitados, gracias al discurso “amo del mercado”, a vivir en el confort, esta-

mos al mismo tiempo incitados a no movernos; y sabemos que la carencia de movimiento implica la muerte. Son los muertos los que no se mueven, quienes ya no hablan. El movimiento es sinónimo de vida. En otras palabras, si no hay falta, no hay deseo y si no hay deseo lo que adviene es la muerte subjetiva. ¿Estamos entonces en una época que provoca el advenimiento de una muerte subjetiva? ¿Cómo ubicarnos ante esto?

Ahora bien, este escenario parece un poco desalentador, tanto para quienes han elegido la vía de las toxicomanías como para quienes están en la búsqueda de una elección para hacerle frente a la emergencia de un nuevo modo de relacionamiento social y subjetivo. Hemos de preguntarnos ¿qué puede hacer el psicoanálisis frente a esto? Como sabemos el psicoanálisis es una práctica de la palabra y en tanto la palabra no se extinga, entonces habrá que apostar por el sujeto. Gracias al psicoanálisis sabemos que apostar por el sujeto del inconsciente implica poner en juego todo aquello necesario para que éste, como efecto del trabajo analítico, recobre su lugar de sujeto del deseo y entre nuevamente en un trabajo de subjetivación, que venga a organizar el psiquismo ya no con la premisa del exceso de goce, sino a condición de la falta y el deseo que moviliza.

El analista presta su escucha a esa palabra que viene a denunciar la falta de una falta, y que, al hacerse escuchar, posibilita que en el sujeto opere ese límite que se intenta franquear, el límite que induce a saber que no se puede decirlo todo, porque las palabras no alcanzan. Que cuando se dice, lo que se dice está sujetado siempre a algo que no calza, a algo que falla. En esa dialéctica que se instala al dirigirse a un otro que, aunque opera desde un lugar vacío, responde con sus silencios, ofrece una interpretación, invita a hablar. En ese camino el sujeto puede reconstruir su dimensión específica, la de ser sujeto tachado, en falta, sujeto del deseo.

Esta no es una tarea sencilla, debemos anticipar la dificultad que puede existir en ese intento de darle un lugar al sujeto del inconsciente. Esa dificultad nos confronta directamente con lo que el psicoanálisis nos transmite, pues ¿qué nos enseña la práctica analítica sino a trabajar con la condición de la falta? Apuntando a esa fal-

ta, es que podemos ubicarnos éticamente frente a un sujeto y a una sociedad que nos demanda no fracasar y nos exige la completud.

Referencias bibliográficas

- Chemama, R., & Vandermersch, B. (2004). *Diccionario del psicoanálisis*. Amorrotu Editores.
- Freud, S. (2009). El malestar en la cultura. En *Obras completas* (Vol. 21). Amorrotu Editores.
- Melman, C. (2005). *El hombre sin gravedad: Gozar a cualquier precio: Entrevistas con Jean Pierre Lebrun*. Universidad Nacional de Rosario.
- Melman, C. (2016). *Qu'appelle-t-on traumatisme psychique?* <https://ephep.com/ressources/charles-melman-qu-appelle-t-traumatisme-psychique>
- Naparstek, F., & colaboradores. (2008). *Introducción a la clínica con toxicomanías y alcoholismo*. GRAMA Ediciones.

CAPÍTULO 9

EL MALESTAR EN LA CULTURA ECUATORIANA

Iván Sandoval Carrión¹

RESUMEN

El presente texto plantea una lectura localizada respecto a las tesis sobre el “malestar en la cultura”. En primer lugar, revisa de manera resumida los argumentos más importantes del texto escrito por Sigmund Freud, para después analizar la sociedad y cultura ecuatoriana a partir de esos hilos argumentativos. Asumiendo que las tesis freudianas no plantean esquemas de análisis que permitan interpretaciones sobre sociedades y culturas en particular, sino que sostiene una lectura de tipo estructural sobre la cultura; sin embargo, el

1 Grupo de psicoanálisis abcdario Freud ↔ Lacan / Asociación Ecuatoriana de Psiquiatría
/ Asociación Lacaniana Internacional

texto se aproxima a la manera de vivir el malestar en la cultura por parte de la sociedad ecuatoriana.

Palabras Clave: Freud, malestar, cultura, sociedad ecuatoriana.

ABSTRACT

This text proposes a localized reading of the theses on “cultural discontent” First, it briefly reviews the main arguments of Sigmund Freud’s text and then analyzes ecuadorian society and culture based on these argumentative threads. It assumes that Freudian theses do not propose analytical schemes that allow for interpretations of particular history readings of societies and cultures, but rather supports a structural reading of culture. However, the text approaches the way in which ecuadorian society experiences its particular relation of cultural discontent.

Keywords: Freud, discontent, culture, ecuadorian society

I. Antecedentes

“Yo conozco el dolor. El comportamiento humano está compuesto por dos cosas: huir del dolor, correr hacia el placer. Es un ciclo. Dolor y placer, dolor y placer. Una y otra vez. Este círculo es nuestra existencia. Es la esencia misma de lo que significa ser humano, estar vivo”. Lo dice el personaje de Richard Sackler, en la miniserie *Painkiller* (“Medicina Letal”) de Netflix (Fitzerman-Blue y Harpster, 2023), que trata sobre la epidemia de adicción a la oxycodona desatada en los Estados Unidos por un laboratorio farmacéutico a partir de 1995. Dolor y placer, mezcla y alternativa que la humanidad conoce desde siempre, como Platón lo señala en la primera parte de su diálogo *Fedón o acerca del alma*.

Dolor y placer, los términos antinómicos del *principio del placer*, que Sigmund Freud, el padre del psicoanálisis, propuso en la primera etapa de su producción conceptual y de su práctica clínica, y que recorre toda su obra junto con el *principio de realidad*. El dolor versus

el placer, la alternativa de los seres humanos desde el comienzo de los siglos, la dupla que trasciende el mero reflejo nervioso, porque no se limita a una respuesta neuronal y conductual, sino que se sostiene en la singularidad de nuestra condición de seres hablantes, la única especie que posee un lenguaje propiamente dicho.

Dolor o placer. La alternativa que va más allá de la sensación física, porque está en los fundamentos de aquello que nos inscribe en la sociedad humana, desde que asumimos cierta renuncia al imperio de la satisfacción narcisista para poder participar del lazo social que nos sujeta a la ley y limita el principio del placer para permitirnos ingresar en la cultura, como Freud lo propone en *El Malestar en la Cultura*. Un texto fundamental, que condensa el pensamiento del autor sobre el pasaje del orden de la naturaleza al campo de la sociedad, la civilización y la cultura. Un texto universal para todos los seres hablantes, que expone el *malestar* como el costo que debemos asumir por pertenecer a una familia, comunidad, pueblo, nación y Estado.

Un malestar universal con particularidades propias para cada sociedad y para cada sujeto, incluyendo a todos los que habitamos en este país llamado Ecuador. Un país en el que la enseñanza freudiana estableció sus primeras raíces fuera del ámbito de la práctica clínica de los psiquiatras y de los psicólogos, y más bien en las reflexiones de los escritores y los intelectuales de la década de 1930, en los últimos años de la vida y de la obra de Sigmund Freud. Así, uno de los primeros freudianos ecuatorianos fue Humberto Salvador, abogado y escritor guayaquileño radicado en Quito, quien en 1933 culminó su estudio *Esquema Sexual*, que fue inicialmente publicado por la Imprenta Nacional de Quito en 1934, con prólogo de Jorge Escudero, y en los años siguientes por ciertas editoriales chilenas y argentinas.

En esa obra, que ha sido objeto de un profundo análisis por parte de Fernando Balseca, Salvador expuso su propia lectura de la obra freudiana y desarrolló una serie de interpretaciones sobre el funcionamiento de la sociedad ecuatoriana de su tiempo a la luz de los conceptos del psicoanálisis. Adicionalmente, él propuso mu-

chas recomendaciones importantes para modificar algunos principios de nuestros códigos civiles y penales, en beneficio de los niños y las mujeres del Ecuador, víctimas de abuso y violencia (Balseca, 2009, pp. 55-72)). Por otro lado, y aunque no tuvo una formación psicoanalítica propiamente dicha, Salvador ejerció como “psicoanalista” en Quito y Guayaquil hasta poco antes de su muerte en 1982.

En cuanto al ámbito de la práctica clínica de los psiquiatras ecuatorianos, salvo por la lectura de Julio Endara Moreano, eminente médico ecuatoriano, y su divulgación de algunos textos de Sigmund Freud en su enseñanza universitaria con estudiantes de medicina en las décadas de 1930 y 1940, la enseñanza del psicoanálisis no ha tenido lugar en la formación de los médicos y sólo ha tenido un breve espacio en los programas de los posgrados de psiquiatría de las universidades ecuatorianas en los últimos treinta años. En el momento presente, la formación de los jóvenes psiquiatras del Ecuador está copada por el interés en las neurociencias y el cognitivismo vinculado. Además, no hay mucho interés por el entrenamiento en psicoterapia en los psiquiatras, por causa de las expectativas centradas en las bondades de los psicofármacos, y en la derivación de los pacientes a la consulta de los psicólogos cognitivos.

Distinto ha sido el destino de los textos de Freud en la formación de los psicólogos. El interés por el psicoanálisis en la enseñanza universitaria empezó en la década de 1960 en algunas facultades de psicología de las universidades particulares de Quito, Guayaquil y Cuenca, particularmente en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Ese interés crecería con la llegada de psicoanalistas de Argentina que vinieron a radicarse en Quito, como Allan Castelnuovo y otras colegas a fines de la década de 1970, y con el regreso desde París de un analista ecuatoriano, Pedro Oyervide Crespo, quien inauguró la formación psicoanalítica en la vía de Jacques Lacan, en Quito y en Guayaquil, desde comienzos de los años 80. Actualmente, el interés por el psicoanálisis, reducido a los psicólogos y a algunos especialistas en otros campos dentro de las llamadas ciencias sociales, ha crecido con la actividad de asociaciones y escuelas en Quito, Guayaquil, Cuenca y Ambato, y se

ha enriquecido con el regreso de jóvenes psicoanalistas que se han formado en Argentina, Bélgica y en París, y con el sostenimiento de sendas maestrías relacionadas con el psicoanálisis en la PUCE y en la Universidad Católica de Guayaquil.

II. Sociedad, civilización y cultura

Si el psicoanálisis ha crecido dentro de las universidades, asociaciones y escuelas que se dedican a ello, habría que preguntarse si el pensamiento, la obra y la práctica clínica que empezó con Sigmund Freud y continuó con Jacques Lacan y otros autores ha tenido una trascendencia semejante en la sociedad, cultura o civilización ecuatorianas. Más allá de la febril actividad de los psicoanalistas ecuatorianos en su consulta y en sus grupos, ¿qué presencia tiene la teoría y la práctica clínica del psicoanálisis en las instituciones y en las políticas de la llamada salud mental en el Ecuador?, ¿en qué medida, los ecuatorianos comunes tienen la posibilidad de interrogarse por la determinación inconsciente de su palabra y de sus actos? En los escritos que los analistas nacionales exponen en sus eventos y publican en sus revistas y páginas web, ¿qué lugar existe para una reflexión sobre los fenómenos sociales y políticos que se producen en la cultura ecuatoriana?

Porque si en líneas anteriores se planteaba que el malestar en la cultura que Freud propuso es universal, y que en nuestro medio debe tener particularidades propias, ¿cuánto nos hemos preocupado por describir e interrogar esas particularidades? Ese sería el propósito de este pequeño escrito, y para ello debemos empezar por revisar los múltiples sentidos de los términos “sociedad, civilización y cultura”, a propósito del título original del texto freudiano *Das Unbehagen in der Kultur* de 1930, y las superables dificultades que plantea el término alemán *Kultur* en su traducción a otras lenguas, incluyendo el español, para pensar los límites y los alcances de la teoría freudiana.

Al parecer, algunos estudiosos franceses del texto freudiano, plantean que el idioma alemán:

...posee un uso del término *Kultur* como sustantivo que ninguno de los usos del término francés incluye: el de *civilización*. Éste designa, en francés, el estado de desarrollo económico, social, político y *cultural* al que han llegado determinadas sociedades (y correlativamente, “la acción de civilizar un país, un pueblo”); y por tanto también el conjunto de caracteres propios de la vida intelectual, artística, moral, social y material de un país o de una sociedad” (Assoun, 2003, p. 144).

Entonces, en la lengua de Freud, hay una intersección de lo que en otras lenguas se distingue como “cultura” y “civilización” en un solo significante: *Kultur*.

En el español, establecemos algunos matices diferenciales entre estos términos. En cuanto al término *sociedad*, las dos primeras acepciones del *Diccionario de Lengua Española* (2014) designan: “1. Conjunto de personas, pueblos o naciones que conviven bajo normas comunes. 2. Agrupación natural o pactada de personas, organizada para cooperar en la consecución de determinados fines”. Así, podríamos hablar de la sociedad ecuatoriana, latacungueña, de artesanos, de mujeres, de psicólogos, de psicoanalistas y otras. Es necesario añadir que el propósito de toda sociedad es el de procurar satisfacer las necesidades comunes de las personas que la conforman, mediante la colaboración mutua, en un grupo que habitualmente está localizado geográficamente y cuyos integrantes tienen relaciones de alta densidad (Moro Gutiérrez, 2004, p. 1326).

En cuanto al vocablo *civilización*, el término connota la idea del grado o estadio de progreso material, científico, tecnológico, social, cultural y político que es propio de sociedades más avanzadas (Real Academia Española, 2014). Ello sugiere la idea de que hay sociedades “más avanzadas” que otras, en las que podrían intervenir para “civilizarlas”, es decir, para mejorar el nivel de ellas, lo que inevitablemente implica imponer sus valores, usos y costumbres, incluyendo la lengua. La historia de la humanidad está llena de estos fenómenos a lo largo de los siglos, y más bien habría que preguntarse si alguna sociedad está exenta de ellos en la condición de “civilizadora” o “civilizada”.

Finalmente, llegamos al concepto de *cultura*, más próximo al sentido del texto freudiano a pesar del “*civilization*” en su traducción al inglés. Aunque la cultura no es ajena a las nociones de “sociedad” y “civilización”, la cultura está formada principalmente por “los sistemas simbólicos significativos que se transmiten en el tiempo y conforman la conducta social” (Moro Gutiérrez, 2004, p. 1327). El primer sistema simbólico transmisible es la lengua, y de ahí se derivan todas las manifestaciones en las costumbres, los códigos, las letras, el arte, el desarrollo científico y los sistemas políticos. Entonces, la cultura recubre, en cierto sentido, a la sociedad y a la civilización: “ninguna cultura puede existir sin una sociedad y viceversa” (Moro Gutiérrez, 2004, p. 1327). Al mismo tiempo, ninguna de ellas es ajena a la noción de civilización y sus avatares históricos para cada región del planeta.

III. Con Freud

En este punto, es oportuno invocar la definición que propone Sigmund Freud de la cultura:

Bástenos, pues, con repetir, que la palabra *cultura* designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres (Freud, 1979, p. 88).

Una definición inserta en el escrito que refleja el estado de las diferentes sociedades y culturas de su época y de todos los tiempos y lugares, según Freud. Un texto fundamental que condensa la evolución de su teoría hasta esa década final de su vida y trabajo, y que resume las ideas de sus escritos llamados “sociales”. Por ello, y antes de interrogarnos sobre el malestar de la cultura en el Ecuador, resulta necesario exponer una síntesis de lo que él planteó en ese escrito originalmente publicado en 1930.

Si creemos que el yo-propio es autónomo, unitario y diferenciado de lo otro, eso es un engaño. A través de un proceso que empie-

za desde temprano, el niño debe separar mediante un proceso un mundo exterior de ese sentimiento del yo-propio. Porque originalmente, el yo lo contiene todo. “La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, recurrimos a calmantes, distracciones, satisfacciones sustitutivas y sustancias embriagadoras” (Freud, 1979, p.75). Mediante esos recursos, el propósito de la vida de los seres humanos parecería ser el de atenuar o suprimir el dolor y conseguir la felicidad y mantenerla. Este es el programa del principio del placer, amenazado desde tres lados: a) desde el cuerpo propio (enfermedad y envejecimiento); b) desde el mundo exterior con las catástrofes naturales y, c) desde los vínculos con otros seres humanos.

En cuanto a la vida social (tercera fuente de malestar e infelicidad), plantea Freud, no aceptamos que las normas que nosotros mismos pusimos sean la fuente de nuestro displacer, sentimos que gran parte de nuestra miseria la tiene nuestra cultura, y creemos ingenuamente que seríamos más felices si volviéramos a hallarnos en situaciones primitivas. Pero el último rasgo de toda cultura, el más importante, es el modo en el que se reglan los vínculos recíprocos entre los seres humanos: los vínculos sociales. Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. En consecuencia, con ello, el siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo. El desarrollo cultural parece dirigirse a procurar que ese derecho deje de ser la expresión de la voluntad de una comunidad restringida, y en este punto advertimos la semejanza del proceso de cultura con el del desarrollo libidinal (deseo) del individuo (Freud, 1979, pp. 73-76).

Según Freud en *El Malestar en la Cultura*, la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, *Eros* y *Ananké* pasaron a ser los progenitores de la cultura humana. Del amor se

desprende ese mandato ideal para todas las sociedades cultas y que no es exclusivo del cristianismo: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, y el segundo mandamiento, derivado del anterior: “Ama a tus enemigos”. Así, asumimos que el humano no es un ser manso y amable que sólo se defiende si lo atacan, porque es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad, y para sofrenarla están estos mandamientos y las normas sociales (Freud, 1979, pp. 85-88).

En el análisis freudiano, además de las normas, el poder y el mandato del amor y la colaboración en el trabajo, “el narcisismo de las pequeñas diferencias” es lo que facilita la cohesión de los miembros de una comunidad y les permite distinguirse de las comunidades vecinas y participar en la formación de “masas” sociales (si lo planteamos apegados al decir conceptual freudiano). Entonces, aparece el concepto del narcisismo: el yo mismo es investido con libido, su hogar original, esa condición primordial que se busca reproducir mediante la recuperación imposible del mítico objeto perdido. La búsqueda que lleva al sujeto más allá del principio del placer, mediante la compulsión de repetición y que apunta a la pulsión de muerte. La lucha de *Eros* y *Tánatos*, que invita a preguntarse de qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, acaso para erradicar la agresión de la pulsión de muerte. Según Freud, la cultura dispone que la agresión sea introyectada, vuelta hacia el propio yo, recogida por el mismo yo y contrapuesta al resto como superyó y como “conciencia moral” (misma que ejerce sobre el yo la misma severidad con la que trataría a otros individuos). Llamamos “conciencia de culpa” a la tensión entre el superyó severo y el yo, y que se expresa como necesidad de castigo (Freud, 1979, pp. 90-104).

Dice Freud que no hay una capacidad natural para diferenciar el bien del mal, se requiere una instancia ajena al sujeto. Se trata de una función asociada a la función paterna o la Ley cultural que, en caso de faltar, producirá angustia frente a la pérdida de esa agencia superior. La operación de tal función sostiene la raíz del sentimiento de culpa, del cual se diferencian dos caminos distintos:

la angustia frente a la autoridad y la angustia frente al superyó. La primera compele a la renuncia pulsional y la segunda esfuerza al castigo; hay entonces un nexo entre la renuncia pulsional (por la aceptación de la Ley) y la conciencia moral. Tenemos, entonces, una paradoja: la conciencia moral es una consecuencia de la renuncia pulsional, y la conciencia moral reclamará después renuncias. Pero hay una identificación con la autoridad inatacable que deviene superyó y entra en posesión de toda la agresividad que el hijo habría sentido contra ella, y ésta no es necesariamente la agresividad de la autoridad sino contra ella. Pero la agresividad del superyó no refleja necesariamente la que el niño ha sufrido por parte de la autoridad; hay factores constitucionales congénitos, influencias del medio, del contorno objetivo real, y esto es universal (Freud, 1979, pp. 105-112).

Por otro lado, se puede afirmar con Freud, que también la comunidad plasma un superyó bajo cuyo influjo se consume el desarrollo de la cultura. El superyó de una época cultural tiene un origen semejante al de un individuo: reposa en la impresión que han dejado tras sí grandes personalidades conductoras, hombres de fuerza espiritual avasalladora, porque en ellos una de las aspiraciones humanas se ha plasmado de la manera más intensa y pura, y por eso también, a menudo, más unilateral. El superyó de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre estos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética. El máximo obstáculo que se opone a la cultura es la inclinación constitucional de los seres humanos de agredirse unos a otros. Frente a ello tenemos al mandamiento cultural desde la tradición judeo-cristiana: Ama a tu prójimo como a ti mismo (Freud, 1979, pp. 113-129).

IV. En el Ecuador

Frente a esto, empecemos por afirmar que existe una cultura, sociedad y civilización ecuatorianas. No corresponde al propósito de este pequeño escrito la descripción y el análisis de nuestra cultura, pues ello corresponde a los especialistas en otras disciplinas. La in-

tención de este ensayo más bien gira alrededor de un ejercicio de pensar en una interlocución entre el malestar en la cultura del que habla Freud como una condición que concierne a todas las culturas, y cómo ese malestar se manifestaría en la cultura ecuatoriana. Se trata de indagar los modos particulares y sintomáticos de ese malestar, a partir de ciertos rasgos que nos atormentan y de los que nos quejamos, no sin una buena dosis de goce. En este ejercicio, veremos que hay una interlocución entre los diferentes fenómenos sintomáticos que aquí imperan, quizás desde nuestros orígenes como república y como Estado, y todos ellos se derivan, de alguna manera, de aquello que Sigmund Freud propone en su texto.

Las Ficciones Fundacionales

Así como Freud hablaba de la novela familiar del neurótico y Jacques Lacan se refería al mito individual del neurótico, quizás podamos hablar de las *ficciones fundacionales* de nuestra república y del Estado ecuatoriano como una de las fuentes del malestar propio de nuestra cultura. Esta noción fue acuñada originalmente por Doris Sommer (2004), una autora norteamericana, académica de Harvard y especialista en Literatura y en las culturas de los pueblos latinoamericanos y africanos. Ella propone que las ficciones fundacionales aluden a su hipótesis de que las grandes novelas nacionales de los pueblos de nuestro continente, escritas en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX, dan cuenta, de alguna manera, de ciertos rasgos de origen de estas naciones, los mismos que van a determinar algo de su historia y desarrollo. Todas ellas son novelas en las que intervienen por igual el patriotismo, el amor y la muerte, *Eros* y *Tánatos*. En su estudio, Sommer empieza cuestionando el menosprecio que los grandes escritores del llamado *boom* latinoamericano de los años 1960 y 1970 hicieron de las novelas nacionales de nuestro continente, las mismas que merecen una nueva lectura y análisis.

A continuación, Sommer toma una clásica novela norteamericana del siglo XIX: *El Último Mohicano* (1826) de James Fenimore Cooper, para analizar los temas esenciales que allí se plantean en relación con la constitución heroica de un país, las batallas gloriosas, el distinto rol de los hombres y las mujeres, la condición de los

indígenas, la dicotomía entre los “indios buenos” amigables, aliados y colaboradores, versus los “indios malos” hostiles y traicioneros, la defensa de las razas puras (especialmente la supremacía de la blanca), la subestimación del mestizaje y el racismo implícito en toda la historia. Para esta autora, la novela de Cooper fue una referencia fundamental para la mayoría de autores de las grandes novelas nacionales latinoamericanas del siglo XIX (2004, pp. 85-120).

Así, en el caso de lo que será el Ecuador la gran novela nacional es *Cumandá*, de Juan León Mera, escrita y publicada en 1879. Hay que leer o releer *Cumandá* de una nueva manera, para examinar las hipótesis de Sommer, y para ubicar ahí algunos rasgos que nos han determinado y que de alguna manera persisten. Así, somos el efecto de una colonización y de un mestizaje, aunque nos creemos libres e independientes de cualquier opresión extranjera desde 1822, pero a la que volvemos de otras maneras y de forma recurrente. Permanentemente abocados a ello, oscilamos entre la xenofobia y el culto a lo que viene de afuera, presumimos de una supuesta soberanía, pero siempre buscamos el reconocimiento que venga de allende nuestras fronteras. Añoramos la figura de los héroes y los libertadores, que fueron originalmente extranjeros en nuestro caso. Esta añoranza es el terreno abonado para la erección de la figura del *líder*, uno de los tres elementos de la estructura del populismo, como lo veremos más adelante.

En relación con el mestizaje y los indígenas, la mayoría de nuestra población se asume como blanca y tiene diversos grados de dificultad para aceptar nuestro mestizaje. Mayoritariamente, somos mestizos blanqueados y avergonzados de nuestro ancestro indio. Si podemos, presumimos de antepasados europeos o norteamericanos y podemos embarcarnos en costosos trámites para obtener pasaportes extranjeros gracias a algún tatarabuelo pobre que llegó a estas tierras. Una práctica que actualmente se extiende cada vez más en nuestras clases media y media alta, por causa de la violencia que hoy vive nuestro “narcopais”. Si nuestros abuelos usaban los quichuismos en el habla cotidiana, los jóvenes actuales los desconocen y más bien dominan los anglicismos. La relación de

los blancomestizos ecuatorianos con los indígenas está atravesada por algunos rasgos que Sommer encuentra en la novela de Cooper, incluyendo el racismo solapado, la condescendencia culposa en la relación con los indígenas y la desmentida de nuestro mestizaje.

“La Identidad Cultural No Existe”

Es el provocador título de un libro escrito por el filósofo, helenista y sinólogo francés François Jullien. La proposición es una consecuencia de las ficciones fundacionales que nos han hecho creer que constituimos un país libre, independiente, soberano, unitario, equitativo y homogéneo. Una afirmación que no se sostiene, en la medida que carecemos, igual que todos los pueblos y naciones, de una “identidad cultural” como una mismidad permanente en el tiempo y en el espacio y compartida por todos los habitantes de este país. No se trata de “identidad”, porque lo propio de toda cultura es la transformación permanente, sino más bien de “fecundidad” mediante el uso de recursos diversos que los habitantes aportan de manera heterogénea (Jullien, 2017, p. 16). Entonces, no tiene sentido afirmar la existencia de una “identidad cultural ecuatoriana”, sino más bien examinar y usar los variados recursos que tenemos y nuestras producciones.

Esta propuesta inicial lleva al autor a distinguir tres términos diferentes: lo *universal*, como aquello que se prescribe para todos y que está en el orden de lo necesario, como la ley por ejemplo; lo *uniforme*, como aquello que se impone desde el poder político o del mercado, que está en el orden de lo imaginario, que supuestamente implica la repetición de lo universal y que a veces bordea lo perverso, y finalmente lo *común*, como aquello que se comparte pero que no supone ni obliga a la uniformidad entre todos los que participan de aquello (Jullien, 2017, pp. 19-25). Los tres términos están presentes en todas las culturas, de un modo particular para cada una de ellas. A la vez, estos tres principios van a generar tensiones y conflictos en cada cultura y nos invitan a pensar qué hay de cada uno de ellos en nuestra cultura ecuatoriana.

En vista de que no existe la identidad cultural, Jullien propone el término de *écart* como una alternativa. La palabra quiere decir “di-

ferencia, brecha, distancia, desviación, disparidad”; en cierto sentido, también podría asimilarse a la “hiancia” con la que el psicoanálisis lacaniano traduce el *béance* que Lacan propuso en relación con la posición del sujeto respecto a los significantes. Pero el *écart* de Jullien aspira a un concepto y por ello se lo mantiene en francés, no es la simple diferencia clasificatoria sino el “entre” activo y productivo que desborda la noción de “identidad” y que más alude a los intercambios entre los miembros de una cultura, que son diferentes y diversos (2017, pp. 55-61). El Ecuador es un país plural y diverso, ¿en qué medida el *écart* funciona aquí para crear y producir? ¿O más bien estamos siempre divididos por causa del “narcisismo de las pequeñas diferencias” del que hablaba Freud?

Nuestras ficciones fundacionales, de las que la “Historia Nacional” que se nos enseña en las escuelas y colegios está coloreada, no nos aportaron suficiente “identidad cultural”. Quizás y a tono con Edward Said (2009), eso sea diferente en el caso de otras culturas más antiguas como la judía y las árabes, que sostienen historias y sus tradiciones de otra manera. Pero en nuestro caso, nos limitamos a repetir los mitos y los enseñamos a las nuevas generaciones. Está en cuestionamiento el hecho de que todos nos asumamos como sujetos del universal de la ley. El único uniforme que más o menos compartimos es la camiseta de nuestra selección de fútbol, y tenemos mucha dificultad o imposibilidad para pensar y poner en acto un proyecto común de país.

La Confusión entre Autoridad y Poder

A partir del establecimiento de la Ley (prohibición del incesto) y de las leyes, se establecen las nociones de autoridad y poder, las relaciones entre ellas y sus distinciones. Todo tiene que ver con la vigencia de las leyes, el sometimiento de los ciudadanos a ellas y el consecuente y apropiado ejercicio del derecho. Históricamente, y desde el origen latino del término, la *autoridad* es una dimensión inicialmente atribuida al padre o al tutor para el ejercicio de su función en la antigua Roma que demanda obediencia a su palabra (Arendt, 2018). Esto implica que la autoridad no es una sustancia ni una esencia sino una función que se atribuye a un sujeto desde la

Ley, para que cumpla y haga cumplir las leyes. Es una función que moviliza y hace actuar al padre o a quien está investido de autoridad. La autoridad no equivale a la fuerza, pero puede hacer uso de la fuerza si es necesario (Kójeve, 2004, pp. 15-17).

Por la autoridad, el sujeto es un agente de las leyes y debe asumir esa delegación y ejercerla. El agente actúa sin establecer compromisos y sin excederse en su función. Su ejercicio es a través de la palabra y no de la fuerza, que será un recurso en última instancia. El sujeto será removido cuando culmine su período o si no cumple con su trabajo. Históricamente, se reconoce la autoridad del Amo, del Jefe, del Juez y del Padre. La autoridad se ejerce sin establecer compromisos a través de un agente libre y consciente, ella incita al movimiento, al cambio y a la acción en aquello sobre los que actúa (Kójeve, 2004, pp. 35-39). Y todo ello debería cumplirse mediante el decir.

En cambio, el *poder* implica la posibilidad del uso de la fuerza, incluyendo la fuerza física, para realizar acciones y para movilizar a otros sujetos para que las realicen, con o sin su consentimiento, y no necesariamente en representación de las leyes. El poder no es antagónico de la autoridad, pero debe distinguirse de ella. La autoridad tiene la posibilidad del ejercicio de un poder facultado por la ley, para usarlo cuando es necesario (Kójeve, 2004, p. 15), pero ese recurso debería ser excepcional. En rigor, todo poder debería sostenerse en la autoridad, es decir en las leyes, como lo propone la consigna de la banda presidencial en el Ecuador: “Mi Poder en la Constitución”.

Resulta muy significativo que acá, y en otros países, se hable del Poder Ejecutivo, el Legislativo y el Judicial, y no se invoque a la autoridad. Incluso, un ex presidente ecuatoriano presumía de ejercer “la majestad del poder”. Quizás se trata de un fenómeno más o menos actual y mundial, una crisis de autoridad que viene desde los últimos siglos, “porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno” (Arendt, 2018, p. 145). Ello no excluye la hipótesis de que, en nuestra cultura ecuatoriana, la autoridad siempre tuvo un débil arraigo, igual que la obediencia de la ley, y más efec-

tivo ha resultado el sometimiento a la fuerza del ejercicio del poder. Esto lo vemos en las sucesivas relaciones que hemos sostenido con diversos presidentes y sus estilos, en las diferencias evidentes entre unos y otros. En el reclamo de que necesitamos un presidente fuerte para que se nos imponga a todos, incluso a costa de la restricción de nuestras libertades y derechos.

Entonces, en esa confusión entre la autoridad y el poder, estamos sujetos a la posibilidad de someternos a cualquier poder, incluyendo actualmente el descomunal y transnacional poder del narcotráfico, frente al cual, la autoridad y el poder de nuestras autoridades, incluyendo la policía nacional, poco pueden hacer. No respetamos a la autoridad y nos sometemos al poder que tenga la fuerza suficiente para lograrlo, y luego resentimos todo aquello y nos quejamos de “abuso de autoridad” en lugar de “abuso del poder”.

La Atrofia Institucional

Etimológicamente, la palabra “institución” quiere decir “construcción interior, o construcción hacia adentro”. En ese sentido, la institución guarda relación con la noción de “estructura”, término originalmente acuñado por los arquitectos hace varios siglos, y que quiere decir aquello que sostiene a los edificios, aunque no es visible, como los cimientos y las columnas. Las instituciones son las organizaciones derivadas de la ley y de la autoridad que regulan las relaciones entre los ciudadanos en diferentes ámbitos de su vida.

Las instituciones son de varios tipos y son necesarias para el correcto funcionamiento de una sociedad, la sirven y la sociedad se sirve de las instituciones para diversas demandas y necesidades. Las instituciones...

...aparecen ante los miembros de una sociedad como una realidad objetiva de carácter normativo que condiciona su comportamiento al imponerle los cauces socialmente admitidos para la satisfacción de sus necesidades individuales y colectivas, pero se trata siempre de productos sociales” (Infestas Gil, 2004, p. 730).

Las instituciones emplean sujetos que cumplen roles y funciones de acuerdo al objeto de la institución, pero esos sujetos “no son” la institución. En la medida que las instituciones funcionan de manera eficiente, no se requieren mayores cambios en ellas. Pero en el Ecuador tenemos un problema de instituciones ineficientes con funcionarios enquistados en ellas, sobre todo en aquellas que dependen del Estado. Entonces, creemos que la solución es la multiplicación de instituciones oficiales, con el consecuente crecimiento interminable de la burocracia oficial, con funciones mal definidas o superpuestas a las de otras instituciones, y la ineficacia de todas ellas.

La atrofia institucional es un viejo problema de nuestro país, desde antes de que Jorge Icaza escribiera *El Chulla Romero y Flores*, su novela imperdible que, de manera indirecta retrata algunos de los malestares que siguen aquejando a nuestra cultura 65 años después de su publicación, como el asunto de nuestro mestizaje indigesto y los vicios de nuestras instituciones estatales. Adicionalmente, las instituciones estatales ecuatorianas no necesariamente se someten a la autoridad ni la representan, y sirven para las políticas clientelares de los mandatarios de turno: ofrecer, regalar o subastar puestos de trabajo en la burocracia estatal, provincial o municipal.

El así llamado Poder Judicial

Resulta irónico que aquella función del Estado que debe representar, por excelencia, la función de la autoridad en tanto representación de la Ley, se comporte más frecuentemente como un simple poder con o sin autoridad. Pero eso es lo que ocurre cotidianamente en nuestro país. Ya Sigmund Freud señaló el valor fundamental del aparato de justicia para sostener el imperio de la ley como un requisito fundamental de la fundación de una cultura, de modo que no hay privilegios para unos individuos a costa de los demás. La justicia es un rasgo imprescindible del valor de una cultura, y su inexistencia pone en entredicho la existencia de cualquier cultura.

Freud establecía una relación paralela entre el grado de desarrollo de una cultura y la adecuada y eficiente función de su sistema de justicia. En ese sentido, somos una cultura poco desarrollada o involutiva si pensamos que alguna vez nuestro sistema judicial

cumplía sus funciones de acuerdo a sus fines. Precisamente, nuestro “poder judicial” encarna los problemas de nuestra confusión entre autoridad y poder, de nuestra atrofia institucional con la consecuente multiplicación de pseudo instituciones judiciales que se contradicen y que actúan en función de intereses políticos y de otro orden, y sobre todo de aquello que constituye otro síntoma fundamental de nuestro malestar colectivo: la corrupción.

La Corrupción Endémica

El término viene del latín *corruptio-corruptionis*, los mismos que se derivan a su vez de *con rumpere*, que transmite la idea de una rotura global, de un quebranto general que evoca la idea antigua y la percepción subjetiva de la podredumbre y el hedor consecuente: algo huele mal ahí... En Dinamarca, como leemos en el *Hamlet* de Shakespeare, o en el Ecuador, en este caso. La corrupción es actualmente “un mal endémico de la gestión o el quehacer político, directamente relacionado con las mayorías absolutas existentes en los parlamentos” (Hernández Sánchez, 2004, p. 300). En otro sentido, más vinculado a la clínica psicoanalítica, la corrupción está ligada con frecuencia a la clínica de la perversión, una de las tres estructuras clínicas fundamentales de las que habla el psicoanálisis, junto con la neurosis y la psicosis.

La perversión, ya sea como un rasgo contingente en los sujetos comunes o normoneuróticos, o como un rasgo necesario en los verdaderos perversos (Leguil, 1990), más allá de constituir una desviación de la ley, implica una desmentida de la autoridad que representa a la ley, lo que se traduce en actos de diverso tipo en los que el sujeto confirma esa desmentida. El término *desmentida* alude a lo que Sigmund Freud llamó *Verleugnung* en su breve pero fundamental artículo de 1927 sobre *El Fetichismo*, como el mecanismo característico de la perversión, que consiste –inicialmente– en la desmentida de la diferencia entre los sexos mediante la afirmación inconsciente de la existencia del falo en las mujeres, a través de diferentes actos en los cuales el sujeto afirma esa desmentida de diversas maneras.

Si bien es un tema recurrente en la cultura política y en las instituciones privadas en cualquier lugar del planeta, hay países en los que es más frecuente, y otros, como el Ecuador, en donde la corrupción es un problema estructural de nuestra sociedad y un síntoma individual y colectivo de nuestra cultura. No es necesario hablar de los grandes casos de corrupción que ocupan las noticias en nuestro medio, porque ella empieza por un fenómeno arraigado en muchas sociedades como la nuestra: la llamada “viveza criolla”, socialmente aceptada y festejada.

Respecto a la viveza criolla, me planteo una hipótesis que probablemente no es muy original y tampoco es correcta. Quizás es un fenómeno más frecuente en los países que han experimentado, en su historia o en los fundamentos de su constitución, algún tipo de colonización o dominio extranjero, frente al cual la viveza criolla se erige en una forma socialmente aceptada y difundida de burlar ese poder extraño. El problema es que persiste luego de la supuesta independencia y ocasiona perjuicios incuantificables de todo tipo. No es exagerado el pensar que la viveza criolla forma parte del lazo social entre los ecuatorianos.

Populismo y Vida Política

Un término desvalorizado, pero una categoría de funcionamiento social y político antigua, casi universal, compleja, con muchas variedades y perfectamente legítima. Se trata de:

...el movimiento político que se apoya en las movilizaciones de masas a través de un discurso demagógico dotado de un contenido emocional que afirma la idea de pueblo depositario de la justicia, del bien social y de los valores morales... la forma más común a la que recurren los líderes carismáticos para hacerse con el poder político, aprovechándose del estado anímico de la sociedad. Enarbolando el estandarte de la virtud social y de la instauración de la dignidad humana.” (Valero Matas, 2004, p. 1107).

Nos hemos habituado a considerar el populismo como un fenómeno político curioso, aunque en la actualidad está reducido a un nivel

meramente epifenoménico (Laclau, 2005, p. 31) que da cuenta de una estructura social. Por otro lado, también podemos considerarlo como “un tipo de *género discursivo*, es decir, una práctica o un uso del discurso que convive con otros” (Casullo, 2019, p. 20). La emergencia y puesta en acto del populismo tiene que ver con la noción de “el pueblo y el pueblo en reserva” que viene de Margaret Canovan, citada por Casullo (2019, p. 63). El populismo no es una creación de la industrialización moderna o de la deficiente institucionalización política de los países sudamericanos, sino simplemente un subproducto de la propia democracia.

“Como ninguna otra clase de autoridad política, la autoridad populista se fundamenta en el relato, en la promesa, en la denuncia; es decir, en la palabra” (Casullo, 2019, p. 66). Según esta autora, podemos también considerar al populismo como un relato con una trama básica formada por tres elementos: el pueblo, el líder y el villano. El pueblo, esa entelequia que tomará forma y se pondrá en acto bajo la conducción de un líder y en contra de un villano que será identificado claramente en cada caso. Porque “los dos rasgos universalmente presentes en el populismo son la convocatoria al pueblo y el antielitismo” (Laclau, 2005, p. 20). El líder se encargará de la convocatoria invocando un daño original causado por el villano (la élite) que tendrá que ver con la inequidad social, la colonización, u otros.

En el populismo, el movimiento se dirige a la redención, y por ello la figura del líder adquiere una dimensión particular, cercana a la de un mesías. Por ese motivo, se cree que “por la intervención de una sola persona, por la llegada de un redentor, mesías, salvador, libertador o caudillo se resolverán los problemas sociales” (Calvo Andrés, 2004, p. 900). Esta promesa ha llegado a adquirir especial importancia en los países colonizados y en las comunidades campesinas o en las empobrecidas de los países más desarrollados. Estos rasgos están presentes también en lo que nos enseñan como nuestra Historia Nacional, desde las aulas de la escuela.

A estas alturas de nuestra vida social, cultural, económica y política como país y como Estado, no hay duda de que el popu-

lismo siempre ha estado presente de modo recurrente en nuestra historia. En el momento presente, debemos considerar que no hay partidos políticos en el Ecuador, con proyecto e ideología claros y definidos. Apenas hay “movimientos” con toda la equivocidad del término, convocados a partir de la emergencia de un “líder” popular que sostiene un discurso de promesas y denuncias. La existencia de ciertos partidos como el liberal y el conservador hace un siglo, hoy es un hecho del pasado, e incluso la misma supervivencia de un partido socialista está amenazada por el predominio de los diversos movimientos que por acá surgen todo el tiempo, ligados al patrimonismo de un líder que surge de manera coyuntural y oportunista.

El Falso Irenismo: Un Mito Ecuatoriano

Hace aproximadamente 40 años le escuché a un maestro mío, el doctor Allan Castelnuevo, psicoanalista argentino, decir que la ecuatoriana es una “sociedad epiléptica”, en el sentido de que somos —aparentemente— un pueblo pacífico y asintomático que convulsiona periódicamente mediante estallidos de violencia política y social que tumban gobiernos y matan personas, para luego volver a nuestra sedación y resignación habituales. Hemos sostenido durante casi toda nuestra existencia republicana ese cuento de la isla de paz del continente, porque no hemos tenido guerras civiles ni guerras sucias como en otros lugares de la región. Hemos cultivado durante toda nuestra existencia republicana el mito de que el *irenismo*, esa creencia o doctrina que promueve la idea de que la paz es la condición natural de la vida de los pueblos y de la relación entre sus habitantes y con los extranjeros, es el estado habitual de nuestra nación y un ejemplo para todo el mundo.

En realidad, el mito ecuatoriano es un “falso irenismo”, equiparable a un “falso igualitarismo” (Jullien, 2017, p. 99), porque desmiente el hecho de que somos una sociedad heterogénea e inequitativa en las condiciones de vida que tenemos, y ello es parte de lo que determina que la paz sea una ilusión en esta tierra. Está en cuestión el hecho de que los ecuatorianos conformemos una cultura, o más bien somos el territorio donde conviven diversas culturas que hablan lenguas diferentes y que mantienen costum-

bres variadas. El tema del “narcisismo de las pequeñas diferencias” opera entre nosotros para mantener la vigencia del regionalismo antagonista del que se valen los mercaderes de la política criolla en el Ecuador.

Nunca hemos sido consciente de aquella violencia larvada que subyace en la relación entre los ecuatorianos, y que se expresa de modo subclínico en nuestra vida social, como por ejemplo en los estadios, en el tráfico, y en nuestras actividades políticas. En ese sentido, nos hemos creído la excepción a la regla freudiana que propone que la disposición a la agresividad como expresión de la pulsión de muerte, es un rasgo presente en todo sujeto y en toda cultura, que en el mejor de los casos solamente puede deflexionar para ponerse al servicio de la pulsión de vida. La realidad presente de nuestro país nos obliga a repensar todo esto.

Por un lado, podríamos intentar sostener que somos un pueblo pacífico y que toda la muerte y violencia que hoy nos azota es solamente causada por el narcotráfico extranjero y sus pistoleros. Pero el crimen organizado no podría haber echado raíces entre nosotros, si no fuera por nuestra combinación de candidez y disposición propia al ejercicio de la violencia. Somos una sociedad instalada en la queja impotente, a la espera del redentor que vendrá a salvarnos por la vía de la religión o de la política o de ambas. Jamás tendremos una paz duradera mientras no asumamos las diferencias insuperables entre los ecuatorianos y aprendamos a convivir con ellas.

V. Corolario

El malestar es el precio inevitable que todos debemos pagar por ingresar a una cultura y pertenecer a ella, desde que llegamos al mundo y advenimos a la condición de sujetos a través de nuestro atravesamiento por el complejo de Edipo, la castración simbólica y la inscripción en la ley. Si es inevitable, más bien se trata de saber hacer con ello, sin recurrir a subterfugios adictivos o alternativas clínicas. Ahí se expresará la condición estructural de cada sujeto y sus posibilidades.

Aunque el malestar es una condición subjetiva, ello no se contrapone a la participación de cada uno en fenómenos colectivos propios de cada cultura para habérselas con las dificultades de convivir con los otros. El malestar en la cultura ecuatoriana tiene que ver con nuestra inconsistente inscripción en la ley, nuestro irrespeto a la autoridad y nuestro sometimiento al poder en todas sus formas. Todo ello, articulado con la intolerancia a nuestras diferencias y nuestra expectativa del regreso al imperio del placer.

Estamos prontos para seguir a los líderes que prometan el retorno de la satisfacción sin esfuerzo y el progreso sin trabajo. Somos, básicamente, una cultura “corruptible” y una sociedad convertida en presa fácil para la invasión del crimen organizado y el ejercicio de la violencia en lugar de la palabra. Hemos descuidado la educación de nuestra niñez y juventud desde hace algunas generaciones en el nombre de los nuevos activismos que han hecho fortuna en el Ecuador. A menos que tomemos conciencia de todo ello, estamos sosteniendo el terreno apropiado para un futuro colapso social, económico y político. ¿Cómo podemos evitarlo?

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2018). *¿Qué es la autoridad? Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Austral.
- Assoun, P.-L. (2003). *Freud y las ciencias sociales*. Ediciones del Serbal.
- Balseca, F. (2009). Humberto Salvador y la entrada de Sigmund Freud en las letras ecuatorianas. En *Sociedad, cultura y literatura*. FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura.
- Calvo Andrés, J. M. (2004). Mesianismo. En *Diccionario de sociología*. ESIC.
- Casullo, M. E. (2021). *¿Por qué funciona el populismo?* Siglo Veintiuno.
- Fitzerman-Blue, M., & Harpster, N. (Guionistas). (2023). *Painkiller* [Serie de televisión]. Netflix.
- Freud, S. (1979). El malestar en la cultura. En *Obras completas* (Vol. 21). Amorrortu.
- Hernández Sánchez, A. (2004). Corrupción. En *Diccionario de sociología*. ESIC.
- Infestas Gil, A. (2004). Institución. En *Diccionario de sociología*. ESIC.

- Jullien, F. (2017). *La identidad cultural no existe*. Taurus.
- Kojève, A. (2004). *La noción de autoridad*. Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Leguil, F. (1990). Rasgos de perversión. En *Perversión y vida amorosa*. Manantial.
- Moro Gutiérrez, L. (2004). Sociedad. En *Diccionario de sociología*. ESIC.
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). Espasa.
- Said, E. (2009). Cultura, identidad e historia. En *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica.
- Sommer, D. (2004). *Ficciones fundacionales: Las novelas nacionales de América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Valero Matas, J. (2004). Populismo. En *Diccionario de sociología*. ESIC.

CAPÍTULO 10

IDENTIDAD DE ESTRUCTURA ENTRE EL ESQUEMATISMO DE MARX Y AQUEL DE FREUD^{1*}

*René Lew*²

1 El texto *Identité de structure entre le schématisme de Marx et celui de Freud* fue escrito para el coloquio de Cerisy, Marx, Lacan desde 3-13 agosto del 2011. Del francés al español ha sido traducido por Elsa Andrade Heymann y revisado en su traducción en varias ocasiones por la autora de la traducción, además de Cecilia Sosa y Cecilia Hidalgo. Se trata de una traducción realizada para trabajo interno de la Escuela freudiana del Ecuador (EFE), y que ha sido cedida para la publicación en este libro. De ahí el agradecimiento y reconocimiento a dicho trabajo, y el agradecimiento a René Lew por permitir contar con tan importante texto.

* En esta traducción se han contrastado las notas de pie de página, se mantiene la referencia del original en francés y se ha agregado la nota correspondiente en español, cuando se la ha localizado, por lo que varía la paginación; se indica además, si existe traducción de los artículos de René Lew realizada por los miembros de EFE, Escuela Freudiana del Ecuador [N. de la T.].

2 Association de la lysimaque – Paris

RESUMEN

Sostendré que Lacan alinea la estructura del inconsciente que lee en Freud con lo que es posible hacer valer de la economía política como la describe Marx. En ese sentido considero que la economía subjetiva y la economía política tienen la misma estructura. Esta estructura es la del significante. Al menos es en el nivel mismo de los esquemas** fundadores del discurso que esta identidad de estructura aparece, y no a nivel de los esquemas conceptuales que subyacen a ese mismo esquematismo.

En efecto, tal esquematismo repercute en los campos diferenciados del inconsciente y del capitalismo modulando de modo diferente los conceptos que organizan cada uno de estos dominios. Su común “medida” es sin embargo una topología esférica (moebiana, digamos) del significante que “no existe” en sí, sino la fuerza de trabajo o el goce fálico, los cuales sólo son especificables al ponerlos en obra. Ese esquematismo se establece sobre las llamadas aporías del valor, que transitan del intercambio al uso, reversivamente.

Palabras clave: Freud, Marx, esquematismo, topología, esfericidad, pulsión, valores.

ABSTRACT

I will argue that Lacan aligns the structure of the unconscious he reads in Freud with what can be asserted in political economy as described by Marx. In this sense, I consider that subjective economy and political economy have the same structure. This structure is that of the signifier. At least, it is at the very level of the founding schemata of discourse that this identity of structure appears, and not at the level of the conceptual schemes that underlie this same schematism.

Indeed, such schematism impacts the differentiated fields of the unconscious and capitalism, modulating differently the con-

** En francés existen los términos *schémas*: figura que da una representación simplificada y *schèmes*: representación abstracta, Le Robert Micro. En español sólo existe un término: “esquemas”. [N. de la T.].

cepts that organize each of these domains. Their common “measure,” however, is an aspherical (Moebian, let’s say) topology of the signifier, which “does not exist” in itself, but rather labor power or phallic jouissance, which are only specifiable by putting them into action. This schematism is established on the so-called aporias of value, which reversibly transition from exchange to use.

Keywords: Freud, Marx, schematism, topology, aspherical, drive, values.

Según una precisión que él mismo hace (seguramente en la edición Costes³), Lacan leía a Marx en el metro, cuando era joven.

Por mi parte, creo que Lacan leyó a Freud con Marx bajo el brazo. De hecho y este es mi propósito, reconocer lo que se desprende de esta lectura cruzada de Marx y Freud por Lacan, la identidad de estructura entre el esquematismo de Marx y aquel de Freud. Lacan desarrolla esta estructura como aesférica en su seminario *La identificación*. Al menos, los esquemas moebianos son esenciales, tanto en Marx como en Freud, quienes distinguen tanto el uno como el otro, ciertos esquemas conceptuales para reunirlos al mismo tiempo.

1. El esquematismo aesférico

Comencemos por una indicación topológica.⁴

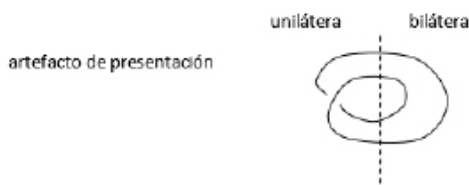
Llamo “esquematismo aesférico” a un modo de esquematización que sigue la estructura topológica de las superficies cerradas sin borde, no orientables (el plano proyectivo de dimensión 2 y la botella de Klein), del que el mejor acceso en nuestro mundo tridimensional esférico es la banda de Moebius. En efecto, una banda de Moebius es el resultado del ahuecamiento (de manera terminante, es decir quitando una arandela esférica, dicho de otra ma-

3 Cf. Lacan, Jacques (2006). *D’un Autre à l’autre*, texto establecido, Seuil, p. 64, donde él indica la referencia correcta (distinta de la traducción de Joseph Roy).

4 Cf. Lew, René (1989), « Mise au point et questions sur une pseudo-équivalence du sphérique et de l’asphérique dans l’inconscient », *Cahiers de lectures freudiennes* n°17, *Les racines de l’expérience*, Lysimaque.

nera, un disco) de un plano proyectivo P^2 (sumergido en nuestro espacio ambiente como *cross-cap* o como superficie de Boy). Por el contrario, un plano proyectivo resulta de la identificación borde a borde de una banda de Moebius y de un disco. Por simplificación, llamo esquematismo moebiano a lo que corresponde a esta estructura esférica.

Más conceptualmente, una banda de Moebius asocia una diferencia local a una identidad global. Globalmente, una banda de Moebius tiene solo una cara y un borde, (es unilátera), aunque localmente tenga dos (es localmente bilátera). En una representación de esta dialéctica moebiana por su borde, la media-torsión de conjunto que constituye esta banda, está marcada por el artefacto de arriba abajo.



Este artefacto puesto de lado es en todos los puntos una banda de Moebius a la vez uni y bilátera.

Por esta misma razón, llamo “litoral” a tal banda, pues ninguna frontera materializada separa ese dualismo de lo unilátero y de lo bilátero (ahí están los abordajes extrínsecos de la moebianidad), o, dicho de otra manera, no separa lo orientable de lo no-orientable en la banda.

Considerada de otra manera, esta dialéctica entre lo orientable y lo no-orientable que constituye la banda de Moebius, permite decir de ésta que es: “reversiva” (es más que reversible, pues una banda bilátera puede ser reversible: se le da vuelta, sin permitir por tanto un pasaje en continuo de un lado al otro como es posible con la reversividad de la banda moebiana, insisto: es inorientable y por tanto no-reversible).

Un abordaje posible de esta reversividad es considerar que el dualismo unilátero-bilátero depende de la no-orientación de la banda. En efecto, un corte longitudinal pone en evidencia ese dualismo haciendo sobresalir lo bilátero implícito de la banda, dando una banda bilátera (de dos medias-torsiones), si este corte está a igual distancia del borde (entonces, lo unilátero se hace implícito por sí mismo): o dando una banda bilátera enlazada con una banda unilátera (en una sola media-torsión), si este corte está situado cerca del borde.

En términos de par ordenado, el esquematismo moebiano se puede escribir así:

(no-orientable $\rightarrow$ (no-orientable $\rightarrow$ orientable)),

(unilátero $\rightarrow$ (unilátero $\rightarrow$ bilátero)),

(continuo $\rightarrow$ (continuo $\rightarrow$ discontinuo)),

(identificable $\rightarrow$ (identificable $\rightarrow$ distinto)),

o como Lacan lo precisa en L'étourdit (Lacan, 2002, p.94)⁵,

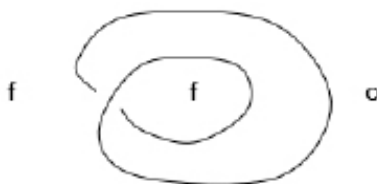
($\mathcal{S} \rightarrow (\mathcal{S} \rightarrow a)$), lo que, para mí, se obtiene por corte repetido del corte, para extenderse a su vecindad. Se pasa así de una escritura de la pulsión (donde el punzón $\Diamond$ representa el corte en lo que éste hace atadura separando) como ($\mathcal{S} \Diamond D$) a una escritura del fantasma ($\mathcal{S} \Diamond a$), es decir que se pasa de ($\mathcal{S} \Diamond D$) a ($\mathcal{S} \Diamond (\mathcal{S} \Diamond a)$), mediante el recorte del corte. Sin siquiera recordar que, para sostener tal aserción, hace falta adjuntar su vecindad al corte, Lacan sostiene así que “este corte = la banda de Moebius” (Lacan, 2002, p. 471)⁶. Añade también que este corte [aquí: $\Diamond$], entonces como banda de Moebius, “es lo que de operar sobre la banda de Moebius la devuelve a la superficie” (Lacan, 2002, p. 471)⁷ bilátera, diría, o: ($\Diamond \rightarrow (\Diamond \rightarrow \text{bilátera})$), o aún (decir $\rightarrow$ (interpretación $\rightarrow$ aserto)) y (vaciamiento $\rightarrow$ (vaciamiento $\rightarrow$ evidencia)).

Más fundamentalmente, lo que la representa (tanto en su extensión como en su recorrido de valores, según Frege) es el lazo de la función (en intensión) al objeto, expresado por el esquematismo moebiano: ($f \rightarrow (f \rightarrow o)$).

5 En español: Lacan, Jacques (2012). *Otros Escritos*. Paidós. pp. 494-495.

6 En español: *Ibid.*, p. 495.

7 En español: *Ibid.*, p. 494.



Tomemos en primer lugar en consideración el discurso de Marx. Lo compararemos luego con el de Freud, reactualizado por Lacan.

1.1 El esquematismo moebiano en el primer capítulo del libro I (primera sección) del *Capital* (*Crítica de la economía política*) de Marx⁸.

El *Capital* se inicia con el capítulo relativo a la mercancía y al valor.

1.1.1 La mercancía y el valor

La mercancía se define por dos factores que son los dos tipos de valores que lo caracterizan como tal: el más evidente es el valor que concierne al uso que se hace de ello (y que es su substancia), el otro es su valor de mercado propiamente dicho, es decir su valor de cambio⁹. Dicho de otra manera, la mercancía se caracteriza por dos aspectos: su aspecto material (es un objeto exterior al sujeto) y su aspecto fiduciario, diré yo (dependiente esta vez del sujeto) que regula el nivel de los intercambios en el que entra para definirse como mercancía. A pesar de su nombre, sin embargo, su cualidad ha cambiado con el advenimiento del sistema capitalista: ya no estamos en un “mercado” que regularía el valor de cambio, sino que este valor de cambio es actualmente dependiente de su proceso de producción. Es lo que Marx explicará en este primer capítulo. Dicho de otra manera, con la introducción del sistema capitalista la mercancía ha cambiado de cualidad, ante todo se ha agregado un valor propio de los intercambios, pero un valor sin embargo totalmente

8 Traducción de Joseph Roy, revisada por Marx, Éditions sociales, París, 1971. En lo que sigue del texto, citado bajo las siglas: ES. A su vez, el texto alemán citado: *Marx Engels Werke*, Dietz Verlag Berlin, 1977, tomo 23; será citado bajo las siglas: MEW.

9 «Comercio, intercambio, relación», esos términos van en el mismo sentido que no siempre es mercantil.

determinado por su producción, un valor cuantitativo que modula la cualidad. Como útil (incluidos los deseos y los fantasmas) es un valor de uso, definido por su cuerpo material. Por el contrario, al entrar en los intercambios, lo que cuenta no es su materialidad, sino la relación cuantitativa en juego que regula el intercambio en cuestión y que se integra sobre su propia vertiente del intercambio. Noto aquí que la mercancía tiene la misma estructura que el significante (entrando en el uso lingüístico, no sería sino por el fonema, y sin embargo definido, según Lacan, por una relación significativa, una función de intercambio, una función de representancia, definiéndola desde su lazo a otro significante). Por cierto, Marx habla ahí de una arbitrariedad (dicho al menos por el traductor, cuando Marx se refiere al *etwas Zufälliges*, algo fortuito) (MEW, 1977, p.50)¹⁰, arbitrario puramente relativo al valor de intercambio que no podría tener esta función intrínsecamente, sino solamente como delegado desde otro valor de intercambio. Toda la estructura del valor depende de esta *contradictio in adjecto*, que se revela en los mismos términos con los que se intenta aprehenderlos. Su lado intrínseco, si aún lo puedo decir, es totalmente dependiente de sus lazos extrínsecos.

Prosigamos en esta comparación con la teoría del significante, tal como Lacan la trabaja. El intercambio entre dos objetos hace brotar “algo en común. Los dos objetos son pues iguales a un tercero que, por sí mismo, no es ni el uno ni el otro” (ES, 1971, p.53). Discutiré esta cuestión más adelante, pero observemos desde ahora que encontramos aquí más fácilmente la teoría del significante de Lacan (al menos tal como la específico¹¹), que no tiene ningún valor en sí mismo y que ningún significante tiene en sí mismo su fundamento, sino desde la significancia en primer lugar. Así, un significante no se refiere a otro, por esto los dos son binarios

10 Este escrito reúne la cuestión de la contingencia del significante, Cf. Lacan, Jacques (2016). *Encore*, texto establecido, Seuil, 1975, p. 41.

11 Cf. Lew, René (2011). *Théorie du signifiant*, Lysimaque [En español : Lew, R. (2011) « Teoría del significante » trad. Elsa Andrade Heymann., documento de trabajo interno de la Escuela freudiana del Ecuador-no publicado].

$$S_2 \rightarrow S_2',$$

Sólo a condición de ser cada uno tributario de otro teniendo esta cualidad primera, y única, de ser único y unario, en mi opinión como lazo entre esos dos significantes propiamente dichos (de hecho, cualquiera que sea):

$$\begin{array}{ccc} & S_1 & \\ S_2 & \longrightarrow & S_2' \end{array}$$

dicho de otra manera: $S_1 \rightarrow S_2$, o en términos de par ordenado: $(S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow S_2))$. Estamos así, tanto para el significante binario como para el valor de uso, en una representación (una presentación, una figuración: Marx utiliza el término de *darstellen*) de esta representación que es la significancia unaria.

Como el significante unario en Lacan, el valor de intercambio, dice Marx, es una abstracción que ignora las cualidades naturales o materiales de la mercancía. No es sino una cuestión de proporción o de relación. Así es la cantidad que diferencia los valores de intercambio de las mercancías y no la cualidad que implica su valor de uso. Lo único real¹² de estos valores de cambio, que entran en una misma relación es su condición común, que es el trabajo humano (acumulado, cristalizado en ellas, dice Marx) a partir de un cierto gasto de la fuerza de trabajo. El valor de uso de la mercancía no es en efecto, dice Marx (lo que J. Roy no traduce con exactitud y es una pena)¹³, sino el modo de expresión o la forma aparente (MEW, 1977, p. 53) del valor de cambio. Exactamente como el significante (como “representancia de la representación” y “representación de la representancia”) que para Lacan es la expresión misma de la significancia unaria, así como, la representación (*Vorstellung* en ese caso) es para Freud el modo de aparecer de la representancia (*Repräsentanz*) pulsional, sin otro valor que servir de anclaje,

12 Joseph Roy: *réalité fantomatique* (ES, 1971, p. 54); Marx: *gespenstige Gegenständlichkeit* (MEW, 1977, p. 52)

13 Se puede leer la nueva traducción de Jean-Pierre Lefebvre de 1993, en editorial P.U.F.

a cada representación sobre su propia vertiente, lo que asegura la función signifiante como función de representancia, de delegación, de relación. Es, para el signifiante tanto como para el valor, un asunto de materialización¹⁴ o de objetalización¹⁵ (soy yo [René Lew] quien substantiva los adjetivos). El quantum (*Quantum*) de trabajo así incorporado (el término de *einverleibt* aparece regularmente en los escritos de Marx) es el tiempo de trabajo social (socialmente necesario) que participa en la producción del objeto, soporte de la cualidad que se le otorga como mercancía, bajo la condición de que esta cualidad sea cuantitativamente ajustada por el valor de cambio de esta mercancía. El valor (valor de cambio, *Tauschwert*) de una mercancía varía pues con el pasar del tiempo necesario al conjunto social, para producir esta mercancía.

Así Marx distingue la sustancia del valor de la mercancía: el trabajo que ahí está condensado, digo yo, y el nivel cuantitativo de este valor, el tiempo socialmente necesario para producirlo. El concepto de cristalización del trabajo en la mercancía da la idea de la estructura en juego en ese proceso de producción.

1.1.2 Los dos tipos de trabajo

¿Qué hemos obtenido en esta primera parte de ese capítulo inaugural del *Capital*? Ninguna otra cosa que, con el concepto de “valor”, la estructura de reparto del valor entre dos razones diferentes: la una cualitativa, como valor de uso, la otra cuantificable, pero como relación, que no va sin introducir de modo paradójico, dos razones que se encuentran, pero que apelan sin embargo a su clara distinción. La primera se refiere al consumo, la segunda a la producción y a la circulación de la mercancía. Se empieza a aprehender aquí esta definición moebiana de la mercancía bajo dos modos del valor, a la vez distintos e identificables. Pero estas dos razones determinantes de la mercancía se establecen ellas mismas sobre un doble carácter del trabajo que ahí se incluye, para determinarla justamente como mercancía.

14 *Materialisierung* (MEW, 1977, p. 53)

15 *Vergegenständlichkeit* (MEW, 1977, p. 53)

El trabajo útil implica el uso del objeto producido como valor de uso – y ese trabajo, aunque se sostiene en el tipo de sociedad que participa en esta producción, tiene por envite, precisamente, la cuestión de la mercancía. Un trabajo así útil, concierne a lo real (residual, dice Marx (ES, 1971, p. 58)) de la mercancía como objeto. Por el contrario, el trabajo social, en su variabilidad (significante, diría yo), implica un cambio en la forma de la mercancía¹⁶. Entre la madre tierra y el trabajo productivo como padre (Marx recoge aquí las metáforas de William Petty), el cambio de forma hace lazo consistente (y por eso imaginario, en el sentido de Lacan que se aleja de lo ilusorio) entre lo real del trabajo útil y lo simbólico del trabajo social.

Bajo el ángulo del valor (sin otra precisión, ese término significa para Marx “valor de cambio”), las diversas mercancías que pueden equivalerse no son sino “expresiones objetivas de un trabajo idéntico” (ES, 1971, p. 59). Así se puede distinguir el trabajo material que se implica variablemente en lo real de las cosas elaboradas para que devengan mercancía y el trabajo social, propiamente fuente de valor conduciendo a la perpetuación del intercambio ya implicado en la compra y la puesta en trabajo de la fuerza de trabajo del asalariado (si no del proletario) por el capitalista. El trabajo (y, más exactamente, la fuerza de trabajo) está representado¹⁷ en el valor –y de allí en la mercancía. Retenemos que son menos las nociones de trabajo y de mercancía las que dan aquí la estructura del discurso de Marx – dado que se las plantea con el fin de lograr apoyar las nociones, menos accesibles, que estos conceptos de fuerza de trabajo y de valor de cambio.

No hay, en rigor, dos clases de trabajo en la mercancía, sin embargo, el trabajo se opone a sí mismo, según se lo relacione al valor de uso de la mercancía como su producto, o al valor de esta mercancía como su pura expresión objetiva (ES, 1971, p. 61).

Esto es estrictamente moebiano, volveré también sobre esto.

16 *dieser Formwechsel* (MEW, 1977, p. 58)

17 *dargestellt* (MEW, 1977, p. 61)

De allí, pasamos a una diferenciación más forzada de las relaciones de valores.

1.1.3 Valor relativo y equivalente

Parece así existir un corte entre la mercancía como valor de uso, inmediatamente accesible, y lo que ella es como objeto de valor¹⁸ en sí «inaprehensible»¹⁹. El esquematismo de la relación abstracta, que integra la mercancía material en la distinción de los valores de uso y de cambio, no tienen razón de ser y de manifestación sino en el seno de las transacciones sociales (compra-venta de la fuerza del trabajo en la producción, de intercambio de mercancías en la circulación, de su venta-compra en el consumo).

Para precisarlo Marx analiza la ecuación fundamental del valor:

x mercancía A = y mercancía B
(por ejemplo: 20 m de tela vale un traje)

La pregunta viene del modo en que el intercambio, especificado como valor, se incorpora en cada una de las mercancías presentándose como una de las vertientes de esta ecuación. La mercancía A, jugando un papel activo, se dice tener un valor relativo, cuando la mercancía B, jugando un papel pasivo, funciona como equivalente. Así, dos distintas formas del valor se igualan siempre de modo moebiano. Son “dos aspectos correlativos inseparables, pero, al mismo tiempo, el extremo opuesto, exclusivo el uno del otro, es decir los polos de la misma expresión del valor” (ES, 1971, p. 63). La mercancía figurando como equivalente “no expresa su valor, solamente suministra la materia para la expresión del valor de la primera mercancía” (p. 64). Pero estas dos formas “se excluyen de modo polar” (p. 64) en la expresión de un mismo valor. Transcribiré así esta relación moebiana:

- no como una contradicción, tal que:
 $VC \neq VU$ y sin embargo $V(C) = VU^*$
relativo /equivalente,

¹⁸ *Wertding* (MEW, 1977, p. 62)

¹⁹ *unfaßbar* (MEW, 1977, p.62), (ES, 1971, p. 62)

* en el original VE = valeur d'échange, VU= valeur d'usage; en esp. en esta traducción VC= valor de cambio, VU = valor de uso. [N. de la T.]

- sino bajo la forma de una doble recusación: ni $VC = VU$ ni $VC \neq VU$

Aún es necesario precisar aquí que el valor concierne sólo a la mercancía (puede ser así, si la fuerza del trabajo es vendida – o comprada como objeto), y no la fuerza de trabajo que se encuentra implicada como función que opera. Por eso debe ser transcrita, en primer lugar, en objeto, puesta en trabajo (en sentido propio); Marx dice: incorporada, coagulada y Joseph Roy traduce: “condensada” (ES, 1971, p. 65), cristalizada. Marx habla ahí de objetualización²⁰. El trabajo acumulado en la mercancía hace de ella portadora-de valor. El valor no se incorpora en la mercancía sino a condición de que devenga su encarnación²¹. La mercancía B es la forma valor (su valor de uso) de la mercancía A de la que se busca determinar el valor (de cambio): “La relación que hace al traje el equivalente de la tela metamorfosea la forma traje en forma valor de la tela o expresa el valor de la tela en el valor de uso del traje” (ES, 1971, p. 66).

Y esto se vuelve posible gracias a la equivalencia de cada una de estas mercancías porque “las dos cuestan trabajo, tanto la una como la otra, o se producen al mismo tiempo” (ES, 1971, p. 67). “Como valores, todas las mercancías son expresiones igualadas de una misma unidad, el trabajo humano” (p. 69).

Pero Marx subraya otro punto constitutivo de la ecuación fundamental del valor: “bajo la forma equivalente, una mercancía representa como simple cantidad de una materia cualquiera, precisamente porque la cantidad de su valor [propio] no está [ahí] expresado” (ES, 1971, p. 70). En esta relación moebiana, “el valor de uso [de la forma equivalente] deviene la forma manifiesta de su contrario, el valor [de cambio]” (p.70). Esto se demuestra sólo en la relación de valores, que son tales, como el significante que no puede significarse a sí mismo, esto es que “ninguna mercancía pue-

20 *Gegenständlichkeit* (MEW, 1977, p. 66)

21 Según Gottlob Frege, la estructura lógica del objeto, como transcripción o representación (*Vertretung*) extensional de la función intensional, otorga a este objeto una razón funcional persistente.

22 *als verkörperter Wert* (MEW, 1977, p. 66)

de referirse a sí misma como [su] equivalente, ni hacer de su forma natural la forma de su propio valor, debe tomar necesariamente por equivalente otra mercancía de la que el valor de uso le sirve por eso de forma valor” (p. 70). Así el ejemplo del (peso en) hierro que equivale a un pan de azúcar (para juzgar su pesadez).

El hierro representa entonces (*darstellt*) la pesadez (es su abordaje significativo). “De las cantidades de hierro empleadas para medir el peso del azúcar representan pues (*repräsentieren*), con respecto a la materia azúcar, una simple forma, la forma bajo la cual el peso se manifiesta” (p. 71). La misma respuesta asegura la forma significativa (*Vorstellungsrepräsentanz*), según Lacan de la significancia (que es sólo representancia). “Así como el cuerpo hierro, como medida de peso, con respecto al pan de azúcar, representa sólo pesadez, igualmente en nuestra expresión del valor, el cuerpo traje con respecto a la tela, representa sólo valor” (ES, 1971, p. 71)²³. Fuera de este carácter físico, la ecuación del valor concierne sólo a una relación social común, contenida (oculta) en cada una de las mercancías, la cualidad “sobrenatural”, dice Marx, digámosla “trascendente” (término algo inadecuado), pero que aparece bajo la forma del equivalente, cuando la forma relativa de este valor no debe de todos modos confundirse con su cuerpo propio material.

Esta cualidad trascendente, distinta del cuerpo “inmanente” de las mercancías, la cual la representa imaginariamente, es el trabajo concreto que ahí está acumulado y que no representan a través de ese cuerpo sino para poner en práctica el carácter, en efecto, abstracto de ese trabajo. Por esta abstracción, entiendo que Marx distinga lo que es la *función* del trabajo, cuando considera la objetualización (es decir su extensión, para hablar como un lógico) de esta función como concreta. Llamo a esto una realización de la valorización (es el recorrido de valores de Frege), una puesta en escena o en forma, una puesta en relación (para distinguir de la relación misma); en resumen, cada uno de esos registros es “falsídico” (expresión que tomo de Quine para utilizarla a mi modo) con

23 *Vertritt* (MEW, 1977, p. 71)

respecto a la “pura” función, es decir que de ella da cuenta, la pone en forma o en trabajo, sin falsificarla ni por tanto adherir exactamente, sino transformándola. Como se verá, la misma pregunta se plantea para los avatares de la pulsión. Tal materialización objetal de la función es su practicable. Solo la *función* del trabajo, diría, se incorpora así en sus relaciones objetales. Por eso, toda función es comparable a otra, todo trabajo se incorpora idénticamente (según los *quanta* de tiempo, sin embargo, variables) en lo que produce. Aquí la referencia de Marx a Aristóteles (ES, 1971, p. 73) es bienvenida. Aristóteles plantea en ese intercambio la pregunta por la conmensurabilidad de las producciones, y, por tanto, de los productos en causa (“*en cause*” los modismos franceses son aquí exactos: *cause/chose* (causa/cosa). Sin embargo, esta conmensurabilidad no sostiene las cosas en sí mismas, sino en su puesta en relación. Aquí la forma “casa” o la forma “camas” (5 camas = 1 casa) no representan (*vorstellen*) sino lo que cada forma encubre de lo idéntico, es decir, el trabajo en sí mismo. Del mismo modo, el S_1 , como significancia infiltra todo significante.

Marx prosigue aún en una veintena de páginas este análisis del valor que me sirve de apoyo a la transacción de la economía política con la economía subjetiva. Completaré luego según las necesidades del propósito de mi lectura de este primer capítulo del *Capital*. Antes de seguir volvamos a Freud. Como los lineamientos del trabajo están trazados, seré breve.

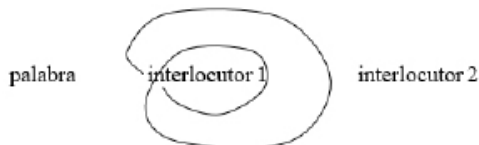
1.2 El esquematismo moebiano de Freud

Un esquematismo moebiano del habla [*parole*] encuentra su descripción (pero sin una topologización explícita) en Benveniste²⁴. Este esquematismo está señalado en el discurso por los deícticos (aquí, yo, ahora, esto...) que hacen valer el presente de la instancia de la palabra por el hecho de que cada interlocutor toma la palabra (úni-

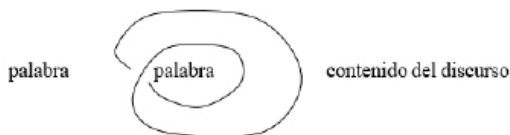
24 Cf. Émile Benveniste, (1966) « Le langage et l'expérience humaine », in *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Gallimard, pp. 67-78. [En español, Benveniste, E. (1999). «El lenguaje y la experiencia humana», en *Problemas de lingüística general*, t. II, Siglo XXI].

ca) a su turno, sea lo que sea que digan, incluso en contradicción o en lenguas extranjeras.

Cada uno de los interlocutores está así situado sobre una vertiente de este intercambio moebiano que es la toma de la palabra.



Que incluso, en la puesta en ejercicio de la palabra, puede ser opuesta a su contenido discursivo



El artículo de Freud sobre “El sentido antitético de las palabras primitivas”²⁵ pone en juego ese orden moebiano que Benveniste²⁶ comenta muy correctamente, pero que J.-C. Milner desconoce²⁷.

Así, el contexto enunciativo de la palabra permite aprehender si *altus* en latín debe ser entendido como “alto” o “profundo” (es decir, según una altura que se podría decir negativa, si ella no se establece siempre de lo más profundo a lo menos profundo).

25 Cf. Freud, Sigmund (1970) «Des sens opposés dans les mots primitifs», trad. française in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, Idées, p. 59-67 [En español: Freud, Sigmund (2006). «Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas», *Obras Completas*. Amorrortu, t. XI, pp. 143-154].

26 Cf. Benveniste, Émile (1966). «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne», en *PLG*, t. II, Gallimard. [En español, Benveniste, E. (1999) «Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano», en *PLG*, t. I, Siglo XXI].

27 Se puede revisar en: Jean-Claude Milner (1985), «Sens opposés et noms indiscernables...», en *La linguistique fantastique*, J. Clims/ Denôel, pp. 311-321.

Retendré sólo algunos ejemplos freudianos que permiten juzgar la persistencia en él de un mismo esquematismo, ya definido a partir de su *Contribución a una concepción de las afasias*, de 1891²⁸.

1.2.1 El giro de 1915: la metapsicología

El esquematismo moebiano es aquí considerado bajo diversos abordajes.

1.2.1.1 Los avatares de la pulsión

Los destinos de las pulsiones son variables, Freud distingue en particular

- la vuelta en lo contrario, que opera entre la actividad y la pasividad (considerando el fin de la pulsión), o invirtiendo el contenido (entre el amor y el odio, entre otros),
- y la vuelta sobre la propia persona (cambio de objeto). Así se organizan los pares de opuestos sadismo/masochismo y voyerismo/exhibicionismo. El punto de giro es constantemente la relación sujeto/objeto.

De ahí el esquema freudiano:

α -	Mirar él-mismo un miembro sexual	=	miembro sexual ser mirado por la persona propia
β -	Mirarse un objeto extranjero (placer de mirar)		objeto propio siendo mirado por persona extranjera (placer de mostrar)

28 Cf. Freud, Sigmund (1983). *Contribution à une conception des aphasies*, trad. fse P.U.F. [En español, Editorial Nueva Visión, 1987].

Se entiende aquí que la transformación en lo contrario, cualquiera que sea, necesita una posición subjetiva común. La persistencia en el tiempo de estas diversas transformaciones las sitúa -más aún- en una continuidad que opera entre términos opuestos. Por eso el lado moebiano de la teoría pulsional freudiana. Por eso también el uso del término de “ambivalencia”.

Así obtenemos las diversas oposiciones polares:

- amor/odio
- amar/ser amado
- amar- odiar/ser indiferente

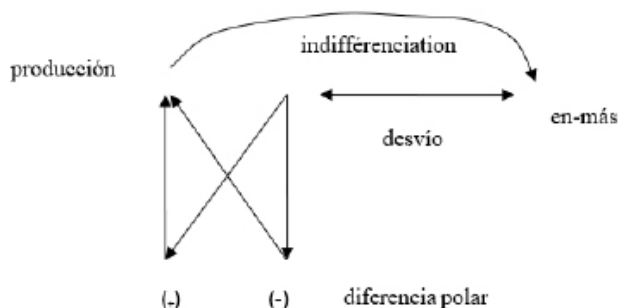
Los cuales juegan también un papel en las diversas presentaciones psicóticas (que se definen precisamente de estas oposiciones estrictas sin la puesta en continuidad, dicho de otra manera, por ruptura de la moebianidad que las constituye en principio), tal como Freud las declina en los avatares de un “yo lo amo”. Fundamentalmente son tres polaridades que son puestas en obra conjuntamente (aquí la superficie de Boy como inmersión ternaria del plano proyectivo P^2 tiene su razón de ser para figurar este esquematismo de conjunto):

- sujeto (*Ich*) - objeto (mundo exterior)
- placer (*Lust*) – displacer (*Unlust*),
- activo—pasivo.

Estas tres polaridades son puestas en serie por su indiferenciación inicial. La estructura moebiana de la puesta en continuidad es así explicitada por Freud: se pasa de un tiempo inicial de indiferenciación sujeto/objeto que recubre la indiferencia *Lust/Unlust* a un segundo tiempo donde el sujeto emerge (por el goce: *Lust*) de la indiferenciación, cuando el objeto (y el *Unlust*) persist(en) aún en la indiferenciación. Un tercer tiempo permite pasar a la oposición operatoria de esos términos por su puesta en tensión (*Spannung*). Y esta puesta en tensión se resuelve por la producción de un en-más.

A estos “estados” corresponden sucesivamente tres polaridades del amor:

- indiferencia,
- sujeto/indiferenciación – amar(se)/indiferencia,
- sujeto/objeto – amar(se)/odiar.

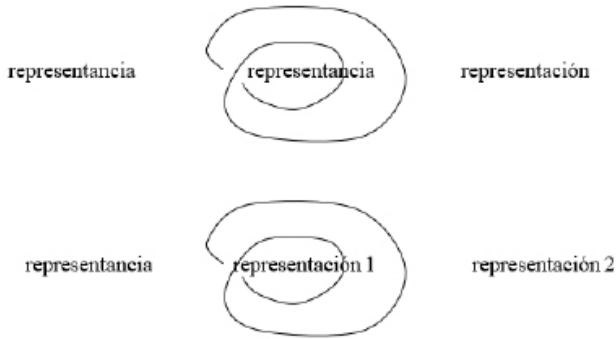


Sin querer repetir aquí toda la dialéctica que Freud desarrolla en este artículo, me atenderé a su conclusión. Al comienzo, el amor es narcisista, luego concierne a los objetos introyectados antes de dirigirse hacia otro objeto, incluso exterior. Por eso, se trata de un nudo (*Verknüpfung*) entre estas tres opciones que consideramos, que constituye la globalidad de la tendencia pulsional a pesar de las diferencias locales o las fases de constitución. Las superficies de empan (*Spannung* → *empan*, la etimología es la misma) tendidas sobre un nudo como borromeo están entre ellas en una continuidad aesférica.

1.2.1.2 La orientación de lo reprimido

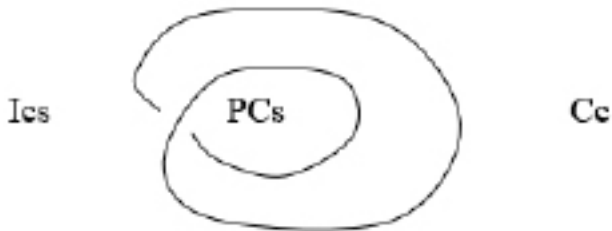
Una de las variaciones posibles de una moción pulsional (además de las dos precedentes y la sublimación) es la represión. La represión participa entre lo que es del orden de la representación y lo que es del orden de la representancia. Freud las distingue, pero para volverlas equivalentes: no hay representancia pulsional sino en términos de representación, estas que conducen a la represión propiamente dicha si son evacuadas; no hay representación sino para hacer representancia, correspondiendo en su inasibilidad a la represión primordial. Allí está toda la teoría del significante que Lacan lee en esa teoría de la *Vorstellungsrepräsentanz* de la pulsión. Tal como entiendo esta teoría, la representancia implica la diferencia de las representaciones:

(representancia $\rightarrow$ (representancia $\rightarrow$ representación)).



1.2.1.3 La organización inconsciente

Al abordar directamente el inconsciente, Freud pone en práctica a partir de allí una teoría del acto psíquico como lazo entre los elementos que pueden parecer *a priori* dispares. Por eso, la cuestión de la doble inscripción de los hechos psíquicos como inconscientes o conscientes: ¿se trata de dos lugares o de dos estados? Freud resuelve la pregunta considerando que son dos estados del lenguaje que aseguran (precisamente por su participación común al lenguaje) el pasaje de lo inconsciente a la conciencia. Diría es el pasaje de lo inconsciente como enunciación inaudible a la conciencia como enunciados audibles. Freud habla aquí entonces de transposición (*Umsetzung*).



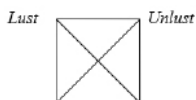
En resumen, este conjunto pulsión-represión-inconsciente está dispuesto por cada uno de esos elementos según una moebianidad que Freud presenta como voz media.²⁹

1.2.2 El giro de los años 20

Para confirmar el mismo propósito, me detendré en *El yo y el ello*. En el segundo capítulo, Freud avanza la cuestión del Otro (*ein Anderes*)³⁰, que entonces no es una invención lacaniana. Todo parte de la diferenciación *Lust/Unlust* especificada anteriormente (Freud hace para eso referencia a su metapsicología) como la diferenciación de un indiferenciado (el conjunto se mantiene moebiano).



La excitación (el aumento de energía en el sistema que llamo allí subjetivo, al que Freud le da como psíquico) se presenta como dis-placentero (*Unlust*), pero, si ella es descargada, esta descarga se manifiesta entonces como placer (*Lust*).

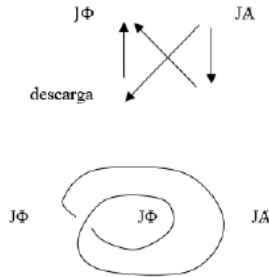


Por eso esta doble cualidad (negativa y positiva) del goce debe encontrar su devenir, *vía* la descarga, como goce fálico. De ahí el Otro soporta así esta diferenciación del goce, sea como otro goce o goce del Otro. Y la conjunción de estos goces se asegura de su articu-

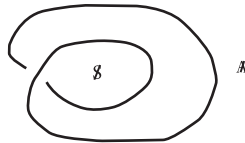
²⁹ Puede revisarse esto en edición francesa: Sigmund Freud (1968). *Métapsychologie*, Gallimard, Idées, p. 28; alemana: Freud, S. (1955), G.W., t. X, p. 221. Además: Cf. É. Benveniste (1966), «Actif et moyen dans le verbe», en *PLG*, t. I, pp. 168 – 175.

³⁰ En la edición en alemán: Freud, Sigmund (1955) G.W., t. XIII, p. 249 [En español: Freud, S. (2000) “El yo y el ello”, *Obras Completas*, t. XIX. p. 65].

lación de vuelta. $(J\Phi \rightarrow (J\Phi \rightarrow JA))$, no sin la producción de un en-más, volveré sobre esto.



En ese momento lo que fue la consecuencia de percepciones externas se convierte en percepción interna (sentida positivamente o negativamente). Las sensaciones de negatividad (de displacer) *empujan* (implican un efecto pulsional) por tanto a la descarga (disminución del nivel de energía desagradable). Para Freud, el Otro es en cierto modo la parte consciente de estos procesos. Este pasaje, que digo productivo a la conciencia, corresponde según Freud, al preconsciente: es pues efecto de la toma en cuenta de ese goce negativo que *empuja* a hablar (para transformarlo positivamente). Así Lacan define la pulsión como la relación subjetiva a la demanda del Otro: $(\mathcal{S} \diamond D)$. Por eso se puede concebir que nada de lo que está así alterizado sea profundamente diferente de su subjetivación: el sujeto y el Otro son dos vertientes de la misma estructura (de donde su equivalencia a las vertientes de la interlocución o de la significancia), y esta estructura se especifica como transferencia en el mismo esquematismo moebiano.

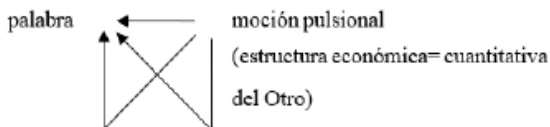


Si para Lacan el Otro no existe, es porque no existe en sí, dado que no es sino una emanación del sujeto, que no existe tampoco

en sí. Cada uno de ellos está barrado por el otro, el sujeto por el Otro, el Otro por el sujeto, pero cada uno está en continuidad el uno del otro debido a su común inexistencia (ver la cuestión de la separación).

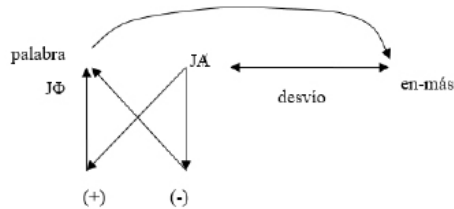
La conciencia, en su especificidad frente al inconsciente, tiende a la resistencia, a la compulsión (*Zwang*), a la descarga, incluso a la suspensión de esta en lo que la descarga emana del *Unlust* (del *displacer*, dice la traducción) como ligado a la excitación. Por eso, parece hacer unión con el Otro. El conjunto se transcribe de modo preconsciente por su correspondencia con el lenguaje. De ahí el adagio lacaniano: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. (Pero estrictamente hablando el preconsciente no interviene en el sentimiento o en la sensación: sólo es tributario de las representaciones que vuelven accesibles los significantes).

Las representaciones en términos de palabras (*Wortvorstellungen*)³¹ aquí juegan un rol esencial. “Por su intermedio los procesos de pensamiento internos son transformados en percepciones” (Freud, 2000, p. 23) externas. Es el efecto de los restos mnémicos (*Erinnerungsspuren*). Dicho de otra manera, el lazo a la palabra es aquí determinante. Este lazo directo (siguiendo lo que Freud llama “moción pulsional”) es, brevemente, el equivalente del largo trayecto en el proceso de excitación-descarga.

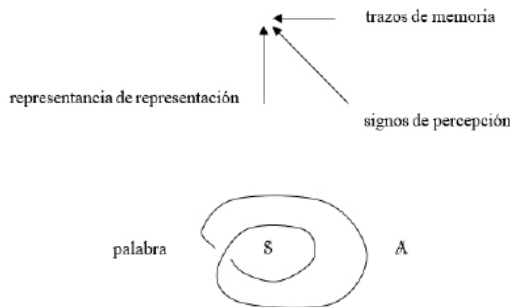


Los restos mnémicos son entonces los vectores de estas mociones pulsionales que empujan a hablar, y del goce (fálico) que concierne a la palabra,

31 Para mí no dejan de ser representaciones (segundas) de aquello que son las palabras.



no sin un desvío productivo que la palabra implica en un en-más.



Continuando (pasamos al capítulo 3), este conjunto es especificado por Freud en términos de libido de objeto (para el Otro) y libido del yo (para el sujeto). Dicho de otra manera, las cosas se presentan en términos de investidura de objeto y de identificación: la identificación hace lazo, aunque el sujeto se distingue del objeto. Lacan lo aborda como fantasma: ($\$ \diamond a$). Es que la identificación, en esta concepción de Freud, reemplaza las elecciones de objeto abandonadas. Nuevamente esto es una transposición (*Umsetzung*) de la libido de objeto en libido narcisista, y se toma como una sublimación. Modo de poner en conjunto, de modo moebiano, las diversas pulsiones que no aparecen aisladamente sino de manera patológica.

1.2.3 La denegación

Este artículo de 1925 ratifica el esquematismo moebiano de Freud, y, de otra manera, lo resume. El “sí” y el “no” se encuentran asociados en la denegación, como el afecto y el intelecto, Eros y Tánatos,

Lust y *Unlust*, etc. Se trata ahí de una *Aufhebung* de la represión: esta es conservada sobre el plano afectivo, pero sin embargo superada (elevada) sobre el nivel intelectual, de modo que un contenido de representación o de discurso rechazado puede igualmente ser utilizado, a condición de ser denegado al mismo tiempo que evocado, para que el sujeto no se vuelva imbécil ni su discurso incapacitado. El sujeto no se aparta pues de contenidos (contenidos de pensamiento, discursivos, proposicionales) necesarios para su existencia real, aunque quisiera (la cuestión del goce, nuevamente) que de ello no hubiera trazo. Este asunto de integración subjetiva y de expulsión objetual corresponde a la distinción entre pulsiones eróticas (yendo en el sentido positivo de la afirmación y de la unificación) y pulsiones de destrucción (en el sentido negativo de la desintegración, pero gracias a eso llevando las cosas más lejos de una simple agrupación, y por eso productiva de un en-más).



Pasemos a la anastomosis que efectúa Lacan de estas teorías, para enlazar la economía política y la economía subjetiva (en un real común entendido como su estructura común).

1.3 El esquematismo moebiano en la obra de Lacan

Un principio de aesfericidad corre así de un extremo a otro la obra de Lacan. En esto también yo seré breve. El seminario de *La identificación* (1961-1962) es el mejor ejemplo que abre el segundo período de la enseñanza de Lacan, lo relativo al simbólico en términos de topología de superficies. Pero este principio de aesfericidad vale también en la topología anterior, la de grafos (relativa al imaginario), y en la de nudos que sucederá en 1973 a la topología de superficies que concierne a lo real. La prueba de esto está dada esencialmente en *L'étourdit* (1972) y que concierne al lazo enunciación-enunciado:

“Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha”
 *(p.449)³². Que se diga, en tanto enunciación, no transparenta directamente la diferencia local entre lo que se dice y lo que se escucha. Sin embargo, la enunciación está presente constantemente en todo enunciado (sin la cual no valdría como tal, es decir, proposicional, sino que sería una simple *lexis* que, sin embargo, subraya ya lo que la hipótesis de la enunciación demanda como necesaria, al menos como asunción. *Annahme* en alemán: a la vez “hipótesis” y “admisión”). La enunciación está globalmente presente (como esférica) a pesar de toda diferencia (esférica) local.



En esta figura, pero también es frecuente en el caso de los esquemas conceptuales, la aesfericidad global está indicada mediante un artefacto (de arriba-abajo) que lo saca de su agarre a la esfericidad, y viceversa (sobre todo como efecto de corte).

Abordaré ahora las consecuencias de esta organización moebiana, en la aproximación que a partir de ahí efectúa Lacan, entre economía (real) política y economía (real) subjetiva.

*

32 En español: Lacan, Jacques (2012). «El atolondradicho», *Otros escritos*, Paidós, p. 473.

* En español: oye, escucha, entiende. [N. de la T.].

2. La cuestión del en-más

El artefacto de la figuración moebiana hace aparecer la inorientabilidad global que la orientación local enmascara (y hace olvidar). Tiene la misma función (pero no el mismo efecto) que un corte “mediano”, longitudinal, de una banda de Moebius que hace emerger la esfericidad que se oculta en la aesfericidad en tanto que banda orientable (extrínsecamente bilátera), cuando el corte mismo (al menos su extensión, es decir lo que se añade de su vecindad de dimensión 2 a lo que ella es en tanto dimensión 1) mantiene y hace persistir el carácter inorientable de partida (es extrínsecamente unilátera), que se puede recortar indefinidamente.



La metonimia (y la continuidad) de esta unilateralidad indefinidamente recortada, cuando lo bilátero se evacúa regularmente, presenta un carácter funcional que lo bilátero pierde en cada etapa como objeto (perdido en sí mismo). Lo que no impide que este objeto marque, desde un punto de vista externo, eso que lo unilátero tiene de metonímico, cuando el sujeto no es sino la metáfora de este conjunto.

La función persistente del corte, y de la falta que instaure como evacuación del objeto, se entiende como función fálica y entonces como castración. Este goce fálico (desde el punto de vista del sujeto) no es tal sin producir una ganancia de goce (que abarca, como se ha visto, el goce Otro desfasado), la ganancia de goce, tiene como cualidad ser una plusvalía en el curso del recorrido de valores que definen el objeto para un lógico como Gottlob Frege.³³

33 Cf. Frege, Gotlob (1971). «Concept et objet», trad. fse, en *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil.

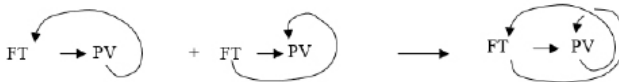
2.1. La ganancia de goce

Lacan subraya como objeto esta ganancia de goce, necesario, por retroacción y anticipación, a todo goce. La retroacción y la anticipación son especificadas por Freud cada vez que aborda *el Lustgewinn* como necesario al *Lust*. Así su lazo es moebiano:



2.2. La plusvalía (survaleur)

Cuando Lacan señala como plusvalía esta ganancia de goce, encuentra en Freud la misma atribución aesférica que Marx elaboraba ya como plusvalía. En el sistema capitalista, la plusvalía justifica la puesta en obra de la fuerza de trabajo (y su compraventa).



Estos mismos datos pueden ser escritos como par ordenado:

$$(G\Phi \rightarrow (G\Phi \rightarrow PdG))$$

$$\text{y } (FT \rightarrow (FT \rightarrow PV)).$$

Con seguridad es una escritura diferente al esquematismo que Marx simplifica estableciendo la condición de la plusvalía sobre la segmentación de la jornada de trabajo:

$$FT \rightarrow FT + PV,$$

al considerar que la fuerza de trabajo produce más de lo que es necesario para su reconstitución después del uso, pero esta reescritura moebiana presenta la ventaja de recordar que la función persiste en el objeto que resulta de ello (y por tanto el goce fálico en el plus-

de-gozar) y que le otorga el valor sin el cual no sería nada, pero gracias al cual no es nada más (a pesar de todo, nada), sino un plus-de-gozar. (Por eso la concordancia del objeto y del nada en Lacan –abstracción hecha del goce que los articula).

2.3. El objeto de goce

Todos los propósitos de Freud relativos al objeto de goce lo ponen así en relación con el Otro y el *Unlust*. En este sentido, es opuesto al goce positivo, fálico (*Lust*) así como el objeto se opone a la función. Es legible en todos los textos a partir de 1925 donde la *Versagung* (lo desdicho, desmentido) es siempre asunto del Otro, mientras que el *Verzicht* (el renunciamiento) es sistemáticamente reservado al sujeto.³⁴

Sin embargo, el retorno sobre la función del objeto que retranscribe el goce es la obligación hecha al productor, obligación negativa, y más exactamente la prohibición hecha al productor para reintegrar su producto. En el psicoanálisis, es la prohibición del incesto que asegura el objeto, el plus-de-gozar, el tener que volver a la función (el goce) para poder concernir al productor, para el caso el analizante. Este lazo reversivo entre objeto y función está bien estudiada por Lacan en su seminario *La Lógica del Fantasma*.³⁵

*

3. El *après-coup*

Estas relaciones aesféricas del objeto a la función, y reversivamente, son comúnmente (tanto en Freud como en Lacan) presentadas como progredientes, según una causalidad “normal”, es decir, realista, yendo de una causa siempre ya presente a su consecuente. Pero estas relaciones reversivas van en el otro sentido. Las hemos abordado ya bajo el ángulo del “retorno” (es una terminología tópica) del objeto sobre la función que lo constituye. Pero esta re-

34 Un único ejemplo: Freud, Sigmund (1955). *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W., t. XIV, p. 487, p. 498 [En español, Freud, S. (2002). *Obras Completas*, tomo XXI, Amorrortu].

35 En particular se puede revisar la sesión del seminario del 12 abril de 1967.

troacción sobre la producción (funcional, significante) del objeto – incluido el objeto de deseo, de goce, de amor, de angustia... – no va sin la anticipación de una causalidad irreal que opera por simple suposición de lo que ella induciría si, sin llegar a la hipótesis de su existencia, estaba ya allí y que, siendo tal, es llamada a la existencia por su consecuente para sostenerse de él. La importancia significativa (*Bedeutung*) de los lazos de la función al objeto puede darse, como Freud lo indica, en términos dinámicos, así como el peso relativo de cada uno puede articularlos en términos económicos.

En Marx, esta aesfericidad de la anticipación y de la retroacción está especificada por el hecho de que la fuerza de trabajo sólo debe su existencia al llamado que le es hecho a partir de la plusvalía que se supone ella induce. De hecho, se trata más de una interacción (*Wechselwirkung* de Kant) que de una aesfericidad estricta (en el sentido de la identidad de la estructura en la diferencia), a falta de una identidad pura y simple de la letra que simboliza en par ordenado la aesfericidad y el objeto que realiza moebianamente estas relaciones de continuidad y de discontinuidad asociadas. Por eso el tiempo y la función de la palabra se distinguen del campo del lenguaje y del espacio del discurso al que se encuentran necesariamente enlazados a ellos.

*

4. Revisión de la estética trascendental

4.1 El llamado de Lacan a revisar la estética trascendental de Kant

El repetido llamado de Lacan a revisar la estética trascendental de Kant encuentra ya su fundamento en Marx y Freud. Esta revisión de una concepción esférica y, sobre todo especular de las relaciones del tiempo y del espacio – tiene como consecuencia de esta visión kantiana el mantenimiento de las relaciones entre productor y explotador en el capitalismo triunfante – abre nuevos horizontes que sólo el psicoanálisis, visiblemente, es capaz de hacer emerger. Prueba de

ello es esta lectura muy imaginaria (en el sentido de Lacan), que Martin Heidegger desarrolla de esos núcleos de la *Crítica de la razón pura* que son la estética trascendental y sobre todo el esquematismo que subyace en ella.³⁶

La única lectura posible de la estética trascendental, para prolongar lo propuesto, es aquella que se establece sobre los tres registros ya evocados a partir de la superficie de Boy y que Lacan retoma en términos conceptuales, que valen como coordinación de su homogeneidad con su heterogeneidad: lo real, lo imaginario y lo simbólico, anudados borromeamente.

4.2 La elección del esquematismo y la topología implícita

4.2.1 En Marx

Los términos de la especularidad son precedidos por el análisis del valor según un esquematismo congruente con el del significante, si no con el del significante mismo. En el *après-coup* de esta revisión del esquematismo kantiano, la cuestión misma de la producción de un nuevo real³⁷ es puesta en relación con el en-más que es desde el principio la plusvalía como motor de la economía política capitalista. El concepto funcional de fuerza de trabajo, el del valor de cambio como relación, la objetividad de la plusvalía permiten reconsiderar aesféricamente toda la economía política.

4.2.2 En Freud

Estas mismas condiciones son retomadas desde la organización del goce como pulsional (*Triebbefriedigung*) a partir del *Lustgewinn*. El malestar de la civilización se establece sobre la misma topología. Puesto que es la del significante: el sujeto es gravado de un objeto (que sólo es funcional) que promueve al horizonte de la aesfericidad del significante y se encuentra siempre en riesgo de suscitar las exacciones como las facticidades del delirio, del grupo y de la segregación de campo que son capaces de arrastrar.

36 Cf. Heidegger, Martin (1981). *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fse, Gallimard.

37 Por aparecer en editorial Lysimaque: *Constructions dans/de la psychanalyse* de René Lew.

¿Es que el objeto supernumerario se impone al sujeto por una materialidad poco digerida (es lo real relacionable a la “parte maldita” de Georges Bataille el incorporal como tal)? Frente a él, el sujeto puede en cambio movilizarse gracias a un vacío constitutivo (como relación, representancia) de la razón significante, que por tanto escapa siempre.

4.3 El escapamiento y el retorno de lo reprimido

El valor (de cambio) se relativiza en efecto y escapa en el intercambio apelando sin embargo a su suplencia por un valor de uso como su equivalente, hasta el equivalente general que es el dinero.³⁸ Y la fuerza de trabajo escapa a su reconocimiento en la producción.

El inconsciente escapa en la conciencia y el goce fálico escapa en el Otro. En la represión, la representancia escapa a la representación y llama a un retorno de lo reprimido bajo la forma de interpretación: la interpretación sigue el mismo camino deconstructivo del Otro, del cuerpo y del objeto en el retorno a la función que permite movilizar la estática y el fixismo de estos practicables. Haciendo esto, la representancia emerge propiamente del beneficio de la represión propiamente dicha, es decir, de las representaciones.

Como toda función se mantiene, de todos modos, inasequible en sí misma (en intensión), el escapamiento le es inherente y se prolonga localmente debido al esquematismo moebiano en cada una de las vertientes opuestas de su globalidad unaria, a condición de que los objetos que ella construye no impongan un real inamovible, por forclusión de la funcionalidad. Por eso es en la unariedad de un “ni-ni” que se entiende la aesfericidad:

- ni la función ni el valor valen en sí mismos,
- ni el valor de cambio se iguala al valor de uso, ni deja de relacionarse a él;
- ni el anudamiento se identifica a los redondeles constitutivos del nudo borromeo, ni se distingue de ello;

38 Por aparecer en editorial Lysimaque: *La psychanalyse et l'argent* de René Lew

- ni la representancia se diferencia de la representación, ni se expresa de otra manera; etc.

Así la represión no es distinta ni idéntica al retorno de lo reprimido. Todo depende sin embargo de saber lo que retorna en el acto psíquico: de la función o del objeto, esa es toda la cuestión de Freud en *La denegación*.

Es necesario ver una avanzada en cada etapa de un “ni-ni”, tal que el “en-más” de cuenta de ello como elemento suplementario, producido propiamente por ese desfase y ese desvío que utiliza la discordancia (si no lo discordante propio del afecto) de un puesto de la estructura al otro (de función a objeto, de producción a producto, de obligación a prohibición, etc.) para ser entendido como ganancia, pero una ganancia sencillamente necesaria, dialécticamente, a la función que transcribe. Lo mismo ocurre con la dialéctica mínima que en cada etapa negativa de la construcción de lo simbólico (forclusión → denegación → desmentido → desdicho → renunciamiento...) se juega un desvío y un desplome entre negatividad y positividad (incorporación → afirmación → reconocimiento → satisfacción → ganancia...) desconectadas así de su superposición estricta y trascendentalmente estética. La teoría de la leva de Antoine Culioli da cuenta de este resalto (Culioli, 1968).

4.4 Las consecuencias prácticas de la elección aesférica

4.4.1 En el psicoanálisis

La elección de un esquematismo aesférico y funcional permite no recaer en la vía voluntarista de una concienciación a ultranza que funda la práctica esférica tanto del cognitivismo como del comportamentalismo, sin tener en cuenta estas funciones aesféricas esenciales que son las pulsiones, los deseos, la angustia, los goces, la castración, etc. que se sostienen de su escapamiento.

Freud es muy claro al respecto cuando reconsidera los efectos sobre el sujeto de la conciencia moral y del superyó en su *Malestar en la cultura*.

4.4.2 En política

Las elecciones capitalistas, fundadas sobre la acumulación de la plusvalía como objeto en detrimento de la fuerza del trabajo, van necesariamente contra todo reconocimiento de la fuerza de trabajo. Presentan las crisis como insoslayables cuando ellas no son sino una manera de aumentar, para el capital más activo, la parte de la plusvalía relativa que lo nutre. Es la única manera de comprender la lucha neoliberal contra esta otra parte de plusvalía redistribuida socialmente por los organismos de seguridad social (y la lucha contra su instauración en los Estados Unidos de Norteamérica) con el fin de recuperarla, e igualmente en lo que concierne a esta parte de la plusvalía que es reorganizada a través de los impuestos en los Estados (y en el mismo sentido la lucha de los conservadores en cada país y de los Republicanos en USA para restringir los impuestos a los más afortunados y, en primer lugar a los capitalistas, en particular a las sociedades³⁹, con el riesgo de la quiebra de los presupuestos de los Estados). Ya la “crisis” del 2008 vio como los Estados dotaron a las sociedades en quiebra condicional subsidios sólidos no siempre recuperables, ni mucho menos.

*

5. Conclusión lógica: la función pasa el objeto

Combatir estas “facticidades” y estas exacciones no puede pasar sino por una puesta en juego de las funciones productivas.

Es así que Lacan avanza el concepto de “separación”, jugando sobre las palabras: la locución *se parere* en latín significa producirse, engendrarse (es decir “*parturition*” en francés). La separación es la función signifiante particular, productora del sujeto, que le permitiría salir de la alienación por la toma en cuenta de las otras funciones ya operando en esa última (que por lo demás no es unívoca). Estas funciones, de acuerdo a la definición de una función, tienen un carácter vaciado que la separación toma por su cuenta para fundarse. Por eso

39 Se puede revisar el total en Francia y otras sociedades del índice CAC 40.

la significancia S_1 implica el significante S_2 sin ser otra cosa que una representancia de S_2 a S_2' (no de un significante que se significa a sí mismo). Esa es la alienación simbólica:

$$(S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow S_2)).$$

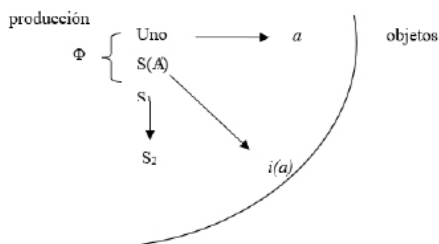
Igualmente, la castración del Otro (que no tiene fundamento en sí: no hay Otro del Otro) desarrolla el fundamento de especularidad (la imagen del otro: $i(a)$) del sujeto. Es la alienación imaginaria del “estadio del espejo”:

$$(S(\mathcal{A}) \rightarrow (S(\mathcal{A}) \rightarrow i(a))).$$

Y la unariedad de la incorporación, más bien considerada por Marx que por Freud, se desarrolla en un lazo aesférico poniendo a trabajar su inconmensurabilidad, según Lacan. Es la alienación real de *La lógica del fantasma*, operando de la función unaria de la aesféricidad a su objetualización bilátera:

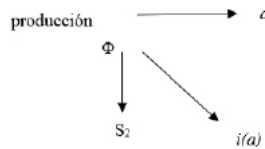
$$(\text{Uno} \rightarrow (\text{Uno} \rightarrow a)).$$

El conjunto de estas funciones, escapando en intensidad a su objetualización, constituye para cada una, en los diferentes registros (R, S, I), la función fálica, propia a la castración en Freud.

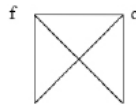


Esta producción del mundo por la significancia fálica, se organiza como vacío operatorio de la función que se transcribe como “nada” a nivel extensional del objeto como valor de uso, equivalente del cambio:

$$(\emptyset \rightarrow (\emptyset \rightarrow a))$$



Por eso prefiero el término freudiano de *Betrag* (*Affektbetrag* es traducido por Freud mismo como “valor afectivo”)⁴⁰ a aquel del *Quantum* en Marx, aunque *Betrag* se traduce mal al francés por “quantum” precisamente. Por mi parte, traduzco *Betrag* por “quotité” o “cota”, reenviando así a la cotización bursátil de este valor. Esto permite discernir función y objeto,



aunque, de nuevo para mí, todo objeto es funcional (lo que permite a la vez hablar de la fuerza de trabajo como funcional y productora y al mismo tiempo venderla como objeto).

Es lo que explica Marx considerando la inaccesibilidad del valor (de cambio), como función, que es accesible solo a través de un valor de uso (un objeto que condensa una relación) que es el equivalente de la función-valor (función de cambio tomada directamente como valor). También el lenguaje conjuntista lo reconoce:

40 Cf. Freud, Sigmund (1955). *Quelques considérations pour une Étude comparative des paralysies Motrices organiques et hystériques*, G.W., t. I, p. 54 [En español: Freud, S (2002). *Obras Completas*, tomo I, Amorrorrtu, p. 209].

$$(\emptyset \rightarrow (\emptyset \rightarrow \{\emptyset\}))$$

En resumen, se trata de la recursividad (no en el sentido de “calculabilidad”) en la definición del significante para Lacan, como en la del valor para Marx o en la de la pulsión para Freud. Ninguna de estas funciones es exactamente predicable, aunque se hable de significante binario, de valor afectivo o de pulsión sexual. Es que esos seudo-predicados solo son modos de organización de la función a través de su puesta en juego (como unaria, como representancia implicando el afecto en Freud, si él está desprendido de la representación y como significancia expresándose en el intercambio, o en el comercio, sexual), según una aesfericidad de relaciones y de no-relaciones (relación $\rightarrow$ (relación $\rightarrow$ no-relación)). Es, en pocas palabras, un enlace productivo de la extensión por la intensión que esta extensión intenta representar (por hipótesis, *Annahme*), sabiendo que no hay intensión sino por deconstrucción (destrucción, dice Freud hablando así de la pulsión de muerte, de hecho, como intensional). Deconstrucción de las extensiones, que es considerada producir, a la vez, este a posteriori pro-y retrogradiente. Por eso llamo dialéctico a ese esquematismo moebiano. Todo esto sólo es un asunto de traducción o de representancia (*Repräsentanz, Vertretung*).⁴¹

De la misma manera, Lacan invita a relacionar la acumulación a la falla:

todas las formas (topológicas) en las que el espacio hace falla o acumulación están allí para proveerle al analista aquello de lo que carece: o sea, otro apoyo que el metafórico, a los fines de sustentar en él la metonimia” (Lacan, 2002, p.314)⁴².

41 Cf. Freud, lettre à Fliess n° 52, trad. fse in *Naissance de la psychanalyse*, p. 155-156. P.U.F., 1969; [En español: Freud, S. (2002). “Carta 52”, *Obras Completas*. Amorrortu, t. I].

42 La referencia citada pertenece al texto en francés «Peut-être à Vincennes...». En español se lo puede encontrar: “Quizás en Vincennes”, en *Otros escritos*, Paidós, p. 334.

Entiendo por tanto esta metonimia constitutiva de la cadena significante (y del desplazamiento propio al inconsciente) como la aporía de la ecuación fundamental del valor.

*

Dejo aquí este trabajo, en beneficio de lo que seguirá.

Pero solo una indicación: el (la) pase instaurado por Lacan tiene como razón resignificantizar (es decir, poner en función) el objeto producido al final de la cura. Todo lo contrario del discurso capitalista que dedica su tiempo a objetivar las funciones para aplicarlas, con el fin de disfrutar de una acumulación sin falla.

Referencias bibliográficas

- Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale* (T. I & II). Gallimard.
- Benveniste, É. (1999). *Problemas de lingüística general* (T. I & II). Siglo XXI.
- Culioli, A. (1968). La formalisation en linguistique. *Cahiers pour l'analyse*, (9), Seuil.
- Freud, S. (1955). *Gesammelte Werke* (Vol. I & XIV). Imago Publishing.
- Freud, S. (1955). Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques. En *Gesammelte Werke* (Vol. I). Imago Publishing.
- Freud, S. (1955). Das Unbehagen in der Kultur. En *Gesammelte Werke* (Vol. XIV). Imago Publishing.
- Freud, S. (1968). *Métapsychologie*. Gallimard, Idées.
- Freud, S. (1970). *Essais de psychanalyse appliquée*. Gallimard, Idées.
- Freud, S. (1983). *Contribution à une conception des aphasies* (trad. fse). Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (2000). El yo y el ello. En *Obras completas* (T. XIX). Amorrotu.
- Frege, G. (1971). *Écrits logiques et philosophiques*. Seuil.
- Heidegger, M. (1981). *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. fse). Gallimard.

- Lacan, J. (2002). *Autres écrits*. Seuil.
- Lacan, J. (2012). *Otros escritos*. Paidós.
- Lew, R. (1989). Mise au point et questions sur une pseudo-équivalence du sphérique et de l'asphérique dans l'inconscient. *Cahiers de lectures freudiennes*, (17), Lysimaque.
- Marx, K. (1971). *Le Capital (critique de l'économie politique)* (J. Roy, Trad.). Éditions Sociales.
- Marx, K. (1977). *Marx Engels Werke* (MEW). Dietz Verlag.
- Milner, J.-C. (1985). *La linguistique fantastique*. J. Clims/Denöel.

CAPÍTULO 11

UNGLÜCK, UNBEHAGEN EN LA CULTURA¹

*Andrés Osorio Valdivieso*²

RESUMEN

El presente capítulo hace una lectura del texto *El Malestar en la Cultura* escrito por Sigmund Freud. De la mano de la investigación etimológica, toma los términos en alemán con los cuáles Freud tituló el ensayo en dos ocasiones: *Unglück* y *Unbehagen*. A partir de dichos conceptos se plantea un recorrido sobre la particular lectura realizada por Freud respecto al malestar y a la cultura. No siendo

1 Este trabajo debe sus argumentaciones en buena medida a los fructíferos intercambios sostenidos en los distintos espacios de trabajo de la Escuela freudiana del Ecuador. Por las lecturas transitadas y los comentarios realizados, este escrito se debe en buena medida a las aportaciones de sus miembros. A ellos mi respeto y agradecimiento por hacer que el discurso analítico, aún, se sostenga.

2 Universidad Central del Ecuador / Escuela freudiana del Ecuador

una teoría de la cultura más, el ensayo de 1930 se lo plantea como un trabajo de teorización sobre el sujeto, sujeto de deseo, sujeto en falta, sujeto de la pulsión. A partir de juegos de palabras, de la etimología y los argumentos freudianos y lacanianos, se plantea la condición del sujeto deseante en su relación a la pulsión como sostenida por cuatro variantes: no-destino, sin-destino, sin Destino y destinos.

Palabras clave: Freud, malestar, Unglück, Unbehagen, pulsión, destinos.

ABSTRACT

This chapter offers a reading of Sigmund Freud's *Civilization and its Discontents*. Drawing on etymological research, it takes german terms that Freud used twice to title the essay: *Unglück* and *Unbehagen*. Based on these concepts, text explores Freud's particular interpretation of discontent and culture. Not merely a theory of culture, the 1930 essay is presented as a theorizing about the subject: subject of desire, subject in lack of, subject of "drive". Using wordplay, etymology, and freudian and lacanian arguments, it presents the condition of the desiring subject in its relationship to the drive as sustained by four variants: non-destiny, without-destiny, without Destiny, and destinies.

Keywords: Freud, Lacan, discontent, Unglück, Unbehagen, drive, destinies.

SIERVO: ¡Ay de mí...me abismo en el espanto,
si pienso en que lo diga!
EDIPO: Y yo también, si lo oigo. Pero debe oírse.

Edipo Rey, Las siete tragedias. Sófocles
Ni en el orgullo encuentro consuelo. De qué

enorgullecerme si no soy el creador de mí mismo...
los creadores de sistemas metafísicos, los de explicaciones
psicológicas son todavía jóvenes en el sufrimiento.
Dichosos los que son capaces de hacer universal su sufrimiento...
No me quejo del horror de la vida.
Me quejo del horror de la mía...
... sufro con cosas tan insignificantes...

Intervalo doloroso, Libro del Desasosiego. Fernando Pessoa

1

I. La pérdida del destino (*Unglück*: no-destino, sin-destino)

El destino de la pulsión siempre es fallido, de no ser así de lo que se trataría es del instinto (algo que para lo humano es ajeno y que se sostiene de una falta de inscripción en el orden regido por la ley, las leyes que hacen la cultura). Es la cultura el marco donde la pulsión tiene lugar, y es allí, en entrelazamiento, donde podemos reconocer el orden de lo humano: la cultura y la pulsión. La pulsión en su relación a la cultura opera un movimiento que siempre falla en lo que apunta a aprehender, se dirige hacia objetos que nunca son los que la pulsión busca. La cultura por su parte, opera una prohibición que establece un “no-destino”, una prohibición que convierte al destino de la pulsión en escurridizo y cambiante en sus búsquedas. La pulsión construye un recorrido que, si lo metaforizamos con el de un ferrocarril, el juego pulsional implicaría un “cambio de vía” (Freud, 2012, pág. 118) constante, repentino e inesperado que hace de lo humano un “sin-destino” fijo, siempre en constante (“fuerza constante” dice Freud) “desplazamiento” (Freud, 2012, pág. 118) de sus objetivos.

En su distancia con lo animal, lo humano implica la pérdida del destino como blanco seguro donde llegar. Al contrario del ins-

tinto que encuentra el objeto con el que sacia una necesidad, de modo fijo y estable, la pulsión implica una prohibición cultural y la consecuente pérdida del destino. Se trata entonces del deseo cuando diferenciamos entre *Trieb* del *Instinkt* en lo humano, lo cual lo inscribe en la demanda de algo insaciable, de una sed “constante” que no encontrará agua que la calme sin dejar algo de sequedad en la garganta. Siguiendo la vía de las metáforas de movimiento, al traducir *Trieb* al inglés, el vocablo que más se acercaría al sentido sería *drive* y no *instinct* (Carusso, 1976, pág. 116). *Drive* que al español pasaría como “deriva” (Braunstein, 2002, pág. 46) y no como “instinto”. Lo humano es entonces “deriva”, una embarcación deseante y sin puerto seguro, sometida al oleaje que sólo ronda al objeto de modo indirecto y fallido.

En las primeras líneas del ensayo *El Malestar en la Cultura* escrito por Sigmund Freud en 1929, se plantea la referencia a un “sentimiento oceánico” definido como sensación de “ilimitación y atadura con el todo”, que hace alusión a la ilusión de una existencia “sin barreras” que se conoce “sólo por reconstrucción” (Freud, 2012a, pág. 69). El decir neurótico es el testimonio del dolor producido por aquello que insiste como plenitud y que el recuerdo no deja de evocar y conv(boca)r como aquellas mansas aguas en las que ni la embarcación ni los puertos habrían tenido lugar. Pero no es, sino un horizonte sostenido como espejismo que desconoce que en el océano hay embarc(acción) hablante, que navega en busca del destino, perdido y que el oleaje transforma, a medida que se dice y se habla. Lo humano es efecto de la pulsión, de la “fuerza constante” del deseo que en su navegación produce recuerdos y nostalgia respecto del ansiado puerto de los inicios de los tiempos míticos donde y cuando existía el sujeto de modo apacible (en “lo oceánico”). Primordial momento que falta y que inscribe la falta de puerto seguro para el deseo; de ahí queda sólo la deriva, *drive*, *Trieb*. Navegación. Oleaje tempestuoso destina(do) al fracaso.

El Malestar en la Cultura acuña dos términos en el título traducido al español: malestar y cultura, articulados por la preposición “en”. El “malestar” y “cultura” son léxicos que los intérpretes al cas-

tellano desde la primera traducción (1944, Ludovico Rosenthal) eligieron para dar lugar lo que en alemán Freud había titulado en primera instancia *Das Unglück in der Kultur* y que posteriormente lo transformó en *Das Unbehagen in der Kultur*. Freud tituló de dos maneras distintas el ensayo, y lo que cambió podría anotar la innovación conceptual y la gravitación teórica de la variación: lo *Unglück* y lo *Unbehagen*.

Se podría tomar el cambio y la elección de términos realizados por Freud como algo indistinto que invitaría hacer de ello una anécdota carente de significación y efecto de casualidades. Mi propósito contraría tal asunción, pues de la diferencia de términos, de su historia y etimología, podemos extraer argumentos para sostener que lo específico de los planteamientos freudianos acerca de la cultura o civilización³ recae en la lectura del “malestar” (*Unglück; Unbehagen*) que nunca es “de” la cultura sino del sujeto “en” la cultura. Quizá incluso, ni siquiera “del” sujeto, sino que el sujeto sería *Unglück, Unbehagen*.

Mi oficio, en tanto intentaré traducir ciertos términos, subrayando ciertas disquisiciones terminológicas y señalando algunos apuntes etimológicos de las implicaciones de los términos en lengua alemana⁴, está sujetado de la dinámica de la pulsión, es decir, de la deriva misma, de que no habrá traducción que no falle y que constituya una pérdida irremediable. Al contrario, tomo la embarcación y me dispongo a derivar en las varias implicaciones que los términos suponen y que no hallarán destino único y preciso.

El primer término utilizado por Freud fue *Unglück*. Una somera revisión nos conduce a reconocer en primera instancia que la palabra está sostenida de un prefijo de negación ‘Un’ y de un sustantivo ‘Glück’, de lo que se puede leer que de lo que se trata es de la negación de ‘Glück’. *Glück* es un término que nace en la geografía

3 En el texto de *El Porvenir de una Ilusión* podemos encontrar una alusión de Freud en la que sitúa la no pertinencia de hacer la diferencia entre los términos “Cultura” y “Civilización”. No obstante, lo acotado por Freud, la sola diferencia planteada por él, permite leer significaciones distintas no consideradas (Freud, 2012e, pág. 6).

4 Agradezco a Gustavo Valarezo por la ayuda brindada en la aproximación y discernimiento de los términos en lengua alemana.

prusiana bajo la escritura de *Gelücke* hacia el 1160 (Glück, 2015), proveniente de *gilukki* y del neerlandés medio *ghelucke*, de la que proviene la palabra inglesa *luck* (“*igood luck!*”). Con *Gelücke* también mantienen cercanía los términos anglosajones *lukan*, emparentados con *luka*, *lucan*, *luhhan* que comparten ciertas raíces etimológicas con el alemán *luke*, y que connota una ‘abertura, una ventana en un sotano’, una ‘escotilla’ por donde ingresa la luz.

Gelück en esas derivas etimológicas está cercano al sentido del *tyche* griego y del latín *fortuna* que guardan cierta cercanía con el término francés *destinée*. Así, en el oleaje y la deriva etimológica, *Gelücke* alude al buen azar, al destino que bien cierra con suerte y que aparece para regalar una chispa de buen destino. De donde la felicidad, la satisfacción, como posibles alcances semánticos, en relación a que ‘algo termina bien’, que ‘algo encuentra un buen fin’ (Dieter Götz, 2003).

Glück para el diccionario conlleva dos acepciones, la primera dice sobre “un afortunado encuentro”, sobre el que no se tienen influencia pero que plantea un buen fin, y la segunda dice de un ‘estado de emoción y sentimiento, de alegría’ (Dieter Götz, 2003). Podemos decir que se trataría de un acontecimiento que termina bien, un accidente del azar que provee fortuna, alegría y satisfacción. La anteposición del prefijo de negación (*Un*) nos plantea que se trataría de algo que se niega de *Glück*. Por lo que *Unglück* podría implicar al acontecimiento que *no* termina bien, al accidente que no..., un encuentro que *no* produce fortuna, alegría o satisfacción.

La cercanía a la idea de destino incluye al desencuentro. Si el destino, cercano al término *Glück* (y *Gelücke*) dice del encuentro que provee felicidad, su negación (*Unglück*) implica al des-encuentro que mueve a la pulsión y que catapulta la deriva en el mar sin puerto: no-destino, que deviene en sin-destino. El destino como un encuentro *sin* feliz término. Un encuentro con la negación del destino. Un encuentro sin-destino. El encuentro del sin-destino, ...en el encuentro con la palabra... en quien habla.

II. La pérdida como destino (*Unbehagen*: el efecto del sin-Destino)

Das Unglück nos remite al no-destino que hace al sin-destino en que lo humano se configura por estar atado al orden de la pulsión y no del instinto, en la cultura y no en la “animalidad”. El agente pulsional, ese hipotético de “energía” deseante propuesto por Freud, no deja de movilizar lo humano e implica cierto “desvío” respecto a la “meta” (Freud, 2012b, págs. 136-145). Su dirección siempre presenta un chanfle que produce la pérdida del destino (de ese puerto a donde llegar). Sin puerto, sin-destino, con una dirección siempre torcida, lo humano se constituye como en contacto, en “constante” encuentro con lo escurridizo. Su destino es vivir sin-destino, y también, sin-Destino.

La mayúscula señala figurativamente una palabra “mayor”, que trasciende y traspasa la vida de la finitud humana. Destino con mayúscula parecería indicar la consistencia de un veredicto o una voluntad mayor, un dictamen trascendente que ha trazado los hilos de la vida de cada humano sobre la tierra. Tal como Freud señala en *El Malestar en la Cultura*, el Destino sería una suerte de Decir Completo y Previo que indica El Camino que cada quien transcurrirá sin que tenga que vérselas con la falta de destino. Dice Freud que ese dictamen del Destino como eco de la Voluntad de Otro que haya Dicho y tejido previamente El Camino (la vía sin desvío) por donde cada quien reposará sus pasos, se podría interpretar como la Voluntad de un Padre que ideológicamente ha trazado previamente Un Camino. No obstante, el gran Destino marcado por Dios, los dioses, o por la ciencia, se revela insubsistente en el decir del neurótico cuando su sufrimiento revela el sin-destino de su inscripción en el deseo y que construye la queja de su destino trágico.

La tragedia del destino es el sin-destino que lo produce, aún ‘sin saberlo’. Como la imaginación trágica de Sófocles lo expone, y que Freud señala de *Edipo Rey*, hay algo que insiste en lo humano por sobre su voluntad: el deseo, catapultado en el sin-destino de la pulsión. Sin Destino, lo humano se juega en el destino del sin-destino: “Uno elige ahí donde [...] obedece a la compulsión” (Freud,

2012c, pág. 315). Com-pulsión. Pulsión. Deriva por el sin-destino que sostiene el deseo como insatisfecho.

El Mercader de Venecia, obra teatral escrita por Shakespeare en el siglo XVII, leída y trabajada por Freud en 1913, nos permite exponer en concordancia a lo analizado por Freud, que el destino de lo humano está marcado por el sino del sin-destino. El nudo de la obra trata sobre la elección a la que deben someterse los pretendientes de Portia, de modo que elijan un cofre de entre tres que guarda la foto de la pretendida amante. El primer cofre es de oro, el segundo de plata y el tercero de plomo; y llevan inscritos enunciados proferidos por el padre de Portia. Respecto al primero dice: “Quien me elija conseguirá lo que muchos desean”, el segundo: “Quién me elija tendrá cuanto se merece”, y el tercero: “Quién me elija deberá dar y arriesgar todo lo que tiene”. Como sería de esperar los primeros pretendientes eligieron los dos primeros cofres, tanto por el material del que están hechos cuanto por los enunciados que sostienen. Quedó al final el cofre de plomo, que no enuncia la satisfacción del deseo ni la obtención de lo merecido sino la oferta a perder cuanto reluzca a la posesión. Ese es el destino al que la vida de lo humano está sujeta, perder la lumbre que aclara el Destino a cambio de “dar y arriesgar todo lo que tiene”, hacerse en el encuentro “constante” con la pérdida, ahí donde el sin-destino cobra lugar. En palabras de Freud: “la elección ocupa el lugar de la [...] fatalidad” (Freud, 2012c, pág. 315).

El destino para el humano representado para los griegos como la diosa *Ananké*, o como sus hijas las *Moiras*, tiene carácter de inevitable. El encuentro con las diosas del destino, Cloto, Laquesis y Atropos, con su ineluctable dictamen, que llama la atención de Freud, principalmente la tercera (Atropos), y que la define como “la inexorable”, marca a lo humano de “rasgos que rozan lo ominoso” (Freud, 2012c, pág. 315). Su existencia se vuelve ex-sistencia⁵, que pende de algo que mueve su decir, en deriva, al mar abierto, con el “empuje” (*Drang*) de la pulsión que “acicatea, indomeñado,

5 “...o sea: el lugar excéntrico donde debemos situar al sujeto de lo inconsciente” (Lacan, 2003a, pág. 5).

siempre hacia adelante” (Freud, 2007, pág. 42). Aunque delante no tenga puerto, porque no puede tenerlo, porque le está prohibido, porque debe faltar el puerto, porque debe escurrirse y desplazarse en lo que dice. Porque al carecer de Destino, su destino es sin-destino. Trágico.

Que no haya Destino que Diga el destino y que cure del sin-destino, hace al hombre hablar, decir de su *Unbehagen*, decir, *Unbehagen*. La “inquietud” es una posible traducción del término alemán, in-quietud, movimiento del decir, escapamiento en el decir. Los sinónimos en alemán se traducen como desazón y desconcierto, y pueden llevar a otros como el malestar y el desagrado, incluso a la aversión y la repugnancia. *Unbehagen*, constituido de igual modo que *Unglück* por una negación y un sustantivo, cuya traducción sería “placer”, y que nos conduce a reconocer en la esquemática teórica freudiana, que el placer es un principio (“principio del placer”) que moviliza el quehacer psíquico, organiza el decir de alguien en tanto es lo que escapa. Por lo que la negación del placer sería displacer, y el término *Unbehagen* podría ser leído, en relación a la cultura, como el displacer en la cultura. Pero ninguno de estos términos alcanzará el puerto único al que la embarcación de la traducción pretende llegar, y de este modo asir la implicación que escapa del *Unbehagen* alemán con la deriva hacia un “sentimiento indeterminado” que hace hablar y que produce “incomodidad”. Quizá, de lo que trata lo *Unbehagen* freudiano tendría que ver con lo que produce el sin-Destino, que no haya el Único Destino en tanto sujetos de palabra y que el destino sea toparnos con lo que va limando, como si de un yerro se tratara, cada vez que el sin-destino nos toca en la tragedia de ser sujetos de palabra, *parlêtre*, hablentes⁶.

6 Término propuesto por Néstor Braunstein para traducir el neologismo lacaniano “*parlêtre*”. (Braunstein, 2005, pág. 204). Término que de aquí en más lo asumiré como un modo de escribir la condición del hombre como ente, en tanto su hechura es de palabra.

III. *Unglück, Unbehagen, sujeto*

La travesía en el “esfuerzo” (*Drang*), por llegar a una “meta” (*Ziel*) que no implique ningún “desvío” ni “inhibición”, que pueda proveernos de una “satisfacción” respecto a encontrar la palabra precisa con la cual traducir *Unglück* y *Unbehagen*, ha develado como empresa imposible la búsqueda del ‘puerto’ seguro y único. El cruce del lenguaje nos ha llevado a reconocer que su motor es la palabra en tanto sostenida de la falta de d(D)estino, cuyo movimiento concierne un no-destino que deviene en sin-destino en tanto el Destino también falta a lontananza del horizonte. En esos sucesivos modos de tocar lo imposible, imposibles, respecto al “campo del lenguaje y la función de la palabra” como indica Lacan, hallamos que la pulsión, pulsiones, es lo que está implicado en los términos *Unglück* y *Unbehagen*, que al imbricarse en el no-destino, sin-destino y sin-Destino, descubren que de lo que se trata es de “destinos”, destinos de la pulsión. Y así lo *Unglück* deviene en *Unbehagen*.

El encuentro fallido por “ser” hablantes, por ‘carecer’⁷ del ser, funda el encuentro repetitivo con el no-destino, sin-destino y sin-Destino (*Unglück*) que se produce por estar en la “deriva” (*Trieb*), genera los destinos, múltiples y singulares maneras de decir sobre el destino trágico en que todo hablante está implicado. Algo no generalizable, pero si plural en sus manifestaciones: no todos del mismo modo, todos en eso. *Unbehagen*: modos distintos del decir de cada quien sobre lo que acontece, el acontecimiento del encuentro con lo fallido, por efecto de lo *Unglück*. Lo *Unbehagen* produce *Unglück*.

Aún en vida de Freud *El Malestar en la Cultura* fue traducido al francés y al inglés, lo cual implicó que lo escrito por Freud arribe a otras lenguas y se tope con algunos destinos. Al francés fue traducido en 1934 bajo el título de *Malaise dans la civilisation*, en cuya traducción trabajaron los psicoanalistas suizos Charles e Ilse Odier. El término manejado por los traductores (*malaise* para traducir el alemán *Unbehagen*) sirvió de referencia para las posteriores tra-

7 El “ser” es lo que se carece.

ducciones al español que, siguiendo la marca del término francés, eligieron la palabra castellana “malestar”. De esa deriva proviene la traducción que dice del ‘malestar’ en la cultura, pero que deja, entre otras implicaciones, de considerar la negación que sostienen las palabras alemanas *Un-glück* y *Un-behagen*. Nada extraordinario y que sea ajeno a la “deriva”, en la palabra, en el campo del lenguaje. Más aún cuando en dicho tránsito entre la lengua alemana y la francesa el término alemán *Kultur* pasó por *civilisation*⁸.

Contemporáneamente a la primera publicación del ensayo en alemán *Das Unbehagen in der Kultur* ya estaba siendo traducido al inglés por la londinense Joan Riviere en 1930. La particularidad de la historia del título en inglés, sobrepasa igualmente la sola anécdota y dota de elementos de discernimiento sobre la naturaleza del ensayo, sobre los nudos conceptuales que buscamos esclarecernos.

El título con el que se tradujo al inglés fue *Civilization and its Discontents*, elegido arbitrariamente por Riviere (¿no podía ser de otra manera sino sobre la arbitrariedad de su función, de traductora!). La composición del título sostenía el término *civilization* propuesto por el mismo Freud, pero cambiaba el ‘centro’ gravitatorio, la “fuerza” (pulsional, no física) de la que Freud estaba hablando. El sujeto (gramatical) del título en inglés propuesto por Riviere era *Civilization*, lo cual daba vuelta y ‘destinaba’ el sentido de lo escrito por Freud hacia direcciones que la brújula freudiana no había reconocido. Literalmente se leería al español como ‘civilización y su (sus) descontento(s)’. La preposición *its* indica el sustantivo sobre el que recae su función: la civilización. Así, la civilización parecería ubicarse como lo que trataría el ensayo, no del descontento en la civilización sino de la “civilización y su(s) descontento(s)”. No obstante, si el sujeto (gramatical) sería “descontento”, se leería de modo similar a lo que

8 Para Elizabeth Roudinesco, en el libro *La Batalla de Cien Años*, la selección de la palabra *civilisation* implicó desconocer el amplio concepto alemán (*Kultur*) que concierne a la cultura, la sociedad, el arte, la literatura, que no está implicado en el primer término que tiene una cara histórica y concierne al proyecto histórico ‘ilustrado’.

Freud escribió en alemán como *Unglück*, *Unbehagen*. Este último (*Unbehagen*) más cercano al ‘descontento’ que el primero (*Unglück*).

Pero no fue el destino que tuvo la sugerencia de Freud. Él había planteado un título que se acercaba más a la problemática del texto: *Man’s discomfort in Civilization*. El sujeto (gramatical) elegido fue otro, y de ello el sentido del título también. El sujeto tenía que ver con la ‘incomformidad’ de lo humano en la cultura. Sin duda, traduciría de mejor modo el *Unglück* y el *Unbehagen* alemanes, sobre todo porque fue el mismo Freud quien sugirió ese término en inglés. Así, Freud no sólo ponía título a su ensayo en alemán sino también en inglés. Pero ello no fue sostenido en el título escrito por Riviere que dio a luz la primera edición en lengua inglesa. Otro texto nació. De otro ‘malestar’ se escribió. Otras lecturas produjo⁹.

Los destinos de la pulsión son efecto de lo fallido. Los destinos, plural, son singulares. Varios y de cada hablante. El “malestar”, término con el que nos hemos familiarizado los castellanohablantes y acostumbrado para referir a *El Malestar en la Cultura*, ha devenido un destino más entre otros destinos: *Unglück*, *Unbehagen*, *malaise*, *discontents*, *discomfort*, *unhappiness*, infelicidad, desagrado, inquietud, etc...: destinos. Por el no-destino, hay sin-destino, y no hay Destino. Destinos, varios puertos: “...los destinos de pulsión que consisten en la vuelta sobre... y en el trastorno de...”, es decir, “una mudanza de...” “...trasposición de...” (Freud, 2012, pág. 127).

En cada traducción podemos leer un “malestar en la cultura” distinto. Los destinos: *Das Unglück in der Kultur*, *Das Unbehagen in der Kultur*, *Malaise dans la civilisation*, *El Malestar en la Cultura*,

9 El campo de producción angloamericano estuvo muy influenciado por esos tránsitos de la traducción. Alguien que no siendo norteamericano, aunque sí lector de Freud en inglés fue Herbert Marcuse, quien escribió el célebre *Eros and Civilization*, texto interesante y de profundidad filosófica, hace comunión entre los planteamientos de Freud y Marx, y lee el problema de la civilización bajo las categorías de “represión excedente” y “principio de actuación”, con las que propone su lectura sobre el problemático modelo civilizatorio regido por el capital que limita la expansión del ‘ser’ social hacia fines constructivos, amorosos, eróticos, conjuntivos. El texto invita hacer más consideraciones que no las voy a realizar, en vista a que mi propósito es situar el efecto de las traducciones y las lecturas que abrieron sobre la obra Freud. Y como, situando a *civilization* en el lugar del sujeto (gramatical) produjo particulares trabajos.

Man's discomfort in Civilization en donde se lee que de lo que trata el texto freudiano es del sujeto, gramatical en las oraciones que construyen los títulos, pero no supeditado al mismo. Quizá, más bien, concerniente al sujeto que se produce por estar sujeto del no-destino, que produce sin-destino y sin-Destino (*Unglück*), en los destinos, de los que sólo se sabe por lo que alguien dice afectado por el sufrimiento que hace hablar: *Unbehagen*. En el camino de las metáforas de navegación: que emprende el navío, que salva del naufragio: *Fluctuat nec mergitur* - "Se sacude pero no se hunde" - (Freud, 2012d, pág. 7).

Podemos decir incluso que la deriva del texto en varios textos, en varias traducciones del "malestar" lleva la marca de que el "malestar" es singular, es del sujeto en tanto efecto de lo singular.

Si de *El Malestar en la Cultura* se busca hablar como si se tratara de un "órganon" que lleva las claves para el discernimiento del "malestar", tal pretensión topa con el equívoco de querer hacer de ello un metalenguaje que no hay. Pues, la "deriva" en la que hemos emprendido como llevados por el viaje nos indica que de lo que trataría el texto de Freud, también, es de "los malestares", de cada uno, del que cada quien dice algo. "Destinos", "singulares" y "parciales". Del que cada uno busca hacer su propia traducción.

2

I. La Pulsión en la Cultura

Sería un despropósito pretender hacer de la pulsión un concepto que pudiera ser definido de cabo a rabo, aún más cuando su operación persiste como cincel que ahuequea la teorización. Fue el mismo Freud quien se encontró ante algo que escapaba siempre a los intentos de asimilarla al vigor científico, a sus principios y definiciones estables, predicativas. A tal punto que, en 1915, bajo el interés de cimentar el edificio metapsicológico en psicoanálisis –fallido, por cierto- compuesto por una serie de ensayos que sintetizan las aportaciones teóricas del psicoanálisis, Freud escribió

Pulsiones y Destinos de Pulsión y llegó a definir a la pulsión como aquel “concepto básico [...] bastante oscuro pero del cual [...] no podemos prescindir” (Freud, 2012, pág. 113). Concepto básico y oscuro, piedra angular del descubrimiento freudiano que nos devuelve a las sombras de la caverna metaforizada por Platón. Y por supuesto, al mito. ¡...Imprescindible...!

La condición de la pulsión es fragmentaria, sus pretensiones siempre inacabadas hacen que la vida de todo hablante se choque con el tope inalcanzable e imposible para el deseo. Lo que se alcanza no implica un “destino” final sino sólo fragmentos (destinos) que editan innumerables ‘libros del desasocio’ paralelos al número de hablantes sobre la tierra. Las palabras de Pessoa que nos sirven de epígrafe informan sobre el carácter imposible con que está marcado el sujeto en su relación a la cultura y el sufrimiento inherente a la inscripción en la misma, en tanto exiliado de ‘lo natural’, del orden del instinto y de la naturaleza. Lo que expone Pessoa es la condición del sufrimiento que el deseo deja de saldo en la búsqueda de la satisfacción anhelada; sufrimiento que cabe añadir es lenguajero, es decir, dependiente de la condición simbólica del humano.¹⁰

Para muestra un botón: *Das Unglück in der Kultur, Das Unbehagen in der Kultur, Malaise dans la civilisation, El Malestar en la Cultura, Man's discomfort in Civilization* sirven como testimonio del avatar de los destinos que alcanza el “malestar” en las múltiples traducciones de un ensayo armado bajo la tesis de que el sujeto en la cultura está sujetado de la pulsión, del deseo entonces, de la ley y la cultura. sostenido en el malestar.

El sujeto gramatical (sobre lo que se predica) en los títulos, a excepción de la primera traducción inglesa¹¹, conciernen a lo *Unglück, Unbehagen, malaise, discontents, discomfort, unhappiness*, infelici-

10 “Amor, amistad, anhelo todo esto con ‘a’ se escribe.

Con ‘a’ se escribe tu nombre, que es causa de mi desvelo...

Son las letras de tu nombre, que me han abierto una herida” dice una composición ecuatoriana en ritmo de danzante.

11 *Civilization and its Discontents*

dad, desagrado, inquietud, malestar, etc. Se trata de una teoría que sustenta una práctica del sujeto de la pulsión en la cultura, y que se escribe como *Unglück, Unbehagen, malaise, discontents, discomfort, unhappiness*, infelicidad, desagrado, inquietud, malestar, etc. De ahí que el psicoanálisis deviene en una teoría y práctica sobre el sujeto sujetado de la pulsión, el sujeto que no sólo es el gramatical de los títulos del ensayo escrito por Freud en 1929, sino el sujeto de la pulsión argumentado a lo largo del ensayo *Das Unglück in der Kultur*.

Das Unglück decíamos nos remite a la cuestión del no-destino, sin-destino y sin-Destino como modalidades de los destinos de los que pende el sujeto de la pulsión. Se trata de la negación del término *Glück* proveniente de *Gelücke* y por esa vía emparentado con el griego *tyche*, el latín *fortuna* y el francés *destinée*. A su vez *Gelücke* mantiene una cercanía con *Schicksal*, sinónimo de suerte, destino, fortuna, etc. (Glück, 2015). Y... ¡voilà!... el ensayo traducido como *Pulsiones y Destinos de Pulsión* se titula *Triebe und Triebchicksale* traducible en relación a las visicitudes (*Triebchicksale*) en las que el sujeto se produce como sujeción a la pulsión (*Trieb*) en su relación a la cultura. Por ende, *das Unglück* se acerca al *Triebchicksale*, a los destinos fallidos que la pulsión implica y a las visicitudes en las que el sujeto *in der Kultur* pende por la pulsión (*Trieb*). La pulsión dice del sujeto sujetado de la visicitud (*Triebchicksale*) engendrado por el no-destino, sin-destino y sin-Destino. *Das Unglück* dice de la pulsión. *Das Unglück in der Kultur* dice de la operación de la pulsión en la constitución del sujeto en la cultura. Y, lo *Unbehagen* dice del efecto de la pulsión como ‘malestar’ ante aquello que resulta escurridizo, impredicativo (eso sobre lo que no se alcanza a predicar). “Concepto básico” y “oscuro” del que Freud no se cansó de señalar su condición: “La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación” (Freud, 2006, pág. 88).

La condición de la pulsión es escurridiza y la teorización no puede escapar a su imperativo de destilación gota por gota, de modo parcial. Y es que la pulsión en su íntima relación a la cultura no es un invento teórico observado en algún laboratorio o medido en algún

tubo de ensayo sino un descubrimiento en el que Freud se reconoce, y reconoce a sus analizantes, como movido(s) por sus producciones inconscientes: los sueños, lapsus, chistes (*witz*), síntomas.

La materia prima de las manifestaciones de lo inconsciente es la pulsión, que nada tiene que ver con el orden de la biología y que pertenece más bien al efecto del mandato de la cultura engendradora de deseo. Freud muy tempranamente lo descubrió en una carta dirigida a Fliess en mayo de 1897. Iniciaba poéticamente: “Te adjunto algunos despojos que la última marea depositó en la playa” (Freud, 2011, pág. 295). ¿Despojos? ¿Marea? ¿deriva?!.

Lo que relata la carta y el manuscrito adjunto¹² anticipa 32 años antes las tesis nodales de *El Malestar en la Cultura* en dos sueños analizados por Freud y contados a Fliess. “El sueño muestra —dice— mi deseo cumplido de pillar a un padre como causante de la neurosis”. La relación del padre y el malestar sale a la luz conjuntamente con la “vislumbre —le comenta a Fliess— que próximamente descubriré la fuente de la moral” (Freud, 2011, pág. 295). La función del padre se entreteje en la configuración del sujeto neurótico, marcado por lo que posteriormente denominará *Unbehagen*, como efecto de la represión que lo ha constituido.

En el manuscrito adjunto a la carta escribe la división subjetiva en la que se descubre¹³ y que lo anima a la teorización del aparato anímico, ya esbozado en la carta 52, pero que sólo aquí anota las abreviaturas correspondientes a los sistemas Inconsciente, Preconciente y Conciencia, soporte de la “primera tópica”. El relato del sueño revela que el “reloj” anímico no para entre la vigilia y el sueño y que además, opera a partir de una suerte de “compartimentos” en los que se despliega el sujeto: la moral, la función del padre, el deseo y la culpa, así como la serie de vicisitudes pulsionales (*Tribschicksale*) que derivan al sujeto en multiformes destinos, como el que reconoce Freud en el segundo sueño: “un deseo de

12 Carta 64. Manuscrito N.

13 Antes había dicho “Una vislumbre me dice, empero, como si yo lo supiera ya —pero nada sé— que próximamente descubriré...” (Freud, 2011, pág. 295). Importante leerlo considerando la pausa de los guiones.

exhibición” (Freud, 2011, pág. 296), la satisfacción imposible y por ello transformada, deformada, de “ser visto”; y su contraparte, lo imposible de “ver”, que se vuelve en fuente de lo soñado.

Sin embargo, a pesar de los “despojos” compartidos, de las playas derivadas y los puertos arribados, concluye en la misma carta: “mis dudas, ... siguen agitándose” (Freud, 2011, pág. 295). *Trieb*.

II. La Pulsión y el Malestar en la Cultura

Das Unglück in der Kultur podría traducirse como ‘la pulsión en la cultura’, y con ello implicar al ‘efecto sujeto’¹⁴ producido por la intervención de la cultura que hace a la pulsión; y, a la pulsión como esa “fuerza constante” que hará a la cultura, y producirá sujeto. Entonces, queda reconocer que lo *Unglück* y lo *Unbehagen* si bien fueron parte de un texto escrito en 1929, no se supeditan a este y más bien hacen parte de todo el edificio teórico y práctico analítico construido por Freud desde las primeras pacientes histéricas escuchadas, desde los primeros síntomas, chistes, olvidos y recuerdos analizados. Lo *Unglück* en tanto correlativo a la pulsión y lo *Unbehagen* como los efectos de malestar atraviesan toda la teorización freudiana.

“Lo esencial es la naturaleza del trauma y, [...] la reacción del sujeto contra el mismo” (Freud, 2005, pág. 99) decía Freud acerca de Miss Lucy atendida en 1892, al mismo tiempo que hablaba de las “falsas conexiones” (Freud, 2005, pág. 67) para comprender la formación del síntoma histérico. Suponía la existencia de una representación traumática sometida a represión, revelada como imposible en el decir del neurótico, que ha salido del comercio de representaciones de la conciencia y que se ha convertido¹⁵, trans-

14 Sintagma propuesto por Elsa Andrade para decir de un modo distinto la cuestión del sujeto en psicoanálisis. El sujeto en psicoanálisis devendría entonces en algo no sustancial ni poseedor de ninguna esencia, sino sólo un ‘efecto’ de la operación de la castración. El efecto de la castración como tachadura en quien habla recibiría la denominación ‘sujeto’. Por ello, la deriva pulsional y sus vicisitudes advierten que “el psicoanálisis dice más bien del ‘efecto sujeto’ en quien habla” (Andrade, 2014).

15 “Consideramos [...] el factor característico de la histeria, no la disociación de la conciencia sino la *facultad de conversión*” (Freud, 2005a, pág. 172) .

formado, deformado en una manifestación de lo reprimido. La “falsa conexión” implica la imposibilidad de que la representación reprimida sea dicha, y la falla (lo fallido) inherente al hecho de no poder expresarla, así como la deriva en representaciones sustitutivas que en su expresión “rodean” a esa primordialmente reprimida.

El trauma es propuesto en la teorización freudiana como la ausencia de representación transformada en sufrimiento en el decir de los analizantes. El síntoma deviene en una composición hecha con la palabra de quien sufre (*Unbehagen* se lo podría denominar) como efecto de la imposibilidad de encontrar esa representación que diga todo; y, al contrario, sólo enuncia los multivocos destinos (*Unglück*) a los que ese sufrimiento ha podido enlazarse. El síntoma en ese sentido es una formación de lo inconsciente en tanto articulación de lo *Unbehagen* y lo *Unglück*.

¿Qué estaba detrás de ese “funcionamiento” psíquico, de ese interjuego de transformaciones entre lo imposible de decir y lo posible de expresar? En el *Proyecto de Psicología* de 1895 Freud hipotétiza metafóricamente un aparato psíquico sostenido por “cantidades de excitación” que denomina “factor Q”. Una especie de “energía” (libido) de lo anímico que inviste a las representaciones secundarias a partir de la ausencia de la representación primaria y reprimida, y cuya tendencia apunta a conservar cierto equilibrio. Entre la representación buscada y traumática que en su encuentro prueba una satisfacción que ponga fin a la dinámica psíquica, y las múltiples representaciones halladas surca una diferencia que convierte en imposible al encuentro de una “identidad de percepción” (equilibrio imposible). Por esto es que el decir de los neuróticos está ungido de desacierto, porque su decir transita entre la “huella mnémica” (matriz de la memoria de lo anímico) formada en la ausencia (por represión) de la representación traumática, y la construcción de recuerdos a partir de su imposibilidad de expresión. Metaforicamente se diría que las mansas aguas resultan imposibles para el hablante en vista del pernicioso ‘derivar’ en representaciones fallidas como destino. En el movimiento libidinal, entre lo me-

morale de la ausencia y lo recordable de las presencias habladas: lo *Unbehagen* y lo *Unglück*.

¿Cuál es la tesis freudiana en los albores del psicoanálisis para responder a la pregunta por la causa, lo que hace de causa de lo que posteriormente conceptualizará como lo *Unglück* y lo *Unbehagen*? ¿Cómo operan sus manifestaciones en el decir de sus analizantes? ¿Lo *Unglück* y lo *Unbehagen* podrían curarse? ¿Hay curación para el sufrimiento humano?. Y en ese sentido, ¿cómo entender entonces las referencias freudianas al término cultura (*Kultur*) y qué relación tendría este concepto con la representación reprimida que produce lo *Unglück* y lo *Unbehagen*? ¿Cuál sería el sentido particular del psicoanálisis alrededor del vocablo *Kultur* en el ensayo *El Malestar en la Cultura* de 1929, para no confundirlo con el que manejan otros campos de saber como la antropología, la sociología o la filosofía¹⁶, incluso la psicología?. Y para finalizar esta deriva de interrogantes, ¿cuál sería la relación de la “cultura” con la pulsión (*Trieb*), con el no-destino, el sin destino y sin-Destino (*Unglück*) que implica la “deriva” (*Trieb*), con los destinos de la pulsión (*Triebchicksale*) y con el “malestar” (*Unbehagen*) concomitante?

La cultura está implicada en la teorización freudiana cuando Freud lee la operación de la represión en el funcionamiento psíquico. La represión primaria y secundaria opera afectando al saber inaccesible para el neurótico acerca de su deseo y que se vuelve en la fuente del sufrimiento. Aquello que resulta imposible de expresar por efecto de la represión se manifiesta en la formación de síntomas. El sueño como el camino regio para el esclarecimiento de dicha dinámica, permite a Freud des-cubrir en *La Interpretación de los Sueños*, que la formación (del relato) del sueño está edificado con el cemento de la represión. Contrariamente al sentido común

16 A modo de ejemplo podemos citar los libros de Paul Ricoeur traducido al español como *Freud: Una Interpretación de la Cultura*; o el de Bolívar Echeverría *Definición de Cultura*; o *Eros y Civilización* de Marcuse, entre otros. Más allá de las valiosas e interesantes lecturas que proponen estos libros, sus tesis ponen el acento en la cuestión de la cultura, obviamente no considerando lo *Unglück* y lo *Unbehagen*, términos que serían una suerte de *Shibboleth* para el psicoanálisis en su aproximación a la “cultura” en su relación de diferencia con otros campos de saber.

de pensar que el sueño es algo que se produce en la noche mientras dormimos, el psicoanálisis invita a considerar al sueño como un relato producido a partir de las huellas mnémicas dejadas en la actividad del dormir. Estas huellas son marcas impresas de deseo reprimido que logra manifestarse de modo camuflado por la cancelación de la censura yoica al dormir. La representación que podría expresar aquello que busca el sujeto en su relación al deseo, se manifiesta como sujeta de represión. Eso es lo traumático, no encontrar esa representación que diga sobre la causa del sufrimiento neurótico y que lo sitúa en el incesante devenir en otras representaciones. Los sueños son relatos “desfigurados” del “deseo infantil” reprimido que retorna deformado, formado en sueño. Para Freud el sueño es un trabajo de (de)formación de la representación de lo traumático infantil operado en el “sistema inconsciente” (“proceso primario”) que no puede ser articulada; que ante el intento por encadenarla tropieza con otras representaciones que no alcanzan a decirla y que la desfiguran nuevamente en ese intento fallido por querer contar el sueño (“proceso secundario”). El saldo producido es un movimiento incesante por donde se escabulle la relación al deseo de cada hablante. Freud da el nombre de “ombligo del sueño... lo no conocido” (Freud, 2007a, pág. 519) a aquello sostenido como irrepresentable en el sufrimiento neurótico. Se trata de una “representación inconsciente” (Freud, 2007a, pág. 554), que no pasa al “sistema preconciente” y menos a la conciencia sino sólo como ausente y en conexiones con otras representaciones.

El relato del sueño está tendido entre lo displacentero del tope con lo imposible de representar y lo placentero de rodearlo con representaciones sustitutivas; entre el placer buscado en la representación reprimida y lo displacentero de la deriva en otras representaciones. Quien habla está tendido en esa contradicción irresoluble (*Unbehagen*). Su deriva es estar sujeto, sujeto de la deriva (*Trieb*). El destino que no sea fallido le está prohibido (¡no-destino!, *Unglück*). Es necesario sacrificar ese fragmento de satisfacción para entrar en la cultura como sujeto. Freud lo decía en 1897 del siguiente modo: “los seres humanos, en aras de la comunidad más vasta, han sacrifi-

cado un fragmento de su libertad sexual” (Freud, 2011, pág. 299). Es decir, el acceso a la cultura conlleva la aceptación de su orden: la represión como premisa de una renuncia de satisfacción y ganancia de vías sustitutivas. Un “fragmento”, dice Freud, es lo que se ha perdido, y a cambio lo que queda es la pulsión, fragmentaria y parcial. Y acotaba “la cultura consiste en esta renuncia progresiva” (Freud, 2011, pág. 299)

Se pregunta Freud: “¿Por qué durante el sueño lo inconsciente no puede ofrecer nada más que la fuerza pulsionante para un cumplimiento de deseo?” (Freud, 2007a, pág. 557). El deseo es una “fuerza pulsionante” en busca de algo perdido y discurre entre esas representaciones sustitutivas que engendran a la cultura como promesa de restitución de lo perdido: una “ilusión” en el sentido freudiano (cumplimiento de deseo). El sujeto es el efecto de la búsqueda de un objeto que marcó una experiencia de satisfacción y que se lo vive como una pérdida irremediable ha recuperar a través de los sustitutos que la cultura provee tanto en el plano “espiritual”-simbólico como en lo material-técnico. La pulsión, por su parte, sólo puede rodear ese objeto perdido que escapa en la dinámica de las representaciones, en ese movimiento entre representaciones que construyen los objetos que suplen al objeto que busca el deseo. Para Freud, se trata de “un rodeo que finalmente, ... modificará el mundo exterior de modo tal que pudiera sobrevenir la percepción real del objeto de satisfacción”, “...que pudiera sobrevenir” (Freud, 2007a, pág. 588). No obstante, está prohibido (*Unglück*). Y esa prohibición hace a la cultura como técnica, empuja al deseo como agencia de transformación y produce trabajo (¡como trabaja el sueño!). De donde provienen los objetos de la cultura. Por ello se puede sostener que la cultura es efecto de un mecanismo similar al de la formación del síntoma. La cultura deviene en síntoma: “en el ámbito del alma es frecuente la conservación de lo primitivo junto a lo que ha nacido de él por transformación” (Freud, 2012a, pág. 69) dice Freud en *Das Unbehagen in der Kultur*.

La cultura (*Kultur*) es el factor prohibitivo, la Ley que prohíbe (Ley de Prohibición del Incesto) y engendra el deseo; además de lo

engendrado por esa prohibición. La cultura constituye a la pulsión y la pulsión hace a la cultura. En tanto operadora de la castración, la cultura como Ley produce sujeto de deseo y todo el marco artificial de representaciones que sustituyen la representación que podría enunciar sin falla al deseo: “un tesoro de representaciones engendrado por la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano, y edificado sobre el material de recuerdos referidos al desvalimiento de cada cual” (Freud, 2012a, pág. 18). Si Freud habla respecto a la cultura como “una renuncia de lo pulsional” (Freud, 2012a, pág. 10), esto debe ser leído bajo la premisa planteada en los *Tres Ensayos de Teoría Sexual* de 1905, donde establece el carácter no natural, ni biológico de la pulsión o apegada al instinto. La “renuncia de lo pulsional” dice de la condición de la pulsión (de renuncia), pérdida de ese fragmento deseado, siempre escurridizo que escapa y que el humano “alucina”, desea... y que se vuelve matriz de todo objeto material o inmaterial de la cultura. Si algo llama la atención de Freud sobre la perversión en el primero de los ensayos, es que ella indica el carácter no ‘natural’ de la satisfacción “sexual”, muestra que el objeto buscado por el humano está definido por un “desvío” característico de la pulsión (*Trieb*) cuya meta (*Ziel*) implica siempre una falla en el movimiento hacia el objeto indeterminado y no ubicable, en el que el deseo subsiste e insite.

“Una conexión simbólica...no conciente...ha llevado a sustituir el objeto por el fetiche” (Freud, 2012b, pág. 140) dice Freud en 1905. Una conexión simbólica, constitutiva de lo inconsciente hecho de las asociaciones entre representaciones de las que pende el sujeto en eso de estar sujetado en el vacío de la representación prohibida. Se transfiere la “significatividad psíquica (*Bedeutung*)” (Freud, 2007a, pág. 585) de la representación reprimida en otras representaciones cuyo valor depende de la conexión (inconsciente) en las que transita (“deriva”) el humano (“hablente”) en búsqueda del objeto que discurre en el discurso cuando habla. La cultura prohíbe la relación al objeto al que el deseo se mueve, engendra el deseo y configura a su vez el “fetiche”, ese “sustituto inapropiado del objeto sexual” (Freud, 2012b, pág. 139): la cultura. Fetiches,

cultura: esas múltiples vías de “satisfacción sustitutiva o calmantes” de las que habla Freud en *El Malestar en la Cultura*.

La cultura vivifica...y, mortifica..., abre campo para la “pulsión de vida”...y, para la “pulsión de muerte” como tendencias hacia el objeto escurridizo. Hace vivir y morir como hechura de lo simbólico en la dinámica de las representaciones expuestas por Freud en las ‘leyes’ del desplazamiento (*Verschiebung*) y la condensación (*Verdichtung*) inconscientes descritas en *La Interpretación de los Sueños*. La cultura es esa “vidamuerte”¹⁷ de la que pende el sujeto en lo simbólico, en la cultura, tras la búsqueda de eso inherentemente renunciado que sujeta al hablante de la “frustración”¹⁸, “prohibición”¹⁹ y “privación”²⁰ como condiciones de la pulsión, en tanto sujeto de la pulsión. La cultura deviene en el agente que hace cuerpo en el pasaje por la castración como un hecho simbólico sostenido de “la incorporación del objeto” (Freud, 2012b, pág. 180) de la pulsión “oral” (en el lenguaje y en la palabra, diría Lacan), y a su vez, abre el mundo de la “sexualidad” edificada sobre esa “verdad” del deseo que nuestros amigos animales no viven (ni mueren).

Con Lacan desde ya podríamos decir que la cultura es ese artificio lenguajero, que es en el “campo del lenguaje y la función de la palabra” donde el sujeto se produce, como sujetado de la pulsión que nada tiene que ver con el instinto. Y que el objeto es eso que discurre entre la “dinámica” significante que sostiene el discurso. La cultura “designa toda la suma de operaciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales” (Freud, 2012a, pág. 88). La pulsión es algo que se juega en el orden de lo humano simbólico, hablante. Y lo *Unglück* y el concomitante *Unbe-*

17 “El libre juego de la pulsión, supuesto que se autorizase su satisfacción irrestricta, es la muerte. [...] La vida, Eros, desvía el camino de la muerte, la pervierte o, mejor dicho, la sublima. Cambia la meta pulsional que llevaría a la fusión mortífera y posterga el fin.” (Braunstein, 2005a, pág. 26).

18 El “hecho de que una pulsión no pueda ser satisfecha” (Freud, 2012a, pág. 10).

19 “La norma que la establece” (Freud, 2012a, pág. 10).

20 “Estado producido por la prohibición” (Freud, 2012a, pág. 10).

hagen in der kultur, son modos de decir del sujeto (sujetado y producido) de (en) la pulsión.

III. La pulsión, el malestar en la cultura... estructurado como un lenguaje

La “verdad” de la que pende el sujeto es la castración, que según el decir de Freud en los *Tres Ensayos de Teoría Sexual* se constituye en la infancia y permanece bajo la forma del “olvido” como efecto de la inscripción del sujeto en el orden la Ley de la cultura, la Ley universal de prohibición del incesto. Tal inscripción movilizadora por los otros semejantes y por el Otro como la cultura, engendra lo que el vocabulario freudiano indica como “deseo infantil”, de ahí en más escurridizo por prohibido, pero siempre latente en su operación y búsqueda. La inscripción del sujeto en el orden de la cultura y el deseo implica la aceptación de lo irrepresentable del deseo en su condición de hablante. En tanto sujeto sujetado del orden de la cultura que es el orden simbólico, su relación al lenguaje estará marcado por la ausencia de esa “representación” que diga aquello que el deseo busca, y quedará más bien atado a la búsqueda de esa representación a partir de otras representaciones; esa es la fuente de lo traumático. Constituirse como humano implica aceptar el mundo simbólico sostenido de la falta de representación del deseo.

Hablar, representar, siempre estará afectado por la ausencia de esa representación primordial y reprimida que falta para poder decir sobre el deseo. La castración y el deseo sostienen al sujeto hablante en un continuo derivar en representaciones que no llegan al blanco sino siempre afectado por desvíos, desvaríos, suspiros y nostalgias: de ahí el sufrimiento humano. Ese “origen” del sujeto está sometido a represión, ha sido reprimido y olvidado, además que funda un “enigma” que el sujeto a lo largo de su vida tratará de sortear. Apelando al “saber” como supuesta embarcación segura, buscará surcar las aguas y arribar al puerto donde reposan las claves que resuelvan lo enigmático del deseo. No obstante, una y otra vez se topará con el “típico fracaso de la investigación infantil” que no resuelve, ni resolverá en “las teorías se-

xuales infantiles” (Freud, 2012b, pág. 178) las preguntas acerca de su condición de deseante y su condición sexuada como hombre o mujer. Preguntas irresueltas que no dejarán de no representar (en lo que representan fallidamente del deseo), y que harán el fundamento (*Untergang*) de la constitución del sujeto en su sujeción a la cultura, a la represión. En la infancia es dónde y cuándo se sitúa para Freud ese momento de constitución del sujeto como producido por ese olvido fundamental que constituye lo infantil, “esa amnesia infantil” de la entrada en el orden de la cultura y el deseo, fundamento de lo inconsciente.

Unglück y *Unbehagen* son términos en alemán que llevan inscritos a la ley (*Kultur*) en su escritura. Están compuestos por la negación (*Un*) que escribe lo que está prohibido por la Ley de la cultura: “su no es una marca de ella, su certificado de origen” (Freud, 2007b, pág. 254). Esa negación (Ley, prohibición) correlativa a la represión funda lo reprimido, produce el objeto que causa el deseo y que escapa y moviliza a la “fuerza constante” (*Drang*) de la pulsión. La cultura es esa marca de la represión en la que se constituye el sujeto, como sujetado de la pulsión.

Dice Freud en el tercer ensayo de teoría sexual de 1905, que la ley de la cultura (ley del padre) funda el horror al incesto y constituye una barrera contra el mismo. La ley de prohibición al incesto sirve de fundamento para la cultura, ya que “el incesto es antisocial” (Freud, 2012b, pág. 205). Y acota que la prohibición del incesto y el correlativo drama edípico se entretene a nivel de la(s) representación(es). La “representación reprimida” hace fundamento a lo irrepresentable del deseo, cuyo objeto entonces se esconde entre las representaciones sustitutivas que buscan capturarlo. Dice Freud “...la elección de objeto se consuma primero en la [esfera de la] representación”, es ahí donde opera la prohibición y su efecto de pérdida del objeto, lo cual funda el orden de la fantasía (ilusión, cultura) como *representaciones no destinadas a ejecutarse*²¹ (Freud, 2012b, pág. 206). Es decir, la condición de hablante del humano

21 Cursiva no está en la cita original.

atado al representar simbólico estará regido por las “representaciones no destinadas a ejecutarse”, al no-destino: *Unglück*.

En el ensayo *Tótem y Tabú* de 1913 podemos leer, por una parte, que el tabú es eso de lo que no se puede hablar, aquello que esta prohibido decir y, por otra parte, el tótem representa al agente de esa prohibición que establece lo imposible de decir y a su vez, abre un sinfín de posibilidades, vías posibles para hablar. El tabú y el tótem confluyen en el destino humano, de surcar caminos sin-destino y sin-Destino, pero no por ello carente de destinos (en plural); *Holzwege* los denomina Heidegger, se hace camino al andar recita el poeta.

En *Tótem y Tabú* Freud inventa un mito por medio del cual se representa el acceso a la cultura de todo sujeto a través de la ingesta de la Ley del Padre (Ley de la cultura, Ley de Prohibición del incesto), mito de un banquete que representa el “origen” del sujeto que introduce y se introduce a través del banquete en la Ley del deseo que es la Ley de la cultura. El *Urvater* o padre primordial es la denominación en el mito de la “representación reprimida” de la que habló años antes. El mito cuenta la festiva celebración en la que la “culturafagia” estructura a todo sujeto en relación a otros, al Otro de la cultura y al lenguaje como Otro. Aceptar la cultura por medio del engullimiento de su Ley es lo que hace sujeto y marca el andarivel del deseo por donde transitará su existencia, desde entonces sometida a una lógica de desvío. El sujeto habla y desea porque ha asimilado y se ha inscrito en el orden del lenguaje que implica vérselas con lo irrepresentable y lo factible de representar.

El mito freudiano escenifica ficcionalmente la realidad de la que pende todo sujeto en su relación a la cultura: su condición simbólica y deseante a partir de la ausencia de una representación que abre el camino a las múltiples maneras de representar la existencia. En el cuento del mito se trata del padre (*Urvater*) asesinado por un conjunto de hermanos de una supuesta horda primitiva que sientan sobre su cadaver la necesidad de que la Ley de prohibición limite el campo de la sexualidad y la muerte y permita el juego de los intercambios fundantes para el lazo social. El acceso a la cultura

implica aceptar una renuncia al goce, limitado entonces por la operación de la Ley en el comercio social. Ello marca a la satisfacción como una pérdida irremediablemente, el efecto es *Unbehagen*, malestar, sujeto. Lacan en *Función y Campo de la Palabra y el Lenguaje en Psicoanálisis* dice “Nadie puede alegar ignorar la ley...la verdad... Ningún hombre la ignora en efecto, puesto que la ley del hombre es la ley del lenguaje” (Lacan, 2003, pág. 261) y añade “El hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre” (Lacan, 2003, pág. 265). Sobre ese andamiaje se teje la relación del sujeto a la cultura, al deseo y la pulsión; de ahí devienen el objeto de la pulsión y el sujeto de deseo. La ley del deseo que rige el movimiento pulsional será existir sin destino seguro, apelando al Destino como producto de una voluntad trascendente que ahorre al sujeto la necesidad de enfrentar la falta de destino “predestinado”. La verdad para el sujeto, no obstante, será existir en el lenguaje y su Ley, en la cultura como orden simbólico y en el deseo y su incesante búsqueda; “verdad en un disfraz simbólico” (Freud, 2012e, pág. 44) sostiene Freud en *El Porvenir de una Ilusión*.

Lo *Unbehagen* es el descubrimiento freudiano como producto de la intelección de la represión como equivalente de la atadura del ‘hablante’ en el campo del lenguaje y la función de la palabra, podríamos decir siguiendo a Freud con Lacan. *Unbehagen* es un efecto de la inscripción en la cultura que supone el nacimiento del sujeto deseante y del avatar concomitante por alcanzar la traducción de su deseo en representaciones que no colman la búsqueda. La atadura a la cultura se da por medio del lenguaje y lo que se engendrará allí como hablante: *Unbehagen*, sujeto. Lo *Unbehagen* es el efecto de la entrada en el orden simbólico que implica la cultura, y ello desde los albores del descubrimiento freudiano. Desde esa “revelación histórica” de la que habla Lacan “que nos presenta el nacimiento de la verdad en la palabra, y que por eso tropezamos con la realidad de lo que no es ni verdadero ni falso” (Lacan, 2003, pág. 245). Lo *Unbehagen*, esos tropiezos inevitables de la deriva (*Trieb*).

La represión concomitante a la Ley de la cultura y el establecimiento de la dinámica pulsional constituyen lo *Unbehagen* como la

marca del salto de la naturaleza a la cultura (que para Levi-Strauss y su antropología estructural servirá de fuente de inspiración). En el campo de lo clínico, Freud escucha que el decir de sus pacientes esta armado en una gramática particular que muchas veces expresa “asco”, “vergüenza” y/o “culpa” (Freud, 2012b, pág. 200). En los dichos de sus pacientes reconoce que la represión opera y que el deseo como prohibido empuja, lo que deja como saldo la condición de sufrimiento sostenido en contradicciones. Existir en el lenguaje, en el orden de la cultura conlleva un conflicto anímico entre la Ley y el deseo. El padre como función implica la prohibición, y la madre de igual manera opera como aquello prohibido; entre ambos, entre uno y otro, Uno y Otro, el sujeto deseante, sufriente, en malestar. El asco, la vergüenza y la culpa son índices del sujeto: *Unbehagen*.

Freud sostiene en *La Represión* de 1915, con las dificultades inherentes a la teorización de este concepto, que ésta actúa desde el momento en que alguien ingresa en la cultura. Entrar en la cultura es someterse a los efectos de la represión, por ende al orden de constitución de lo inconsciente. El esquematismo y lógica freudiana plantea que la entrada en el orden del lenguaje estaría sostenido, por una parte, de la inscripción en una hipotética representación reprimida, “agencia representante”²² (*Repräsentanz*); y de modo simultáneo, de la inscripción en el mundo de las “representaciones” (*Vorstellung*) que constituirán el mundo del sujeto por medio de las cuales representa su existencia. Lo planteado en pretéritos trabajos de Freud sobre la relación entre la “representación reprimida” y las “representaciones” que la sustituyen y que dialécticamente se sostienen, alcanzan en este texto una cúspide de formalización bajo la conceptualización de la *Vorstellungsrepräsentanz*²³ como la fórmula de

22 Según la traducción de Freud al español de José Luis Etchevery.

23 Son varias las aproximaciones que se han realizado para intentar asimilar en una traducción la dificultad del concepto planteado por Freud (*Vorstellungsrepräsentanz*). La palabra compuesta en alemán ha dejado más de una posible lectura y con ello más de una posible traducción. Laplanche y Leclaire en su texto *El Inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo* plantean como posible traducción del término al sintagma “Representante representativo”, mismo que deja de lado la cuestión de la ‘representación’ (*Vorstellung*)

la que se sostiene el funcionamiento psíquico en lo inconsciente, su correlativo circuito pulsional, el deseo y lo reprimido y, podríamos decir, el piso sobre el que se levanta *Das Unbehagen in der Kultur*.

Contemporáneamente a la publicación del ensayo freudiano sobre *La Represión*, en 1915 los alumnos de Ferdinand de Saussure publicaron el *Curso de Lingüística General* a partir de las lecciones sobre lingüística impartidas por De Saussure y las anotaciones tomadas por sus discípulos. Este curso inaugura una comprensión de la cultura sobre el piso del estudio del lenguaje, la lengua, el habla y el signo lingüístico, y establece con ello una posible definición de la cultura como “un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos” (Saussure, 2007, pág. 57). La vida social y cultural para el fundador de la lingüística moderna, es un proceso dependiente del uso de la lengua por los individuos a través del habla, quienes forman comunidades lingüísticas y hacen lazo social por su manejo de los signos lingüísticos. Estar en el lenguaje implica usar la lengua cada

al traducirla por algo que alude a lo “representativo”. Dicha traducción es discutida por Jacques Lacan en el contexto del *Seminario 11 Los Cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis* donde plantea que la “s” de la palabra en alemán podría ser traducida por el genitivo “de la”, obteniéndose “Representante de la representación”. Lo cual permite además de sostener el concepto de “representación”, ubicar que de lo que se trata es del representante de... la... representación. No obstante, dicha traducción no permite captar plenamente en el español la incidencia de la palabra en alemán (*Repräsentanz*) compuesta con *Vorstellung*, y que en la traducción propuesta por J.L. Etcheverry lo hace de modo parcial al proponer “agencia representante-representación”, de modo que se escucha que de lo que se trata es algo que hace “agencia” en tanto representante que escapa a la representación y que, a su vez, la produce. En ese contexto, la propuesta de René Lew en el *Seminario de la Lógica del Fantasma* sostenido en Quito en 1996, parece captar el valor operativo del concepto freudiano cuando propone se la traduzca por “Representancia de la representación”, en la que se lee el sufijo “ancia” que señalaría la condición de una función operante. No obstante, cada una de estas propuestas señalan la condición inagotable del ejercicio mismo de la traducción. La señalada por R. Lew pareciera captar la no-ontología propuesta en la conceptualización freudiana y lacaniana del significante —como el mismo lo señala en ese y otros trabajos. Dejamos sentado antes que su resolución el problema mismo de la conceptualización y traducción. Lo *Unglück* y *Unbehagen* se sostienen de ello, y es sobre estos, en sus resonancias al malestar subjetivo que seguimos en adelante en el presente escrito.

vez que el habla es sostenida por los individuos que sólo así hacen cultura y sociedad. No hay modo de existencia humana que no sea fundada en el lenguaje y su “átomo”, su “ADN”, el sistema de registro desde el cual existe, es el signo lingüístico armado sobre la relación entre el significado y el significante. Si bien De Saussure no define a la cultura como tal, cuando se aproxima al problema de la lengua como un sistema de signos lingüísticos habitados y usados por los individuos cada vez que hablan, se podría leer que es la inscripción en el lenguaje, la lengua y el habla constituyen el piso sobre el que se levanta la cultura y la existencia humana.

En ese contexto y con algo de anticipación respecto a De Saussure, Freud construye una teoría sobre el malestar en la cultura (que no sería una teoría de la cultura más), y que podríamos situarla apoyándonos en ciertas tesis de Lacan, como construida sobre la base de una teoría del lenguaje, o más bien sobre el malestar en el lenguaje porque en ella incluye a la dinámica, tópica y lógica de la prohibición (represión) y el deseo (lo reprimido); que al lingüista suizo le resulta desconocida y sin importancia. Con esa inclusión, Freud estaría constituyendo una teoría sobre lo *Unbehagen* que replantea lo sostenido por el lingüista y exige la consideración de la hipótesis de lo inconciente, el deseo la pulsión (*Trieb*) en toda aproximación al lenguaje. Quizá los planteamientos de Freud invitan a surcar un más allá de Saussure (para quien el habla es un acto de la conciencia individual “de voluntad e inteligencia” (Saussure, 2007, pág. 63)), y sostener que no se habla solamente porque se tiene boca, un aparato fonador y se está en lo social de la lengua, sino porque el deseo anima lo inconciente y opera como fundado en la represión y lo reprimido, sobre la pulsión y sus destinos. En tanto la inscripción en la cultura subsume a la operación de la represión y funda la búsqueda de un objeto (perdido para siempre) por medio del mar de representaciones movilizadas por lo irrepresentable (la falta de representación respecto al deseo), el malestar en la cultura se expresa por medio de palabras. Es decir, lo humano hablante, hablente, habla por lo *Unglück* que hace *Unbehagen* en la cultura

Sigo a Lacan en mi lectura de Freud y reconozco en este último la lectura del síntoma como sostenido de lo *Unglück*, lo *Unbehagen*. A su vez, me apego a la invitación de Lacan de retornar a Freud, “al filo cortante de su verdad” (Lacan, 2012, pág. 247) para reconocer las manifestaciones de lo inconsciente, al “síntoma... estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser liberada” (Lacan, 2003, pág. 258). *Unglück in der Kultur* es el descubrimiento freudiano “del campo de las incidencias, en la naturaleza del hombre, de sus relaciones con el orden simbólico, y el escalamiento de su sentido hasta las instancias más radicales de la simbolización en el ser” (Lacan, 2003, pág. 264). Sus efectos como *Unbehagen in der Kultur*.

El germen de lo *Unglück* podría ubicarse en el momento mítico del “apuntalamiento”, allí cuando “la zona erógena se asoció con la satisfacción de la necesidad” (Freud, 2012b, pág. 165); momento para Freud, del comienzo en la deriva del deseo. La pulsión y su sujeto penden del deseo y no de la necesidad, por lo que la pulsión no está en el orden de la biología, menos del instinto; al contrario, la pulsión es a la cultura lo que el instinto a la naturaleza, y el deseo sólo insiste en el humano por estar sujeto *in der Kultur*. Lacan en el *Seminario 11* reconoce en la *Vorstellungsrepräsentanz* el vacío en el que se anuda la relación a la estructura del lenguaje en todo hablante, que es la estructura del significante. Más allá de la lingüística, re-flexiona en Freud una anticipación a las descripciones saussureanas sobre el lenguaje y el habla, pero situando al deseo como atinente al problema de la significación (factible por la relación a las representaciones, *Vorstellung*) y a lo que escapa en la misma (la representancia; *Repräsentanz*; la falta de representación y vacío operatorio; traducible también como significancia). De ahí que con Freud, Lacan y René Lew se puede sostener que la relación al lenguaje está marcada por la relación al anudamiento entre la representancia y las representaciones, o entre los significantes y la significancia operatoria. La represión que vehicula el deseo recae sobre el “representante de la representación” (reprimida) (*Repräsentanz*, representancia, significancia) (Lacan, 2007, pág. 225); y

por su parte, lo reprimido es el deseo que se escabulle en el intervalo de la relación representancia-representación, significancia-significante. La teoría del sujeto en el lenguaje (de lo *Unbehagen in der Kultur*) implica la conceptualización sobre la relación en cadena entre la significancia (representancia) y los significantes —conceptualizados por la lingüística- (representaciones), y lo que discurre como efecto del movimiento de la cadena: sujeto de deseo, sujeto en falta. El deseo que hace sujeto en falta, deviene en aquello que no logra ser representado en quien habla, se mueve como articulado en el encadenamiento pero no articulable; “...en sí no posee cualidad alguna, sino que ha de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica” (Freud, 2012b, pág. 153).

De ahí lo novedoso leído por Lacan en Freud acerca de la estructura del lenguaje que es la del significante, y que la escribe haciendo una inversión (torsión) de los términos del signo lingüístico propuesto por De Saussure²⁴. La *Vorstellungsrepräsentanz* es la innovación teórica y práctica del psicoanálisis para la comprensión de la pulsión en su articulación al lenguaje. El valor de la freudiana articulación entre *Vorstellung* y *Repräsentanz* está más allá de la lingüística y su fundación con De Saussure (que leería la *Vorstellung* pero no articulada en la

24 La teoría del significante para el psicoanálisis lacaniano-freudiano se construye de la inversión/reversión del “algoritmo saussureano” sobre el signo lingüístico presentado en el *Curso de Lingüística General*. A partir de la lectura de Saussure, y para construir una teoría y lógica suficiente que permita formalizar la lógica de lo inconsciente, Lacan plantea la primacía del significante sobre el significado. Significante que se sostiene de la articulación entre un significante (S_1) en relación con otro significante (S_2), en una relación de retrogredencia y progredencia. El significante uno (S_1) escribe el vacío funcional que opera para la producción de significantes (S_2). El efecto de la articulación significante no es el significado sino el sujeto; sujeto que no es causa de sí mismo sino producido por la articulación significante. En el campo del lenguaje, quien habla es producido por los significantes que vehiculizan su relación al deseo, que vale acotar, es inconsciente. Quien habla no es “consciente” de todo lo que dice; en el “entrelíneas” de sus dichos se juega un exceso de su decir y que da lugar a lo que Lacan escribe con la letra “a” minúscula. Hablar para el psicoanálisis es una actividad que no sólo comunica, sino sobre todo produce sujeto; sujeto en falta (“a”) respecto de su decir, algo falta en el decir y marca de falta al sujeto que entonces se produce como tachadura. Tachadura de su voluntad consciente para comunicar algo. De ahí entonces: se habla desde el deseo y su fantasma, y esa relación al habla es inconsciente.

Repräsentanz) que en cambio sí está en Freud desde los *Drei Essays...* donde dice de la “pulsión... -como- la agencia representante {*repräsentanz*} psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir” (Freud, 2012b, pág. 154). La inscripción *in der Kultur* al producirse por la represión como ley inherente a la estructura significante funda la falta en ser, lo *Unbehagen* en el orden de lo lenguajero²⁵.

Kultur es la ley del significante en la que se organiza la dialéctica del deseo, la pulsión y de lo que se produce en la sujeción a la misma como “sujeto”. Es en el campo de la estructura del lenguaje que es la del significante donde el sujeto se produce como un efecto de la articulación. Por ello dice Lacan que “un significante es aquello que representa a un sujeto ante otro significante” (Lacan, 2007, pág. 215). Si en 1915 De Saussure se ocupa del signo que representa algo para alguien dentro de una “comunidad lingüística”, Freud se ocupa de la estructura del lenguaje como una estructura de vacío que moviliza el deseo, y que por tal, su efecto es de tachadura, castración: *Unglück, Unbehagen*. El deseo como lo reprimido no entra en el orden de la comunidad lingüística porque no es compartible, es singular; pertenece al orden del sujeto y se extiende en el habla bajo la premisa del cada uno. El *parlêtre*, hablante, *Unbehagen* son modos de nominar al sujeto sujetado al lenguaje y su estructura de deseo; modos de indicar que el malestar no es compartido. Hace hablar sí, pero que nunca será un hecho común. Es como en los sueños, nadie puede soñar lo mismo ni nadie puede controlar sus mecanismos para orientar a que su producción se vuelva común. De ahí que la teorización sobre lo *Unbehagen in der Kultur* deba ser leído sobre la marca de precisión conceptual freudiana: lo *Unbehagen*, lo *Unglück* y la *Kultur* como términos nunca antes trabajados de ese modo.

Por eso es que la teoría psicoanalítica sobre la estructura del lenguaje no adiciona a las teorías de la comunicación (común-icación) ni al ímpetu por construir comunidades (común-idad) social

25 Lenguajera que no lingüística como lo propone Néstor Braunstein en *Las Lecturas de Freud*, como modo de traducción de los términos en francés *langagier / langagière*.

y lingüística como parecería suponer De Saussure, sino conlleva el reconocimiento de algo que opera como falta, como carencia en la relación al lenguaje. Se trata de una teoría sobre el sujeto en el lenguaje que implica al Edipo como ese momento lógico de organización del sujeto en el Otro (lenguaje), a su falta y al deseo que organiza. El Edipo sería ese pasaje por la estructura del deseo en el lenguaje, el pasaje por el deseo del Otro; condición de la *Kultur* como paso por la ley del lenguaje, que es la ley de la cultura, Ley del Padre.

La cultura deviene en un producto (productor) de lo inconsciente y su dinámica pulsional asentada sobre la relación al Padre como Ley. Esta, como Ley del lenguaje (de la *Kultur*, del Otro) abre el camino al deseo y funda lo prohibido. De ahí se destila ese empuje incesante de la pulsión que recorre la ausencia de ontología del significante, pues el significante no representa nada sino un sujeto, como lo propone Lacan, sujeto en falta. La relación a la Ley del Padre a su vez está marcada por una ambivalencia de amor y odio. En el texto contemporáneo a *El Malestar en la Cultura*, Freud en *Dostoiévsky y el Parricidio* muestra la inherente “relacion... con el padre... ambivalente. Junto al odio que querría eliminar el padre, ha estado presente...cierto grado de ternura” (Freud, 2012f, pág. 181). Contradicción y conflicto del sujeto respecto a la cultura que le abrió el camino a la existencia, pero a condición de desear, de perder. Odio, pulsión hacia la muerte del padre que conlleva la muerte del sujeto, pulsión de muerte, interés por regresar al momento del “sentimiento oceánico” (del goce pleno) del que la Ley del Padre, la ley del lenguaje exilió al sujeto. Ternura, aceptación de su ley y de su instancia, así como de sus efectos, aceptación de la pérdida *in der Kultur*, pulsión de vida. El saldo es la irresoluble contradicción de la que pende el sujeto y el “sentimiento de culpa” inherente a su existencia. Ex-sistencia marcada por algo “externo” que se convierte en “interno”; por estar atada a la cultura, al Otro, al lenguaje que hace sujeto.

Es que la “vida” en psicoanálisis es pulsión de vida no sin pulsión de muerte. Pulsión de vida (no sin la muerte) no tiene que

ver con la caracterología biológica de la misma. La vida de la que habla Freud es la pulsional. En los *Tres Ensayos de una Teoría Sexual* de 1905, Freud define la pulsión como “uno de los conceptos de deslinde” (Freud, 2012b, pág. 153), que habría que leerlo, del psicoanálisis respecto a la ciencia, la biología, la física, la filosofía, la psicología, la medicina, la religión; es decir, la pulsión como concepto que especifica el campo del psicoanálisis como un campo de trabajo, teorización y práctica del sujeto en falta. *Unglück, Unbehagen*.

Referencias bibliográficas

- Andrade, E. (2014). *A propósito de la reunión del cartel. Sobre los textos fundantes de EFE*. Inédito.
- Braunstein, N. (2002). Las lecturas de Freud. *Revista La Letra*, pp. 43–51.
- Braunstein, N. (2005). Lingüistería. En N. Braunstein et al., *El lenguaje y el inconsciente freudiano* (pp. 161–235). México: Siglo XXI.
- Braunstein, N. (2005a). Las pulsiones y la muerte (Collage). En N. Braunstein et al., *La re-flexión de los conceptos de Freud en Lacan* (pp. 11–80). México: Siglo XXI.
- Carusso, P. (1976). *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- Dieter Götz, G. H. (2003). *Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. Langenscheidt.
- Freud, S. (2005). Estudios sobre la histeria. En S. Freud, *Obras completas*, tomo I (pp. 39–168). Buenos Aires: El Ateneo.
- Freud, S. (2005a). Neuropsicosis de defensa. En S. Freud, *Obras completas*, tomo I (pp. 169–177). Buenos Aires: El Ateneo.
- Freud, S. (2006). 32ª conferencia. Angustia y vida pulsional. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XXII (pp. 75–103). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007). Más allá del principio del placer. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XVIII (pp. 2–62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007a). La interpretación de los sueños. En S. Freud, *Obras completas*, tomo V (segunda parte). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007b). La negación. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XIX (pp. 249–258). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (2007c). El yo y el ello. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XIX (pp. 2–66). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2011). Carta 64. En S. Freud, *Obras completas*, tomo I (pp. 297–299). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2011a). Proyecto de psicología. En S. Freud, *Obras completas*, tomo I (pp. 323–446). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2012). Pulsiones y destinos de pulsión. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XIV (pp. 106–134). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2012a). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XXI (pp. 58–140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2012b). Tres ensayos de teoría sexual. En S. Freud, *Obras completas*, tomo VII (pp. 110–222). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2012c). El motivo de la elección del cofre. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XII (pp. 303–318). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2012d). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XIV (pp. 1–64). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2012e). El porvenir de una ilusión. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XXI (pp. 1–55). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2012f). Dostoievsky y el parricidio. En S. Freud, *Obras completas*, tomo XXI (pp. 173–191). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (2003). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos*, tomo I (pp. 227–310). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2003a). Seminario sobre ‘La carta robada’. En J. Lacan, *Escritos*, tomo I (pp. 5–55). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005). La ciencia y la verdad. En J. Lacan, *Escritos*, tomo II (pp. 834–856). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2007). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). Acto de fundación. En J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 247–259). Buenos Aires: Paidós.
- Saussure, F. de. (2007). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Fuentes virtuales:

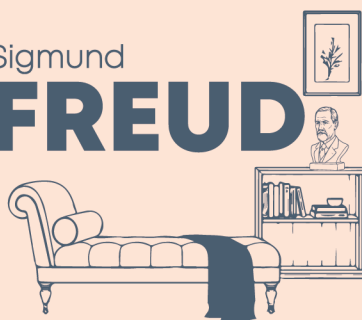
- Glück. (2015). *Etymologie des Begriffs "Glück"*. <http://www.gluecksarchiv.de/inhalt/etymologie.htm> (Consultado el 04 de junio de 2023).
- Glück. (2015). *Irrwege zum Glück*. <http://slideplayer.org/slide/872121/> (Consultado el 05 de junio de 2023).



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de julio de 2026 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Directora de la Editorial Universitaria la MSc. Francis Vanegas Wong..

Sigmund

FREUD



La obra de Freud permanece abierta e inagotable. Su pensamiento ha dado lugar a múltiples lecturas, interpretaciones y perspectivas que, lejos de clausurarlo, no han hecho sino avivar su potencia y abrir nuevos caminos para su comprensión. Nada sería menos «psicoanalítico», si este adjetivo pudiera sostenerse unitariamente. que pretender establecer una ortodoxia sobre el psicoanálisis y la obra freudiana. Este libro reúne y pone en diálogo distintas aproximaciones a Freud, dando lugar a una pluralidad de voces que, como una nueva «Torre de Babel», muestra la fecundidad de un pensamiento que continúa confrontándonos. No queda sino disfrutar de la inagotable conversación que la obra de Freud continúa realizando.



filosófica
EDITORIAL