



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE  
HIDALGO**

**Instituto de Investigaciones Filosóficas**

**Luis Villoro**

**Doctorado en Filosofía**

*La noción de representación en la obra de Freud. Una relectura  
materialista.*

**Tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía**

**Presenta:**

**Julio César Osoyo Bucio**

**Directores de tesis:**

**Dr. Eduardo González Di Pierro**

**Dr. David Pavón Cuellar**

**Morelia, Michoacán, junio de 2021**

## **Resumen**

Mediante el esbozo de una noción, partiendo del psicoanálisis como fundamento metodológico de investigación, así como del materialismo simbólico como referente teórico, este trabajo busca dar cuenta de las diversas aristas del pensamiento freudiano en torno de la representación. Se concluye que, al abrir el campo de la representación freudiana en términos nocionales antes que conceptuales, es posible captar de forma materialista sus diversos matices, complejidades, coyunturas, discontinuidades e inclusive, sus contradicciones internas, inconsistencias, o momentos de oscuridad, puesto que una noción deja espacio para lo que no se puede representar: el vacío que surge ante la ausencia de la presencia real. El aporte del presente trabajo reside en dotar de un espacio abierto y dinámico que nos permite reflexionar sobre la representación freudiana donde, al mismo tiempo, no se la homologa al significante lacaniano como si fueran sinónimos, pero tampoco se renuncia a mirarla de un modo estructural, lo que resulta en un anudamiento borromeico que permite dar cuenta de lo simbólico de la representación en sus respectivos cruces con lo imaginario y lo real.

**Palabras clave:** representación, noción, materialismo, psicoanálisis, registro simbólico.

## **Abstract**

Through the production of a notion, using the psychoanalytical method as a fundamental research methodology and the symbolic materialism as theoretical referent, this work seeks to know the different aspects of the freudian thinking about representation. We concluded that, opening the field of freudian representation in notional terms before conceptual ones, is possible to observe, in a materialistic way, its various nuances, complexities, joints, discontinuities, and even, its internal contradictions, inconsistencies, or darkness moments, because a notion let space for the impossible to represent: the empty that arise in the absence of the real presence. The input of the present work consists in opening a dynamical space to reflection on the freudian representation in which it is not considerate as synonymous of lacanian significant but we also looking at in a structural way; we obtain as a result a borromeic knotting that allow us to speak about the symbolic of the representation but also its imaginary elements in its respective crosses with the real.

**Key words:** representation, notion, materialism, psychoanalysis, symbolic register.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	5
<b>I. La representación freudiana en el pensamiento psicoanalítico. Una lectura crítica</b> .....	<b>13</b>
1.1 La <i>Vorstellungsrepräsentanz</i> en Freud para Casas y Galindo .....	15
1.2 Helí Morales y su lectura de la representación .....	27
1.3 La representación freudiana para Daniel Gerber .....	32
1.4 La representación freudiana en el pensamiento de Paul-Laurent Assoun.....	37
<b>II. El materialismo simbólico de Lacan. Hacia una fundamentación teórica</b> .....	<b>50</b>
<b>2.1 El materialismo simbólico de Lacan</b> .....	<b>50</b>
2.1.1 La discusión filosófica idealismo-materialismo.....	52
2.1.2 El idealismo clásico y la teoría de las formas.....	53
2.1.3 El materialismo simbólico de Lacan.....	63
2.1.4 ¿Es Lacan materialista?.....	65
2.1.5. El materialismo simbólico Lacaniano.....	68
2.1.6 La materialidad es escritura simbólica.....	69
2.1.7 Materialismo idealista lacaniano.....	74
2.1.8 Materialismo crítico.....	77
2.1.9 La dialéctica del significante en el materialismo simbólico lacaniano.....	80
2.1.10 Historia, materialidad simbólica y movimiento dialéctico.....	82
2.1.11 Materialidad simbólica y acontecimiento histórico.....	85
2.1.12 Cuerpo y materialidad simbólica.....	90
2.1.13 Materialismo fantasmagórico y grieta de lo simbólico.....	93
2.1.14 Reinterpretación materialista simbólica del mito de la caverna de Platón.....	100
<b>2.2 La representación en la tradición filosófica de la modernidad: De Descartes a Freud.</b>	
2.2.1 Fundamentos clásicos: relación semántica y relación representativa.....	107
2.2.2 Descartes y el representar cierto como claro y distinto.....	110
2.2.3 Spinoza: la causalidad inmanente.....	115

2.2.4 Leibniz y el pensamiento simbólico.....	118
2.2.5 Hume, empirismo y representación.....	123
2.2.6 Schopenhauer y el mundo como representación.....	126
<b>III. La indagación psicoanalítica como fundamentación metodológica. De lo conceptual a lo nocional en el corpus freudiano.....</b>	<b>131</b>
3.1 ¿Qué es el psicoanálisis? ¿Para qué sirve?.....	132
3.1.1 El psicoanálisis como método de investigación.....	133
3.1.2 El psicoanálisis como método terapéutico.....	143
3.1.3 El psicoanálisis como un cuerpo teórico de intelecciones psicológicas. De lo conceptual a lo nocional.....	169
3.2 Especificidades de la investigación en psicoanálisis.....	184
3.2.1 El método se hace al hacerlo.....	184
3.2.2 La indagación psicoanalítica es estructural.....	186
3.2.3 Freud es imprescindible.....	188
3.2.4 De lo conceptual a lo nocional.....	190
3.2.5 Un (im)posible criterio de validez.....	193
3.2.6 La cura del sujeto.....	196
3.2.7 El amor como diferencia en toda identidad.....	199
3.2.8 La investigación en psicoanálisis como síntoma de la Universidad.....	200
<b>IV. La noción de representación en los esquemas freudianos del aparato psíquico.....</b>	<b>203</b>
4.1 La noción de representación en el momento inicial de la obra freudiana: “las afasias”.....	205
4.2 La noción de representación en la carta 52 de la correspondencia Freud-Fliess.....	226
4.3 Sueño y representación.....	239
4.4 La noción de representación en la segunda tópica freudiana.....	258
4.5 Comparación de la noción de representación en los esquemas freudianos del aparato psíquico.....	273
<b>Conclusiones.....</b>	<b>280</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>289</b>

# **La noción de representación en la obra freudiana.**

## **Una relectura materialista.**

### **Introducción**

*El sujeto freudiano de la representación.*

Esta tesis está dedicada a explorar el pensamiento de Sigmund Freud en torno de una cuestión en particular: su noción de representación. Hablar de Freud inevitablemente nos convoca hacia el psicoanálisis, por lo que este último puede ser considerado como una especie de telón de fondo de nuestro trabajo, que no pocas veces adviene a la superficie colocándose en el primer plano. De esta forma, el punto de anclaje de nuestra investigación es el discurso psicoanalítico en torno de la representación, por lo que sus alcances, sus límites y su estructura argumentativa deberán también situarse en relación con aquel.

Quizás estemos delante de una primera limitación en nuestro trabajo que queremos resaltar desde el inicio, pues no hemos intentado hacer una lectura filosófica del psicoanálisis, del inconsciente freudiano o nada parecido –que por ejemplo, lo vincularía con alguna tradición de pensamiento filosófico–, sino tan sólo profundizar en sus coordenadas principales con la finalidad de propiciar una relectura de corte materialista simbólico de la representación en Freud, que al mismo tiempo nos conceda interrogar las complejidades y contradicciones inherentes al discurso psicoanalítico. Lo anterior nos ha permitido construir una categoría de análisis que será aquí nuestro objeto principal de estudio: la noción de representación en Freud viste desde una perspectiva materialista simbólica.

Debemos precisar ahora que aquí tomamos a la filosofía en sentido amplio como un marco general que nos permite detenernos en la obra freudiana para cuestionarla desde adentro. De acuerdo con Federico Marulanda (2020), una de las posibles respuestas a la pregunta: ¿qué es la filosofía? nos dice que es “una disciplina que se ocupa de los conceptos fundamentales de cualquier área del conocimiento humano” (sin número de página). En este sentido, la filosofía nos permitiría llevar adelante nuestra empresa de interrogación del discurso freudiano, puesto que la representación aparece como uno de sus pilares fundamentales.

En la misma línea de pensamiento, apoyándonos en Foucault (1987), entendemos a la filosofía como “una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad” (38); por lo que no únicamente nos contentamos con determinar “lo que es verdadero y lo que es falso” (37) sino que también aspiramos a interrogar aquello “que hace que exista y que pueda existir lo verdadero y lo falso (Ibídem). En este sentido, surge una primera cuestión para nuestra indagación: ¿Cuáles son las “mediaciones” o “formas de pensamiento” que permiten a Freud formular un discurso sobre la representación en tanto que fundamento último de la vida psíquica inconsciente? En este aspecto, el espíritu filosófico –si cabe llamarlo así– aparece en nuestro trabajo como el motor que impulsa nuestra interrogación sobre el discurso freudiano, es decir, tomamos a la filosofía como empuje, voluntad o deseo de saber consistente en formular interrogantes, abriendo espacio para el pensamiento crítico y el debate de ideas y propuestas.

Como un primer acercamiento a nuestra cuestión, diremos que la representación es una construcción auxiliar que le sirve a Freud para delinear el contenido del inconsciente de lo que resulta la anatomía psíquica de un sujeto muy particular –a pesar de que deberemos esperar a Lacan para encontrar esta expresión formulada con claridad: sujeto del inconsciente–. Sujeto que será comprendido desde una de las categorías centrales del psicoanálisis: el deseo inconsciente. Freud no habla de otra cosa de punta a punto a lo largo de su obra que de aquel sujeto que hace la historia contemporánea del siglo XX. Sujeto que al mismo tiempo se encuentra atravesado por el enigma de la sexualidad, del padre y de la muerte, en tanto inconsistencias irreparables, con un vacío en su centro imposible de representar.

Aquel deseo, inquietante y perturbador, puede ser considerado como la brújula que orienta el devenir del sujeto freudiano. En relación con ello, Freud, heredero tardío de la modernidad ilustrada, produjo las coordenadas elementales para pensar en un sujeto dividido que, por intermedio de su discurso, intentará ir más allá de sus propias certezas para mostrarnos un sentido específico del malestar en la cultura que es incapaz de proveerle una felicidad al menos un poco duradera. Aquí se advierte una dimensión política del sujeto del psicoanálisis como interrogación constante de la cultura que lo produce.

Deseo e inconsciente forman una pareja inseparable en el discurso freudiano. La representación vendría a insertarse como mediadora entre ambos intentando dar consistencia a aquello que el sujeto no puede representarse: el vacío, la muerte, la no-presencia. Desde aquí, la

representación es el pretexto que Freud usa para describir a su sujeto. El sujeto freudiano de la representación está dividido, insuperablemente fracturado entre la pulsión y la cultura, entre lo que es más allá de lo representado psíquicamente: inconsistencia y vacío; y todo aquello que debería ser en una perspectiva psicologizada que quizás domina en nuestra cultura: unidad y coherencia.

El sujeto freudiano está anclado en la representación inconsciente y, por lo tanto, no puede decir la verdad de sí mismo ni del deseo que lo anima, pues ello va en contra de los ideales culturales de orden y progreso que empapan el discurso que este sujeto viene a cuestionar. Nuestro sujeto está dividido entre un afuera que se le representa en el adentro como destino de vida y un adentro en el adentro: el deseo, como expresión de la nada que lo constituye. Un adentro en el adentro que intenta escapar del afuera sin conseguirlo del todo. El deseo es el punto de ruptura de nuestro sujeto.

El Sujeto Freudiano de la Representación (SFR) cuestiona al mundo de un modo inesperado, pues lo hace por intermedio de ciertas producciones que parecen escapar a su pensamiento lógico racional: sueña y se equivoca; cuenta chistes o historietas en los que más bien dice la verdad de sí mismo; tiene síntomas enigmáticos que no se pueden explicar desde las categorías fisiológicas con las que opera la medicina moderna –verdadero suelo epistémico del que ha surgido la obra de Freud como ruptura o discontinuidad, para decirlo con Althusser–.

SFR está angustiado y duerme mal por las noches. Duda de sí mismo, de lo que hace, de lo que debería ser. De pronto se descubre presa de un destino implacable que se impone en su vida de modo siniestro. Duda, pero no para encontrar en su pensamiento la garantía que le habrá de permitir por fin ser quien es, sino tan sólo para encarar la sensación abrumadora de que no es nada consistente. Le duele el estómago o la cabeza sin una razón aparente; su cuerpo parece no ser suyo pues no responde a las leyes anatómicas sino a aquellas otras descritas por Freud como forma de trabajo del inconsciente. En este sentido, acaso el aporte principal de Freud no es tanto el descubrimiento del inconsciente como determinación del sujeto, sino la formulación de leyes simbólicas que son válidas en la organización de su funcionamiento.

Freud invita a nuestro sujeto a hablar de su división y le permite decir lo que nunca se atrevió a través del dispositivo analítico. La experiencia del psicoanálisis, fuertemente vinculada al inconsciente, implica un espacio para que SFR cuestione sus contradicciones y equívocos y muestre sus inconsistencias y fragmentaciones; no para resolverlos y avanzar hacia un hipotético destino feliz, sino para reconocer su propio imposible en tanto que ser hablante inevitablemente

compelido por la muerte y la sexualidad, abriendo así espacio para el deseo mediado por la palabra en el intercambio simbólico de la dirección de la cura.

SFR recomienza su historia al hablar de su historia en el marco de la cura psicoanalítica que se presenta como una investigación de sí mismo. Su ser se fragua con lentitud, pues el sujeto, en sentido psicoanalítico, es punto de llegada y no de partida del anudamiento estructural que organiza el mundo. SFR va descubriendo en aquella indagación que su pasado son tan solo formas narrativas que lo encadenan a la repetición, es aquí donde debe decir algo que no esté representado en el sistema de su memoria. La única salida simbólica de la pulsión de muerte es la palabra verdadera que se produce merced al rompimiento con el adentro; aquí no hay nada más que el sujeto y su decir con la fuerza necesaria para trastocar su historia y su destino.

SFR no tiene más remedio que hablar y quizás asuma el reto y las consecuencias de su palabra, consecuencias que lo llevarán hacia el mundo material simbólico rompiendo con el costado imaginario de la representación que en su interior se ha colocado como aquel destino insuperable. El sujeto freudiano de la representación transforma el mundo con su palabra porque descubre que el mundo está hecho de palabras y relatos. Entonces, quizás SFR se anime a enunciar lo que desea, y al hacerlo, estará al mismo tiempo produciendo una subversión con respecto a su propia representación: el sujeto inventado por Freud debe salir del costado imaginario de la representación para encontrarse con sus propios miedos y descubrir en ellos la fuerza y la potencia que necesita para recomenzar.

La única arma con la que cuenta SFR para transformar al mundo es su propia palabra gracias al encuentro de la escucha analítica; se ve compelido a ella como única forma de elaboración del duelo por la infancia perdida. Quiere ser otra vez niño y no deja de serlo mientras acumula años que no lo llevan hacia la maduración de su ser sino hacia el pasado que retorna una y otra vez en los diversos modos sintomáticos de goce que la cultura le impone. Poco a poco SFR comienza a darle valor a su palabra, se entera así que el motor que mueve al mundo es siempre un relato estructurado por la cultura. El deseo de Freud es que SFR hable y al hacerlo se afirme en su debilidad y carencia, en un mundo que está hecho para que él tan sólo repita lo que el sentido común le dicta.

SFR surge como acontecimiento disruptivo cuando aparece la plenitud de su palabra. Es efímero, fugaz, escurridizo; se oculta tan luego la verdad es enunciada, pero deja tras sí los efectos simbólicos de la palabra, efectos que se habrán de materializar en actos subversivos y transgresores

con respecto al funcionamiento habitual de la estructura. Vemos una vez más la dimensión política de SFR, pues no se trata de adaptarlo a la cultura sino de transformarla y transformarlo a través del intercambio de la palabra.

Estamos ya en el punto de llegada de la experiencia analítica: el encuentro con el semejante por intermedio del simbolismo que la palabra instaura; eso mismo hace ley que debe ser sostenida y que se construye a lo largo de la difícil tarea de nacer en lo simbólico, como propone el dispositivo de la experiencia analítica delineado por Freud.

SFR es un ser para la muerte, aunque su inconsciente se afirme como inmortal.

*Nuestra posición: coordenadas elementales.*

Debemos precisar ahora que aquí nos hemos interesado por la obra de Freud en su conjunto, por lo que renunciamos a centrar nuestra atención en un momento en específico de la misma, intentando más bien recorrerla de punta a punta. Para tal labor, a la que vemos metafóricamente como una expedición a un territorio desconocido y acaso peligroso, hemos intentando proveernos de soportes o herramientas metodológicas que nos permitan dicho acceso. Eso nos introduce al contenido de nuestros capítulos de los que ahora presentamos una visión panorámica que permita al lector un primer acercamiento a nuestro trabajo.

Optamos por iniciar esta investigación, al modo de una puesta al día del estado del arte, acercándonos al pensamiento de algunos autores que se han interesado previamente por la representación en Freud. Estamos a la altura del primer capítulo. De nuestros autores obtenemos la valiosa observación de que no hay un sentido unívoco de aquella, sino que dicho término se presta para tomar una posición particular en función de un sentido argumentativo singular; cada uno de los diversos autores analizados le dan un sesgo propio a su lectura destacando elementos que otros ignoran o pasan de largo.

En tal sentido, encontramos que algunas lecturas implican asimilar representación freudiana con significante lacaniano, mientras que otras destacan sus incompatibilidades resaltando más bien lo que a sus ojos corresponde a sus propiedades específicas. Hemos intentado propiciar una discusión entre los diversos textos que acaso nos muestre las debilidades argumentativas o contradicciones insolubles con la finalidad de proveernos de ciertos referentes en cuanto a nuestra propia posición. Lo anterior nos ha permitido acceder a dos importantes aspectos en nuestra indagación:

a) Los cimientos de la obra freudiana tienen una arquitectura argumentativa plástica que permite volver a ellos para decirlos con otras coordenadas, sin por ello eliminar o desechar los anteriores, sino releerlos o reinterpretarlos bajo una nueva óptica. Llamamos a este aspecto: lectura *nocional* antes que *conceptual* en consonancia con la dimensión clínica del psicoanálisis; llegamos a esta observación apoyados en nuestro referente metodológico: el mismo psicoanálisis, como intentaremos mostrar un poco más adelante.

b) Nuestra posición delante del texto freudiano intenta orientarse desde un referente teórico que tomamos como brújula de lectura que nos indica el norte y el sur, lo posible y lo imposible, lo simbólico y lo imaginario del discurso representacional freudiano, sin pasar por alto los callejones sin salida en los que inevitablemente hemos topado en nuestra excursión por el laberinto de la obra freudiana. Estamos ya en el segundo capítulo al que vemos como marco teórico imprescindible en nuestra investigación. El referente en cuestión es el llamado materialismo simbólico proveniente del marxismo lacaniano, forma específica de sostener una posición materialista, cuyas coordenadas principales se presentan a modo de un marco teórico que nos ofrece un soporte argumentativo a través del cual orientamos nuestro trabajo.

Diremos brevemente que el materialismo simbólico o materialismo lacaniano implica una forma muy singular de comprender el materialismo, que permite advertir la configuración de la realidad humana a partir de la articulación estructural entre los registros real-simbólico-imaginario poniendo el énfasis en el segundo de ellos. Dicho en otras palabras: para el materialismo lacaniano, el registro de lo simbólico se nos presenta como aquel entramado significativo que enmarca la dimensión humana en donde el sujeto construye su andar y su historia, sin por ello descuidar o pasar por alto los demás registros igualmente anudados a él.

Hemos intentando dar cuenta de cada uno de los anteriores registros en lo concerniente a la noción de representación en Freud sin eludir sus cruces o puntos de contacto, lo que consideramos nos ha permitido tomar una posición propia con relación a las lecturas desplegadas en el estado del arte, así como advertir el imposible de la representación: la presencia real que se ve suplantada por su representante simbólico. Aquí encontramos un límite insuperable en la noción freudiana de representación que es expresado de diversas formas en su obra; quizás la más conocida de ellas sea *el ombligo del sueño*: un lugar en sombras de la formación onírica que permanece desconocido poniendo un alto a la interpretación. Hay un imposible en el corazón de la teoría freudiana representacional: no todo se puede saber, ni se puede capturar de modo teórico.

La teoría es insuficiente para decirnos toda la verdad. La verdad sólo se puede medio-decir.

Ahora bien, llegados a este punto viene bien preguntarnos lo siguiente: ¿Cuál es el método que permitiría un acercamiento a los cimientos del psicoanálisis, implícitos en la noción freudiana de representación? El mismo psicoanálisis –responderemos sin dudar–. Estamos a la altura de nuestro tercer capítulo. La idea principal que allí se delinea es que el psicoanálisis es en sí mismo un singular método de investigación que presenta la característica de un anudamiento borroméico con la dimensión de la cura, así como con su costado teórico. Investigación-cura-cuerpo nocional son inseparables en la estructura del psicoanálisis. En síntesis, diremos que nos apoyamos en el mismo psicoanálisis como método de investigación para releer la noción freudiana de representación desde el marco teórico del materialismo simbólico.

En el último capítulo, equipados con los anteriores elementos teóricos y metodológicos, por fin entramos en nuestra incursión por la obra de Freud buscando articular la noción de representación, que a estas alturas se nos presentó como una suerte de tesoro escondido al que anhelamos llegar. Aquí comienza el tramo más complicado y árido de nuestro trabajo que no pocas veces desembocó en límites insuperables al modo de verdaderos callejones sin salida de los que con frecuencia quisimos salir corriendo para no volver jamás. Aun así, hemos intentado resistir hasta el final. Esta tesis es el testimonio de nuestra lectura conflictiva de Freud que al final desembocó tan sólo en una noción de corte estructural.

Delineamos la siguiente estrategia para nuestro abordaje de acuerdo al método psicoanalítico: 1. No separarnos de la letra freudiana: seguir palmo a palmo su discurso, como si se tratara de un marcaje personal en un partido de fútbol. 2. Seguir los esquemas del aparato psíquico que Freud elabora a lo largo de su obra. 3. Superponer dichos esquemas, hacerlos colisionar entre sí, lo que implica de algún modo jugar con ellos como el niño que juega con las piezas de lego para armar algo que lo deje satisfecho, al menos momentáneamente.

Como conclusión de este trabajo, no presentamos una definición precisa de la representación en la obra freudiana, sino que nos contentamos con enlistar algunas características que esperamos singularicen nuestra lectura que consiste en dotarla de un espacio nocional en donde se puedan apreciar sus distintas aristas, así como sus aspectos imposibles y contradictorios. Queda abierta la invitación.



## I. La representación freudiana en el pensamiento psicoanalítico.

### Una lectura crítica.

En el presente capítulo, a modo de revisión del estado del arte, vamos a dar un recorrido por algunas lecturas que se han hecho sobre el tema que aquí nos interesa, la representación en la obra de Freud. Hemos optado por centrar nuestra atención en algunos trabajos en específico sobre una gran cantidad de autores que incursionan en el tema de la representación freudiana<sup>1</sup> debido a que consideramos que en los autores y textos presentados, se concentran las ideas principales, que de alguna manera condensan, incluyen o citan los aspectos destacados por los demás.

Al mismo tiempo, creemos que los autores y textos seleccionados encarnan ciertas tradiciones o posiciones del pensamiento psicoanalítico que quisimos destacar y, en lo posible, provocar una discusión entre ellos. Apuntemos brevemente (ya que dedicaremos el siguiente capítulo a ello) que esta tesis intenta situarse en la perspectiva del materialismo simbólico, lo que implica *per se* adoptar una posición crítica. Podemos decir con Horkheimer (2008), que preferimos buscar problematizaciones y cuestionamientos, antes que definiciones cerradas o cierto acabamiento conceptual que aparentemente resuelva las dificultades. En las siguientes líneas, nos situaremos pues, lo más cercano posible a la dialéctica negativa (Adorno, 1966) que busca más bien profundizar en las contradicciones irresueltas, es decir, en la negatividad de la dialéctica antes que en la síntesis conciliadora.

Empezamos por los trabajos realizados en México como un modo de resaltar la vigencia y fertilidad que han adquirido las ideas freudianas en nuestro país, pero también intentamos mostrar lo que percibimos como una cierta “posición ideológica” del psicoanálisis que consiste en una especie de elitismo intelectual cerrado sobre sí mismo, con grandes dificultades para incidir éticamente en el exterior político del que indudablemente forma parte; nos referimos a una posición de lectura academizada que termina por asimilar la teoría freudiana a un capítulo de enseñanza propio del discurso de la Universidad –para decirlo con Lacan–, sostenido en la posición del saber

---

<sup>1</sup> Por ejemplo: Laplanche y Leclaire, 1961; Tort, 1974; Tizón, 1981; Enaudeau, 1998; Fernández, 2011; Aristía, 2014; y Bustamante, 2015. A pesar de esta inevitable acotación o selección de autores para nuestra discusión, nos permitimos introducir ciertas ideas o posiciones de ellos como una forma de problematizar nuestro trabajo e incluirlos en el mismo.

como incuestionable que finalmente termina por diluir el filo crítico de la subversión freudiana (Lacan, 1969-1970). Quizás un efecto de lo anterior sea lo que aquí percibimos como una especie de “aburguesamiento” del psicoanálisis que pareciera dejar de interesarse por la realidad social y política que lo circunda, para encerrarse en su mundo teórico. En otras palabras, por momentos da la impresión de que, para nuestros autores, la vida psíquica del sujeto, sostenida en representaciones inconscientes, no tiene nada que ver con el mundo exterior. A partir de lo anterior se propone una lectura materialista de la representación freudiana.

Con los aspectos destacados anteriormente nos acercamos a la tradición psicoanalítica. En primer término, tomamos a José Casas y Carlos Galindo, incansables lectores de Freud, a quienes quisimos tomar como muestra del trabajo académico realizado en la Universidad Autónoma de Querétaro, centro de estudios con años de tradición psicoanalítica, a quienes podríamos considerar como antecedente de la presente investigación. Así mismo, aprovechando su incursión en el tema de nuestro interés, no quisimos dejar de explorar el pensamiento de Helí Morales Asencio, psicoanalista mexicano de orientación lacaniana formado en prestigiosas universidades europeas, quien desde hace varios años y hasta la actualidad, goza de gran fama y prestigio en el área.

Para cerrar con las lecturas de psicoanalistas mexicanos nos acercamos al trabajo de Daniel Gerber, también psicoanalista con un recorrido destacado en cuanto a publicaciones y experiencia clínica, quien reflexiona agudamente sobre el tema y nos permite un acercamiento minucioso a la lectura “freudo-lacaniana” sobre la *Vorstellung* freudiana. Para concluir con esta revisión, presentamos la discusión de Paul-Laurent Assoun, psicoanalista francés de corte freudiano, quien además de ser considerado un clásico y especialista en la obra de Freud, nos permite hacer un contrapeso a la posición lacaniana, abriendo y enriqueciendo nuestra perspectiva. En resumen, tomamos a dos lacanianos como Gerber y Morales, para indagar la diferencia de posición con dos lecturas más bien freudianas, como las de Casas y Galindo y Paul-Laurent Assoun. Todas ellas centradas en la representación freudiana.

Apuntemos pues, a modo de introducción a nuestra discusión, que la noción de representación para Freud<sup>2</sup> va a aparecer ligada a la primera teoría psicoanalítica del inconsciente

---

<sup>2</sup> Destacamos que preferimos usar la expresión “noción” sobre “concepto” para referirnos a los aportes freudianos en torno de la representación como una manera de resaltar su incompletud, o posición de apertura o inconsistencia. Pensamos que si llamáramos “concepto” a la representación sería igual a decir que tenemos una idea muy precisa de su significación, cerrando así la discusión. Esperamos profundizar suficiente sobre esta decisión metodológica en el tercer capítulo de la presente investigación.

(1895, 1897 y 1900). Es en virtud de una necesidad argumentativa por explicar qué es y cómo funciona el sistema de lo inconsciente, que Freud recurre a la noción de representación, adquiriendo así una centralidad indiscutible al menos en sus primeras obras. Aspectos tan cruciales para Freud, a los que dedica obras enteras como son los síntomas psiconeuróticos (1893, 1895 y 1897), el estudio del sueño (1900), los así llamados “lapsus” y “actos fallidos” propios de la “psicopatología de la vida cotidiana” (1901), la sexualidad infantil con su característico costado “polimorfo perverso” (1905), así como las más sublimes producciones artísticas (1910), son comprendidos a partir del modo en que la representación inconsciente opera en el sujeto. La representación, pues, es un tema central en Freud, al menos hasta 1920. Podemos decir a modo de hipótesis que al comprender lo que quiso decir a través de esta noción, también comprendemos gran parte de los cimientos conceptuales que dan cuerpo al edificio teórico del psicoanálisis. Creemos que no es arriesgado decir que los grandes conceptos psicoanalíticos se fundamentan en la teoría de la representación freudiana.

### **1.1 La *Vorstellungsrepräsentanz* en Freud para Casas y Galindo**

La lectura aquí referida de José Casas y Carlos Galindo sobre la *Vorstellung* freudiana (estos autores, del mismo modo que es habitual en la tradición psicoanalítica, optan por utilizar el anterior término alemán para referirse a “representación”), se desprende de dos trabajos; el primero de ellos es un libro titulado: *Acerca de la escritura, ensayos sobre la inscripción* (2011). El segundo, un artículo llamado: *De la Vorstellung, el Vorstellungsrepräsentanz y el significante* (2009). Podemos decir que este último es una síntesis que anticipa los aspectos más relevantes del libro, a pesar de que también presenta aspectos novedosos no incluidos en el primero, esto nos obliga a tomarlo en cuenta en la exposición de sus ideas y a pasar de uno para clarificar el otro y viceversa.

Casas y Galindo (2011) proponen, de entrada, que la *Vorstellung* freudiana es la encargada de: “dar contenido a las diferentes instancias psíquicas” (95). Nos preguntamos: ¿a qué se refieren con la expresión “instancias psíquicas”? Siguiendo la propuesta freudiana conocida como la “primera tópica” (1900), son tres los sistemas que componen al aparato psíquico: inconsciente, preconscious y consciente. Entre estas tres dimensiones se despliega una compleja relación determinada por el estado de las representaciones. Las preguntas que nos surgen podrían ser expresadas del siguiente modo: ¿cómo se relacionan entre sí las representaciones en el interior del

aparato psíquico hasta llegar a la conciencia (o bien ser impedidas de tal acceso por efecto de “la represión”)? Así como también: ¿cómo se forma una “representación psíquica” y, es lo mismo decir “representación” que “huella mnémica”?

La hipótesis desprendida de las anteriores preguntas podría ser expresada de diversas maneras desde Freud: lo inconsciente determina lo que aparece en nuestro pensamiento. La actividad consciente no goza de autonomía sobre aquello que determina su contenido, la conciencia no es determinante de sí misma, sino que más bien es determinada por la serie de “procesos inconscientes” sometidos a sus propias leyes. Son estas “leyes del inconsciente”, descritas por Freud con el nombre de “proceso primario”, las que gobiernan la vida psíquica sin que el sujeto lo advierta conscientemente. El proceso primario, modo de funcionamiento del sistema de lo inconsciente, opera sobre representaciones. La representación se forma a partir de la vivencia de satisfacción. El aparato psíquico freudiano es un espacio simbólico (nunca empírico o anatómico) donde se inscriben las huellas de recuerdo que conforman la representación y permiten el funcionamiento del sistema a partir de su combinatoria, que es efecto del deseo. Desde la propuesta de Casas y Galindo, se destaca que hay un error, o más correctamente dicho, una incompatibilidad de traducción al castellano que impide captar la profundidad teórica del término freudiano *Vorstellungsrepräsentanz*.

Antes de discutir teóricamente la noción de representación freudiana, los autores mexicanos optan por hacer un rastreo etimológico y semántico tanto de “Vorstellung” como de “Repräsentanz”, términos provenientes del idioma alemán utilizados por Freud en la construcción de su teoría (Casas y Galindo, 2009: 67; y 2011: 96). Esta precisión etimológica les permitirá llegar a importantes conclusiones acerca de la traducción al castellano del neologismo freudiano *Vorstellungsrepräsentanz*, introducido a partir de 1915 en el texto “La represión”, perteneciente al conjunto de cinco artículos llamado: “La metapsicología”. Veamos, con Casas y Galindo, el origen etimológico de este neologismo propuesto por Freud.

*Sentido etimológico del vocablo *Vorstellungsrepräsentanz* para Casas y Galindo.*

#### *Incompatibilidades de traducción*

Destacamos en primer lugar, que la palabra *Vorstellung* en el sentido coloquial del término

en alemán hace referencia a: “las ideas que uno tiene en la conciencia; al concepto, al acto de representar o hacer presente una cosa, a la representación interna, noción, idea, pensamiento, imagen de una cosa que se tiene en la mente” (67). Así mismo, nos enteramos que *Vorstellung* es una palabra alemana compuesta por el prefijo *Vor* y por el verbo *Stellen*. El prefijo *Vor*, es una proposición que tiene los significados: “ante”, “en frente”, “delante de”, del mismo modo, es un: “prefijo que desde sus orígenes se ha utilizado en referencia a lo temporal” (Casas y Galindo, 2009: 67).

En cuanto al verbo *Stellen*, su origen se remonta: “al indoeuropeo, proveniente de una derivación de la raíz *stel-* que significa: permanecer de pie, montar, armar, estar inmóvil y duro”, así mismo, tomamos noticia de que *Stellen*, “tanto en el alemán antiguo como en el medio-alto alemán adquirió otra significación: llevar a un lugar” (Casas y Galindo, 2011: 97). En conclusión, tenemos que: *Vorstellung*, es una palabra compuesta que deriva de la preposición *Vor*, que significa “delante de”; en tanto que *Stellen*, su otro componente, entre sus variadas acepciones significa “proporcionar”, “llevar”, “colocar”. Matices etimológicos que se perderían al traducir *Vorstellung* por representación.

Por el lado de la palabra *Repräsentant(anz)*, implicada en la segunda parte del neologismo freudiano, encontramos que:

[...] proviene de *repraesento*, verbo latino que, en sus varias posibilidades, remite a “representar”, “estar en lugar de”, “hacer presente”, “poner ante los ojos”, “representar”, “ser la imagen de”. Ser un *vicarius*: un reemplazante, suplente, sucedáneo, sustituto, o como *alieni juris* representante de los derechos del otro, el que se convierte en otro (Casas y Galindo, 2009: 67-68).

A partir de estas puntualizaciones se comprende el sentido que en castellano adquiere la palabra latina representación: estar en lugar de, hacer las veces de, tomarse por: “caracterizándose por el hecho de ser un representante; alguien que representa ante otro” (68).

En cuanto a la traducción al castellano de la expresión *Vorstellungsrepräsentanz*, las siguientes podrían ser algunas conclusiones a que llegan nuestros autores, recordándonos la tarea imposible del traductor: “no es suficiente en el tránsito de un vocablo, de una lengua a otra, buscar su ‘equivalente’, sino que es necesario que el equivalente remita en su significación y uso a las mismas implicaciones” (Casas y Galindo, 2009: 70); a partir de lo anterior, encontramos que:

“*Vorstellung* enfatiza el espacio delantero en que ella (la representación) se reinstala, mientras *representar* alude a la dimensión de un retorno en el tiempo presente” (2009: 67). Casas y Galindo piensan que es insuficiente traducir “*Vorstellung*” por “representación” y que esta traducción no permite percibir aquello que Freud quiere acentuar con el neologismo *Vorstellungsrepräsentanz*. Para nuestros autores, el sentido freudiano del término que se utilice en la traducción debería dar cuenta de: “una noción que remita a la representación inconsciente y a la vez implique la pulsión y su registro” (2009: 70).

A partir de lo anterior, Casas y Galindo (2009) destacan que las traducciones que nos llegan al castellano de *Vorstellungsrepräsentanz* (V-R), son “insuficientes” (Laplanche y Leclaire, 1976; Etcheverry, 1976), “imprecisas” (Ballesteros, 1974; Valabrega, 1974), o bien producen “otra cosa distinta” que no se encuentra en Freud (Lacan, 1970). Así, por ejemplo, Etcheverry (traductor de la editorial Amorrortu), propone utilizar los términos: “agencia representante de la representación” o “agencia representante-representación”; para nuestros autores, esta traducción podría ser aceptada, “siempre y cuando la representación sea incluida como parte del *Repräsentanz*. Ya que, de otra manera, no habría referencia a los elementos que componen el representante: la representación y el contenido” (Casas y Galindo, 2009: 71).

Llegamos así a Lacan quien, de acuerdo a Casas y Galindo, propicia una especie de “torsión conceptual” más bien alejada de la representación freudiana que nos lleva hasta la cadena significante (S1-S2) y al sujeto “representado” por un significante para otro significante, efecto inmediato de la reinterpretación lacaniana del V-R freudiano (Casas y Galindo, 2009). Podemos concluir que más que una traducción propiamente dicha, Lacan produce una nueva teorización a través de la cual se desemboca en una producción inédita que va más allá de Freud. Siguiendo a Casas y Galindo, tenemos que, para Lacan: “lo que se reprime no es lo representado del deseo, la significación, sino el lugarteniente de la representación. El significante, como emergente del campo del Otro, y que por lo tanto representa al sujeto para otro significante”. Además, agregan que: “Estamos frente a una nueva propuesta conceptual: la *Vorstellungsrepräsentanz* es el significante binario. Una manera de torcer, de tomar un término freudiano pasándolo a través de otra propuesta” (Casas y Galindo, 2009: 75).

Destaquemos que la posición de Casas y Galindo (2009) es clara, para ellos: “la *Vorstellungsrepräsentanz* es el significante binario” (75). Creemos que estamos delante de una afirmación fuerte que nos compromete a su discusión. Esperamos retornar aquí cuando nos

dediquemos a dar nuestra relectura de la representación freudiana en el capítulo cuatro de la presente investigación. Por ahora diremos con Casas y Galindo, que al entrar en el “álgebra lacaniana” los términos freudianos van más allá de su sentido original produciendo algo distinto que permitiría una reformulación teórica: “Al hacer la equivalencia, por una parte, se introduce, se aporta un concepto que no estaba en la teoría freudiana, y por otra, deja fuera planteamientos de Freud que no encajan con la propuesta del significante” (Casas y Galindo, 2009: 76).

Hasta aquí hemos podido advertir la dificultad implícita, el riesgo latente, de efectuar una traducción a la ligera, es decir, sin tomar en cuenta la etimología del vocablo, así como el uso preciso que éste adquiere al interior de la teoría freudiana. Podemos decir, con Casas y Galindo, que el empleo que Freud hace de los vocablos *Vorstellung* y *Repräsentant* trascienden el sentido habitual del término en alemán, lo que implica al mismo tiempo, la afirmación de que un concepto o noción sólo adquiere sentido a partir de la articulación con otros términos en el andamiaje conceptual en su conjunto. Llegamos así a una perspectiva estructural de la teoría freudiana.

La noción de representación en la obra de Freud construye su sentido de forma paulatina, pero también diacrónica y conflictiva, al relacionarse con otros conceptos al interior de la estructura argumentativa general, y por lo mismo, no está exento de contradicciones tanto en el interior del sistema freudiano como en sus relecturas posteriores. Esto lo advierte con precisión Michel Tort (1974) al proponer que es necesario distinguir dos momentos en la conceptualización representativa freudiana: a) El asunto relativo a la relación pulsión-aparato psíquico, es decir, al modo cómo “la pulsión”, esa fuerza vital proveniente del interior del cuerpo, debe ser representada para poder acceder al sistema de lo inconsciente, al mismo tiempo que tiene una función representativa de exigencias del cuerpo interno; y, b) El asunto relativo a la relación “representación cosa”-“representación palabra” que deriva más bien de: “una antigua concepción del lenguaje que consiste en hacer de él una colección de imágenes verbales” (Tort, 1974: 176).

Para Tort (1974), esta última perspectiva del lenguaje representativo (Inciso “b” en el párrafo precedente) que Freud desarrolla tempranamente en *las afasias* (1891), para retornar a ella en *la Metapsicología* (1915), más bien va a contracorriente con la otra línea argumentativa destacada en primer lugar, es decir, aquella de la relación pulsión-representación (Inciso “a”). Por lo tanto, la perspectiva propia de la asociación entre representación cosa con representación palabra, “no tendría evidentemente nada que ver con la problemática pulsión-representación que parecía conceptualizar este término” (Tort, 1974: 176). Nos preguntamos: ¿cómo, de qué forma,

el mismo concepto freudiano podría aplicarse a los dos problemas?, el mismo Tort responde:

[...] no se encuentra, jamás, evidentemente, en Freud y con causa, el término V-R, ni inclusive “Repräsentanz” aplicado a la relación entre representaciones de las palabras y de las cosas. Se trata de una fantasía, de una extensión del término por asociación” de ideas. El único interés de este desplazamiento teórico es su valor sintomático (Tort, 1974: 176).

Afirmación contundente, pues los autores aquí referidos no dejan de construir su lectura sobre lo que sería, para la mirada de Tort, nada más que una “fantasía” explicativa; por ejemplo, aquello de lo que se ocupa puntualmente Assoun (1993), al interesarse por la relación Freud-Saussure partiendo precisamente del ensayo sobre *Las afasias*. Perspectiva que será discutida un poco más adelante. Encontramos así una primera forma de tensionar el discurso de los psicoanalistas aquí aludidos.

Regresando a nuestra discusión, podemos advertir que la noción de representación freudiana carece de un sentido unívoco. Como hemos mencionado anteriormente, su sentido no está dado desde el inicio de forma clara y transparente; por el contrario, sufre deformaciones, modificaciones, contradicciones y transformaciones; algunas paralelas al desarrollo de su obra y otras implícitas de forma diacrónica que quizás sea necesario reconstruir *a posteriori* en un trabajo de reinterpretación. Todo esto nos conduce al interior de la obra freudiana buscando advertir el modo en que se ha producido y desarrollado el sentido nocional explicativo de la representación. Quizás lo anterior nos permita advertir al mismo tiempo, sus inconsistencias y contradicciones internas, que desafortunadamente, no son consideradas por Casas y Galindo (2011), quienes no centran su lectura en aspectos problemáticos de Freud, sino que más bien buscan: “tener en el psicoanálisis un concepto que pueda abarcar y contener la mayoría de sus propuestas” (95). Empresa titánica, quizás incompatible con el espíritu crítico que aquí buscamos sostener, podemos decir a modo de crítica.

#### *El concepto de representación en la obra de Freud para Casas y Galindo*

Casas y Galindo (2011) inician su argumentación proponiendo que la *Vorstellung* de Freud se constituye a partir “del registro de una vivencia de satisfacción que es prototipo y determinante para las posteriores experiencias con los objetos” (110). En su lectura, se destaca en primer

término, “la vivencia de satisfacción”, lo cual consiste en que:

[...] al incrementarse la tensión propiciada por una necesidad, se procura la salida de la tensión a través de la intervención de un auxiliador (un semejante) que venga a promover una acción específica para que cese el estímulo displacentero, en el interior del cuerpo (111).

En los siguientes párrafos intentaremos profundizar en lo anterior. La vivencia de satisfacción es entendida como un proceso a través del cual se instituye “la huella mnémica” del objeto “mítico” por cuyo intermedio se satisface la necesidad interna. Huella mnémica, registro psíquico del objeto, que será el primer antecedente de la representación. Este proceso implica la participación de un semejante auxiliador que aporta al bebé en llanto aquel objeto que permita procurarle satisfacción, a esto se refieren nuestros autores con la frase: “acción específica para que cese el estímulo displacentero” (Casas y Galindo, 2011: 111).

Para llegar a estos postulados, los autores aquí referidos siguen puntualmente el desarrollo freudiano que se ubica en el temprano trabajo de carácter epistolar, publicado luego de la muerte de Freud, con el título: *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895), la conclusión de nuestros autores podría ser que la vivencia de satisfacción es: “una experiencia que tiene las más hondas consecuencias para el desarrollo de las funciones del individuo” (Casas y Galindo, 2011: 111) porque instaura: “una nueva forma de relación con el registro del objeto que causó satisfacción, la cual es a partir del deseo. Deseo de volver a experimentar la vivencia de satisfacción” (111).

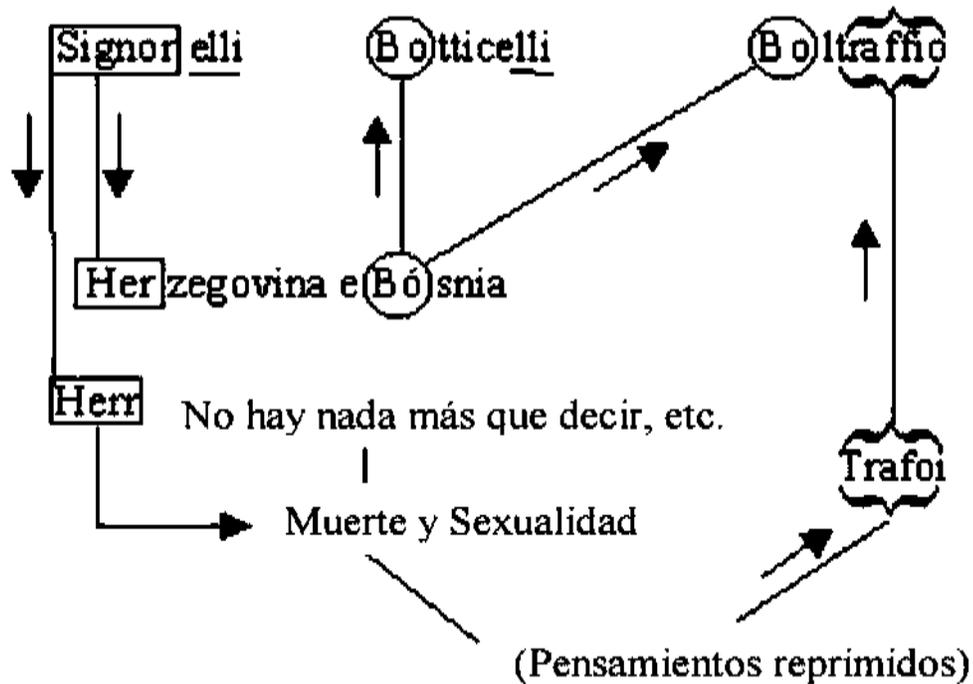
Para Casas y Galindo habría un “momento mítico” en el surgimiento del aparato psíquico donde se inscriben signos arcaicos, huellas de recuerdo, que contendrían una especie de memoria primitiva que a su vez daría cuenta de la necesidad propiciada por el incremento del estímulo pulsional en consonancia con el principio del placer (la homeostasis del sistema), así como de la satisfacción aportada por el semejante auxiliador. De esta “vivencia de satisfacción” surge una “huella mnémica” que buscará reactivar el hallazgo del objeto, encontrando únicamente su registro psíquico (*Erinnerungsbild*). En otras palabras, al buscar revivir el encuentro del objeto, es decir, la percepción del objeto, lo único que se consigue es reanimar alucinatoriamente la huella mnémica; marca en el psiquismo de aquella vivencia de satisfacción. Casas y Galindo llaman a esta reactivación de la huella mnémica: “Phantasie-vorstellung”. En este sentido, la representación

del objeto acontecida durante la vivencia de satisfacción representa al objeto satisfactor, está en su lugar, es su lugarteniente, su representante, causando así el deseo de volverlo a encontrar a través de la percepción (Casas y Galindo, 2011: 111). Aquí vemos el modo en que Casas y Galindo sacan partido de la discusión semántica que los ocupó anteriormente al destacar en su lectura el “aspecto delantero” enfatizado en la proposición *Vor* implícita en *Vorstellung*.

Surge un embrollo que nos indicaría una inconsistencia en el trabajo de nuestros autores a partir de su lectura freudiana: ¿Cómo saber si se está delante del objeto satisfactor en la “realidad efectiva” o si el objeto no es más que una reproducción alucinatoria por efecto de la reactivación de la huella mnémica? Casas y Galindo (2011) responden que hace falta un “criterio” que permita distinguir “fantasía” de “realidad”, llaman a ese criterio: *Reälitätszeichen* (signo de realidad objetiva), siguiendo puntualmente a Freud, y afirman que ese signo: “proviene de cada percepción que llega a la conciencia” (112) y sería ejercido por “el yo”, quien debe “dilucidar entre lo que es real y lo que no” (112). El yo, tendría de esta forma, “el recurso de una prueba que le indique si hay acuerdo o no entre la percepción y la *Vorstellung*” (113). El embrollo en cuestión es que se hace intervenir al “yo” para dar “la prueba de realidad” en un momento en que todavía no puede haber “yo” pues estamos delante de la vivencia de satisfacción. ¿Cómo pedir que el bebé tenga un “yo” que dictamine si está alucinando o no? De ser así, daría la impresión de que existe un “yo autónomo”, “libre de conflictos” desde el inicio, capaz de distinguir percepción de fantasía. Creemos que esta posición más bien pertenece a la psicología del yo y no corresponde al discurso freudiano propiamente dicho.

La dificultad teórica de fondo que se desprende de lo anterior, es la concerniente a la percepción-conciencia, por un lado, y a su registro mnémico por el otro. Freud recurre a la “pizarra mágica” para explicar su modelo: una superficie bidimensional en cuya parte delantera se reciben los estímulos y una parte posterior que almacena sus registros. Aun así, los registros son indelebles y el aparato psíquico puede captar nuevos estímulos. No está claro qué entiende Freud por percepción-conciencia ni cómo situarla en su modelo. Tampoco está claro si el inconsciente es nada más que aquel sistema de memoria encargado de almacenar los registros de las percepciones en las huellas mnémicas, como daría la impresión desde este ángulo de la teoría, y que el concepto de deseo, se reduce a volver a traer, por la vía de la representación, la satisfacción mítica. Aquí pensamos, desde luego, que la teoría freudiana de la representación va mucho allá de una simple explicación de la memoria y del modo cómo se forma el recuerdo.

Intentando profundizar en lo anterior nos permitiremos recordar el insuperable ejemplo de “Signorelli”, desde el capítulo uno de la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) para advertir el funcionamiento simbólico de la estructura del inconsciente que, según nuestra posición, implica un planteamiento distinto con respecto a la representación como simple captura de la realidad en la huella mnémica que deberá adecuarse o no a la percepción mediante el signo de realidad. Mediante el olvido del nombre de Signorelli, Freud nos muestra la combinación de elementos que conforman la representación, así como su articulación mutua. No hay una representación fija como copia del exterior en el interior sino un movimiento continuo de desplazamiento y condensación entre los elementos que la conforman. En esto sustentamos la crítica al modelo de Casas y Galindo. Veamos el esquema presentado por Freud en el texto en cuestión:



Freud, (1901).

El olvido de la primera parte de la palabra (Signor) es sustituido por otra que aún con los mismos elementos nos ofrece algo distinto (Her=zegovina, Herr, no hay más que decir, etc). Al final, la palabra “Signorelli” se olvida para no hablar con un desconocido de la angustia que implica la muerte y la impotencia sexual. En su lugar, aparecen nombres que contienen los mismos

elementos lingüísticos, pero con una alusión por completo ajena a los temas complicados, vemos aquí una noción de representación compuesta por elementos simbólicos en donde sus componentes, se combinan entre sí *como un poema contiene las letras del alfabeto* para decirlo con Freud en las afasias (1891).

Profundizando en la anterior complejidad, encontramos otro aspecto destacado por Casas y Galindo (2011), lo que llaman, siguiendo a Freud, “Besetzung”, término traducido por Etcheverry en las obras completas editadas en castellano por Amorrortu como “investidura”. Los autores referidos entienden que “la Besetzung” propicia cierta “imagen recuerdo” (*Erinenerungsbild*) de donde se destaca que la imagen (*bild*) daría cuenta de: “un proceso que se inscribe en un momento previo a la formación de la *Vorstellung*” (111). Agregan además que: “lo que se llama *Vorstellung* no es la referencia al objeto, sino la investidura, ocupación *Besetzung* que lleva a cabo el yo de una imagen-recuerdo”, todo esto debido a que: “[del objeto] sólo se tiene el registro de la imagen, la cual puede ser retomada a partir de la *Besetzung* que recae sobre ella, dando paso a la conformación de lo que Freud denomina *Vorstellung*”, es decir “una forma de inscripción que da cuenta de la existencia de un objeto, ocupando su lugar.” (112). Encontramos aquí la definición de Casas y Galindo de la representación freudiana: una inscripción psíquica que se compone de la investidura de una imagen-recuerdo del objeto aportado por el semejante en aquella mítica vivencia de satisfacción, que ocupa el lugar del objeto. En este sentido, la representación propicia el deseo, entendido como: “ese anhelo imposible de que las cosas vuelvan a ser lo que uno creyó que eran” (Casas y Galindo, 2011: 113). Quisiéramos destacar de lo anterior que el antecedente de la representación es la imagen-recuerdo. La imagen antes de la palabra.

Lo anterior abriría la puerta para pensar en otra noción freudiana: la realidad psíquica, es decir, el modo como el conjunto de las inscripciones se articulan entre sí en la estructura del aparato psíquico más allá de la percepción empírica, ya que: “Los contenidos en principio son asociativos, tienen la facultad de enlazarse unos con otros, tanto por similitud como por oposición, tal como sucede en los contenidos de representación en los sueños”, además agregan que: “se condensan, desplazan y llegan a sustituirse” (Casas y Galindo, 2011: 117).

Esto nos acercaría, por un lado, a la noción de estructura, es decir, a la combinatoria propia de los elementos que constituyen la representación. Por ejemplo, las ideas que aparecen en nuestro pensamiento se componen de elementos que se asocian entre sí: “al formar series asociativas [la representación] propicia formaciones de pensamiento que vemos tanto en sueños, lapsus, síntomas

y ocurrencias” (118). Apuntemos al pasar que Assoun también se va a interesar por esta asociación entre representaciones, su pregunta es si esto autoriza a hablar de un estructuralismo en Freud y en qué medida Freud anticipa a Saussure y su noción de signo lingüístico. Vamos a profundizar en Assoun un poco más adelante.

Aquí reaparece la problemática destacada anteriormente: ¿lo que se percibe en la conciencia como realidad objetiva del mundo estaría desfigurada por las huellas mnémicas inconscientes? En otras palabras, ¿estamos todo el tiempo delirando el mundo que observamos debido a esas huellas mnémicas indelebles escritas para siempre en el inconsciente? De ser así, ¿lo que vemos sería tan sólo una sombra de la realidad que la trasciende, como en el mundo de las ideas para Platón?

Con Casas y Galindo, intentando responder, diremos que la representación no daría cuenta de una copia o de un reflejo exacto de la realidad perceptual transpuesta a lo psíquico: “éestas [las representaciones] son inscripciones que se asocian entre sí formando redes de ideas o referencias a imágenes que se muestran interrelacionadas” (Casas y Galindo, 2011: 118). Para nuestros autores, la representación freudiana daría cuenta del modo en que el deseo por reencontrar el objeto mítico de la vivencia de satisfacción, propicia el surgimiento del recuerdo que es ante todo relación entre inscripciones (*bild*) que, en principio, carecen de sentido por sí mismas, sino que éste se constituye a través de su mutua relación: “Estas redes tienen su propia combinatoria que depende en gran medida de la *Besetzung*” (Ibídem). No quedamos del todo conformes con esta respuesta, pareciera que la asociación entre huellas mnémicas determina el contenido de la realidad psíquica que es siempre esfuerzo por volver al objeto, como si el objeto fuera origen y destino, como si siempre se tratara para la actividad psíquica de reencontrar el objeto registrado por asociación. Creemos que la experiencia psicoanalítica no se reduce a este costado pues siguiendo al mismo Freud (1940) también está implicado el proceso de construcción o reconstrucción de lo reprimido que implica al final un cese de la repetición, en otras palabras: se trata de hacer entrar en el plano de lo simbólico aquello que insiste por fuera del lenguaje.

Los aspectos destacados anteriormente son útiles para dar cuenta de la forma en que Casas y Galindo (2011) leen la representación freudiana, es decir, una inscripción psíquica destinada a la combinación entre otras inscripciones para formar el recuerdo. Estas inscripciones se registran a partir de la vivencia de satisfacción en donde el semejante es el operador principal. Lo que organiza la combinatoria es el deseo por reencontrar el objeto perdido que: “no puede provenir ya de la

realidad” (112). El enlace entre representaciones se lleva a cabo por intermedio de la *Besetzung*, de donde surge la fórmula sostenida por nuestros autores: representación más monto de afecto (investidura) es igual a representante (Casas y Galindo, 2009: 10).

Retomando lo expresado anteriormente, el contenido de la realidad psíquica freudiana no es por tanto una copia del mundo exterior sino una construcción producida por el deseo; realidad psíquica, que es entendida aquí como articulación entre representaciones a partir del deseo de retorno del objeto perdido, es clara la posición de nuestros autores: “el planteamiento de Freud está circunscrito al ámbito del deseo y la vivencia de satisfacción” (113). Creemos que ésta es su idea principal. Su posición ante el texto freudiano, la forma en cómo se orientan en el laberinto de los fundamentos psicoanalíticos.

Destacamos que Casas y Galindo se esfuerzan por darle claridad a Freud cuando habla de la representación. Logran exponerlo de forma comprensible, pero descuidan las contradicciones internas que son inevitables al seguir a Freud. Prefieren, como es lógico, la claridad conceptual a cierta contradicción interna que nosotros advertimos como parte del sistema freudiano, se prefiere el saber consolidado a la verdad contradictoria en estado naciente. A pesar de que distinguen con precisión la propuesta lacaniana en torno del significante, podemos decir que su lectura está centrada en lo que Lacan llama “objeto a”, aunque sin mencionarlo de forma explícita en su trabajo, apuntamos que el “objeto a” carece de representación. Llegamos así a la conclusión de que aquel objeto perdido, formulado por Lacan como la causa del deseo, está en el centro de la lectura de la representación freudiana para Casas y Galindo. Quizás sería igual a decir que el inconsciente freudiano es una teoría de la memoria, si bien articulada a partir de lo que los autores comprenden por deseo, no dejaría de ser una singular teoría de la memoria si bien complejizada por el atributo de lo inconsciente, al fin queda en pie como su fundamento, aquella articulación entre huellas mnémicas propiciada por la investidura con la tendencia a la reanimación. Creemos que esto podría ser visto como una simplificación, a pesar de que clarifica la noción de representación freudiana, la posición de Casas y Galindo implica un sesgo de lectura al detenerse en estos aspectos y no interrogarlos o problematizarlos.

Pasamos ahora a revisar otra lectura de la representación freudiana más cercana a Lacan.

## 1.2 Helí Morales y su lectura de la representación

Helí Morales Asencio, psicoanalista mexicano, escribió en 1993 un libro titulado: *Sujeto del inconsciente. Diseño epistémico*. Este libro alcanza una segunda edición en mayo de 2001, misma que aquí será referida. El interés del autor no recae directamente en la representación sino que se ve convocado a ella para mostrar la relación entre “lo simbólico”, “la falta” y “el inconsciente”, ya que: “sólo a partir de plantear el problema del inconsciente, es decir, de la falta de lo simbólico, podía pensarse un sujeto del inconsciente” (296); en otras palabras, para Morales (2001): “Freud [...] es condición necesaria para el diseño del sujeto del inconsciente” (286), lo cual conforma su interés principal en el libro aquí referido.

Bajo estas condiciones, el discurso del psicoanalista mexicano tiene un carácter más bien descriptivo que busca explicar a los lectores aquello que Freud mostró al reflexionar sobre la representación. Por lo tanto, no se encuentra en su trabajo una problematización, tensión o interrogación del texto freudiano (que se echa de menos) sino más bien una explicación argumentativa que expone de forma accesible las ideas centrales de Freud sobre el inconsciente y sus procesos, agrupando en periodos o momentos su pensamiento, lo que por otro lado resulta muy útil y clarifica la lectura.

Morales (2001) elige ir directamente a los textos de Freud conocidos como *La metapsicología*, de acuerdo a su lectura: “En Freud hay dos tiempos de metapsicología. El primero escrito entre 1914 y 1916, el segundo iniciado en 1919” (297). “La exposición”, de Freud que Morales realiza en su trabajo (él mismo utiliza el término “exposición”), comienza con el “primer tiempo” de la metapsicología, es decir, con los textos: “pulsiones y destinos de pulsión”, “lo inconsciente” y “la represión” (Ibídem). En ese orden, y a través de estos textos, Morales nos presenta su lectura de la representación. Acotamos que para Morales el primer tiempo de la metapsicología freudiana comienza en 1915. Assoun, por su parte, distingue un periodo metapsicológico anterior que retrotrae hasta los textos publicados por Freud entre 1890-1900. Por nuestra parte consideramos que efectivamente, teniendo en cuenta la discusión que nos ocupó anteriormente a partir de Casas y Galindo, podemos advertir aquel periodo metapsicológico anterior a 1915 que Assoun puntualiza y que Morales no advierte o pasa por alto. Quizás el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* pueda considerarse como el texto más fecundo de aquel momento.

Regresando a Morales (2001), el concepto elegido por él para introducir su discusión en torno de la representación es la pulsión. Se propone que: “es imposible pensar la pulsión en relación con el aparato psíquico, sin relacionarla con la representación” (297). En su lectura se distinguen dos “tiempos teóricos” en Freud sobre el vínculo pulsión-representación: “el primero en donde pulsión y representación son lo mismo y un segundo tiempo en donde la pulsión tiene un agente representante de la representación” (298). Morales ofrece citas de la obra de Freud en donde sustenta su esquematización temporal, así como argumentos que sostienen su lectura que asimila “pulsión y representación” en lo que él llama “primer tiempo teórico de Freud”. Subrayamos que la distinción aquí propuesta permite claridad y comprensión conceptual además de que concuerda con la propuesta de Michel Tort, para quien, como vimos anteriormente, toda lectura de la representación freudiana que no esté enmarcada en la problemática pulsión-inconsciente carece forzosamente de validez y rigor teórico.

En el “segundo tiempo” del vínculo pulsión-representación tenemos el término *Vorstellungsrepräsentanz*, que es referido por Morales siguiendo la traducción de Etcheverry al castellano como: “agencia representante de la representación”, en otras palabras, la representación, que en el “primer tiempo” era equivalente a la pulsión, va a necesitar a su vez de una agencia representante que representa a la representación. Los términos en alemán empleados por Freud (según Morales) son, para el primer tiempo teórico: *Repräsentanz*, mientras que en el segundo tiempo es el neologismo *Vorstellungsrepräsentanz*. De lo anterior se podría concluir que: “la pulsión requiere un representante para existir en lo psíquico” (298).

De esta manera, en Morales (2001) nos encontramos con la afirmación de que: “es indudable que el aparato psíquico se sostiene sobre la representación” (300), es decir, exactamente la misma propuesta que ya habíamos advertido en la lectura de Casas y Galindo (2011). Lo anterior nos permite advertir con claridad la centralidad de la representación en el pensamiento freudiano. Una centralidad que, sin embargo, no es accesible a primera vista. Podemos insistir con Morales, a partir de lo que tenemos en pie, que los grandes conceptos freudianos que sostiene su cuerpo argumentativo, como son el inconsciente, la pulsión, la represión, el síntoma, la transferencia, etc., se encuentran asociados a la teoría de la representación y es esta noción la que le da estabilidad y soporte al menos a la primera parte de la obra freudiana, que nosotros distinguimos hasta 1920. Lo anterior nos permite advertir que a partir de la introducción de la pulsión de muerte en *Más allá del principio del placer* (1920), la noción de representación deja de tener un lugar de central en la

teorización freudiana. ¿Cómo representar psíquicamente lo imposible de saber con respecto a la muerte? Quizás uno de los efectos del surgimiento de la pulsión de muerte en la teoría freudiana es el advenimiento de la segunda tópica: yo-ello-superyó, de 1923.

Helí Morales da continuidad a su lectura al interrogarse por la relación inconsciente-representación. Está situado en el texto metapsicológico: *Lo inconsciente* (1915). Encontramos otro punto de articulación con Casas y Galindo que, como se pudo advertir, llegan a la misma propuesta que Morales. De allí se destaca, en continuidad con lo presentado anteriormente que: “en el inconsciente no existen pulsiones inconscientes, en él sólo accionan los agentes representantes de la representación” para concluir finalmente que: “la pulsión no puede acceder a la conciencia sino por su agente representante de la representación, y sólo éste puede representarla en lo inconsciente” (Morales, 2001: 299). Lo que sigue sorprendiendo es que no se advierte que el término “pulsión” propone relación entre psiquismo y cuerpo.

La argumentación continúa introduciendo otro término eminentemente freudiano: “la represión” (*Die Verdrängung*). Helí Morales (2001) nos recuerda que el aparato psíquico se rige por “el principio del placer”, que implica la regulación automática del sistema, una suerte de umbral que cuando se trasgrede causaría displacer y está encargado de accionar el “extraño mecanismo llamado represión” a partir de que una “moción pulsional busca una satisfacción que atenta contra la estabilidad del sistema” (299). Como la pulsión no tiene presencia por sí misma en el aparato psíquico sino a través de la representación: “la represión se ejercerá sobre el agente representante-de-la-representación” (299). Morales, como se observa, escribe guiones medios para referirse en castellano al V-R, sin explicitar el porqué de su escritura ni problematizar la traducción seguida por él.

Así mismo, Morales (2001) destaca que en la represión freudiana hay “tres dimensiones” que son: “la primaria”, “la represión propiamente dicha y el retorno de lo reprimido”, propone además pensarlas como “tres tiempos” sucesivos en donde el momento inicial, es decir, “la represión primordial” muestra que: “en su origen toda representación es inconsciente” (299). El segundo tiempo de la represión, que Freud llama: “la represión propiamente dicha”, o un “esfuerzo de dar caza” se ejerce sobre: “parcelas de lo ya reprimido o sobre sus itinerarios” (300), es decir, sobre “retoños” de lo reprimido primordial. El tercer tiempo de la represión es “el que le da rostro a los síntomas”, al mismo tiempo que evidencia “el fracaso de la represión” (Ibídem).

Morales (2001) señala aquí que: “el inconsciente a partir de la represión denota que existen

agencias representantes de la representación que faltan a la conciencia del sujeto”, bien sea “en su origen o en su trayectoria”, de esta manera, el elemento reprimido, es decir, el *Vorstellungsrepräsentanz*, le permite acentuar que: “el sujeto aparece así dividido” (Ibídem). Su conclusión sería que: “el inconsciente a partir de la represión denota que existen agencias representantes de la representación que faltan a la conciencia del sujeto” (300).

A continuación, Morales (2001) recurre a la distinción freudiana ubicada en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, entre “representación cosa” (*Sachvorstellung*) y “representación palabra” (*Wortvorstellung*) “a propósito del lenguaje de los esquizofrénicos” para encontrar que: “la represión provoca una falta de palabras. Lo que falta, debido a la represión, es la traducción en palabras. La represión provoca una falta en el discurso” (302). Tenemos así que en la lectura de Morales (2001), el elemento reprimido corresponde a la palabra: “lo inconsciente no sólo es el espacio de la falta, sino, queda ahora evidenciado, dicha falta es de palabras”, además agrega: “el inconsciente es la representación-cosa (*Sachvorstellung*), no la representación-palabra (*Wortvorstellung*); la representación-palabra es fundamentalmente preconsciente” (302).

En un esfuerzo de claridad expositiva, no de problematización o tensión teórica, Morales nos recuerda la distinción propia del idioma alemán para la palabra “cosa”, los vocablos en cuestión son: “die Sache” y “das Ding”. Se va a proponer que: “die Sache, corresponde a las cosas del pensar”, mientras que “Das Ding corresponde a la cosa material” (302). Observamos un claro dualismo en la lectura de Morales, por un lado “las cosas materiales” y por el otro, “las cosas simbólicas”. Esto nos permite plantear una pregunta: ¿lo simbólico no podría ser visto también como un elemento material en sí mismo? En otras palabras, ¿qué consistencia tiene la materia por fuera del lenguaje? Lo anterior nos acerca a la posición epistémica sustentada en la presente investigación: el así llamado: “materialismo simbólico lacaniano” (Pavón-Cuéllar, 2013). Dedicamos el siguiente capítulo especialmente para reflexionar sobre ello por la relevancia que tendría para esta tesis una reinterpretación de lo aquí expuesto sobre la noción de representación en Freud partiendo de un monismo simbólico en donde las palabras y las cosas no estén separadas o correspondan a entidades irreconciliables.

De vuelta con nuestro autor, tenemos que las *Sachvorstellungen* (representaciones cosa) propias del inconsciente, son sólo “marcas” sin contenido definido, no son un reflejo del objeto exterior grabadas en lo psíquico; desde Morales tenemos que la representación para Freud no es idéntica a la percepción sensorial ni se forma al modo de una impresión en un papel (ya veíamos

cómo este aspecto puede ser una inconsistencia en el sistema freudiano, no queda del todo claro cómo una inscripción puede estar y no representada al mismo tiempo, volvemos al ejemplo de la pizarra mágica descrito anteriormente). Así mismo, encontramos otro punto de articulación con Casas y Galindo (2011) que se expresan más o menos en los mismos términos, aquel material proveniente de la percepción no queda plasmado en el aparato psíquico *tal como* aconteció durante la vivencia de satisfacción, sino sólo huellas, trazos indecibles que forman una escritura psíquica.

Para Morales (2001), en consonancia con lo anterior tenemos que, “en el inconsciente no hay contenido” sino “las huellas de la pérdida”, es decir, “el estatuto de la escritura como marca de una ausencia”, aquella de “la falta de objeto” (303). Una escritura en todo caso “jeroglífica”, articulada por fuera de la lógica de la conciencia. Esto es, “escritura del inconsciente”, sujeta a una peculiar interpretación y regida por sus propias leyes:

[...] el inconsciente se evidencia entonces no como el apéndice de la conciencia ni como un atributo de una representación, sino como un sistema legislativo de la vida psíquica [...] es decir, un sistema configurado por leyes que a su vez rigen las transformaciones de las representaciones (309).

Si bien podemos reprochar a la lectura de Morales que no hay una tensión que permita problematizar el discurso freudiano, sí encontramos en él una exposición que aporta claridad conceptual al aparato teórico psicoanalítico organizándolo por “momentos” o “periodos” y describiendo de forma accesible cada una de estas etapas. También observamos un desplazamiento argumentativo un tanto disimulado desde la representación hacia el tema de la legalidad del inconsciente, en sus palabras: “un sistema configurado por leyes” (Ibídem). Llegamos así a lo que a nuestro juicio es la propuesta principal en el trabajo ahora referido. Podemos decir con Morales que *el inconsciente freudiano es el continente legislativo del contenido representativo*. Las leyes (simbólicas) que determinan el modo en que las representaciones –meros trazos sin valor definido, “marcas” presentes de “una ausencia” insuperable–, se articulan entre sí para producir un sentido a partir de lo puramente simbólico, efecto de su inscripción vacía de todo contenido. La representación como contenido representativo inseparable del continente legislativo inconsciente nos permite advertir su ligazón simbólica en donde ley y deseo son componentes coligados, quizás lo anterior podría acercarnos a un sistema monista de la representación freudiana, lo cual implicaría dar un paso más con respecto a la lectura aquí referida.

Dejamos a Morales, quien nos ha aportado claridad explicativa y nos ha permitido llegar al umbral de lo simbólico al entender al inconsciente como legislación de la representación más allá de un simple sistema de memoria. Seguimos nuestra lectura con otro eminente psicoanalista mexicano de orientación lacaniana como es Daniel Gerber.

### **1.3 La representación freudiana para Daniel Gerber**

Daniel Gerber, en su trabajo titulado: *La represión y el inconsciente* (2005) comienza haciendo alusión al conocido proceso psíquico descrito por Freud como *La represión* (1915). Apuntemos que Gerber comienza, al igual que Morales (2001), situado en la metapsicología, encontramos así el primer punto de articulación entre ambos. Al mismo tiempo encontramos aquí una diferencia con Casas y Galindo (2011), que más bien parten de los primeros textos freudianos, concretamente, del póstumo *Proyecto de psicología para neurólogos* (Freud, 1895). Esto permite a los primeros partir de cierta claridad conceptual difícilmente accesible en los textos iniciales de Freud. Sin embargo, observamos que al ganar claridad conceptual se pierde tensión conflictiva o problematización sobre el discurso freudiano.

Abrimos un breve paréntesis para introducir una reflexión que nos ocupará en un capítulo posterior en referencia al modo de acercamiento al aparato conceptual freudiano. Al acercarse a la verdad psicoanalítica en estado naciente, –para usar la expresión de Assoun–, como la presente en los primeros textos freudianos, se corre el riesgo de extraviarse y no comprenderlo del todo, o bien, comprender erróneamente. Pensemos en el discurso abigarrado y confuso del *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895) o en el lenguaje biológico-fisicalista de *Las afasias* (1891). Pero al mismo tiempo, esa oscuridad y dificultad también puede ser vista como una fortaleza porque su densidad argumentativa (inclusive lo que ahora podría ser tomado como errores epistémicos, por ejemplo, usar el lenguaje propio de la fisiología para referirse a los procesos inconscientes), no permite el cierre de la verdad al afirmarse como saber en un concepto exento de contradicciones; más bien, son esas mismas contradicciones, esas comprensiones equívocas o inconsistencias epistémicas, si se quiere, los que permiten ubicar la verdad en el saber o la falla en el saber como momento de verdad (Lacan, *Seminario 2*, 1954-1955/2001). Quizás la operación de centrarse en las contradicciones permitiría una relación distinta con la teoría, es decir, algo que intentamos aquí mismo: no tomar al cuerpo teórico del psicoanálisis como algo acabado sino como

un discurso a analizar no exento de contradicciones y dificultades.

Volvemos con Gerber. En su trabajo se afirma que el psicoanálisis se origina teniendo como punto de partida la noción de defensa. Cuando Freud descubre que por detrás del síntoma psiconeurótico hay una verdad no dicha, y no es dicha porque una resistencia lo impide, comienza a esbozarse el edificio teórico del psicoanálisis. Para Gerber (2005), el proceso defensivo implica: “un sujeto que carece de la unidad que la psicología académica le adscribe, que está escindido, desgarrado por el conflicto que lo reprimido mantiene con lo represor” (81). De esta forma, podemos puntualizar que el sujeto con el que se trabaja en psicoanálisis no es el mismo que el de la psicología académica, esto principalmente porque nuestro sujeto carece de la unidad que la psicología académica le presupone, es decir, de “algo” propio que se pudiera nombrar como “esencia” o bien “personalidad” o “yo mismo”. Gerber nos recuerda que el concepto de represión freudiana implica, al mismo tiempo, imposibilidad de unidad en el sujeto. Desgarre entre lo inconsciente reprimido y el sistema preconsciente-conciencia, que nada quiere saber de aquello que la inquieta, siguiendo el discurso propio de la primera tópica.

Una de las consecuencias de la represión será, pues, la imposibilidad de encontrar unido al sujeto. Es en este contexto, donde, debido a la injerencia de la represión, se hace intervenir la noción de representación. La represión implica: “una fijación” de la pulsión a su “agencia representante representación”. La lectura de Gerber (2005) con relación al proceso de represión expuesto por Freud, se singulariza de la de Casas y Galindo (2011) así como de la de Helí Morales (2001), por destacar que: “sólo en virtud de su fijación al representante-representación la pulsión adquiere el carácter de tal” (82). Desde su propuesta, la represión primordial implicaría un par de operaciones: la denegación del devenir consciente, no de la pulsión directamente, sino de su “agencia representante” (V-R) en primer lugar. Así como, en un segundo tiempo, la fijación entre ambos. De esta forma para Gerber (2005): “la fijación del V-R equivale a su exclusión de la conciencia, quedando así la represión asociada a un proceso de inscripción” (82-83). Para Gerber (2005), quien busca llevarnos al campo lacaniano del significante: “la represión –fijación del V-R para Freud– es, en una perspectiva que guarda coherencia con su planteo, inscripción significativa” (83).

Aquí estamos cerca del planteamiento de Michel Tort: lo central en Freud para dar cuenta de la pulsión es su relación con ese representante que la representa; también en sentido inverso: la representación está asociada inevitablemente al campo de la pulsión. Con Tort captamos una

precisión importante en el sistema representacional freudiano: la pulsión, proveniente del interior cuerpo, es al mismo tiempo exterioridad para el psiquismo. Interioridad corporal que es “cuerpo extraño” para el psiquismo (Tort, 1974).

La pulsión por sí misma es inaccesible no sólo a la conciencia sino al mismo espacio de lo inconsciente psíquico, por eso necesita de un representante que la represente “en el campo de la representación” (Gerber, 2005: 82), suerte de “sustituto” o “lugarteniente” de la representación, apoyándonos en Casas y Galindo. Para Gerber, en consonancia con Casas y Galindo, lo anterior implica: “un proceso de inscripción”. Se retoman así los primeros textos de Freud, en los que se propone vincular a la represión “con la inscripción de signos en los sistemas psíquicos” (83). De tal forma, el *Vorstellungsrepräsentanz* implicaría para Gerber: “constituir un signo sin un significado puntual, sólo localizable en una red” (83). Nueva confluencia con las anteriores propuestas.

Aquí podemos observar claramente el camino elegido por Gerber (2005) para dar cuenta de la noción freudiana de representación. Su estrategia es aproximarle al significante lacaniano al destacar ciertos aspectos que los asemejarían: 1. Es una inscripción psíquica, “huella” producida como resultado de “la represión” que “fija la pulsión” a su “representante” (83); 2. Carece de “un significado puntual”, se trata de una “marca” que no alcanza por sí misma el estatuto de “signo”, es decir, una huella sin contenido preciso. Su significado lo va a adquirir de acuerdo con; 3. “La red” en la que se localiza, el significado de la huella no nos es dado por sí mismo, como reflejo del mundo almacenado en la memoria, sino construido de acuerdo con “la relación” que “la marca” guarda con otras “huellas” (Gerber, 2005: 83). Pensamos aquí que vendría bien destacar de igual modo las diferencias entre representación freudiana y significante lacaniano y no sólo las articulaciones o aproximaciones destacadas por Gerber, aspecto que falta en su lectura.

En resumen, tenemos que para Gerber (2005) la pulsión accede al campo de la representación sí y sólo sí se produce aquel proceso nombrado por Freud como “represión propiamente dicha” (1915), que implica dos acciones simultáneas: en primer lugar, la pulsión se “fija” a un “representante” que en más “la representa” en el “campo de las representaciones” y, al mismo tiempo, su “exclusión” de la conciencia (Ibíd.). Fijación y exclusión serían las partes en que se desdobra la represión primordial en la lectura de Gerber. Fijación de la pulsión a su “agencia representante” que en más la representa y al mismo tiempo, exclusión de la conciencia. “Agencia representante” que será por efecto de la fijación pulsional lo único de lo que podríamos dar cuenta

de la pulsión.

Gerber fundamenta su lectura recurriendo al esquema freudiano del aparato psíquico expuesto tempranamente en la bien conocida *Carta 52* (1897) de la correspondencia con Fliess y posteriormente en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* (1900). Las conclusiones que de ahí se extraen implican que “la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos” (Freud, 1982: 274, citado por Gerber 2005: 83). Las variedades de signos a las que se fija la pulsión siguen el esquema: Percepción(P)–Signos de percepción(Ps)–Ic(Inconsciencia)–Preconsciencia(PrC)–Conciencia(C). De donde se sigue que:

[...] las representaciones no son simples reflejos del mundo exterior [...] se trata de signos que no se corresponden puntualmente con acontecimientos o datos empíricos –por el contrario– se ordenan y relacionan de acuerdo con tipos especiales de tematización, con nexos que los organizan como una verdadera estructura significativa que se interpone entre percepción y conciencia (Gerber, 2005: 84).

De esta forma, para Gerber, la representación está articulada en una: “batería de representaciones-significantes, sin un vínculo inmediato con referentes empíricos”, más bien “sistema de representaciones-significantes situado entre percepción y conciencia” (Gerber, 2005: 85). Como se ve en la anterior argumentación, la propuesta de lectura de Gerber busca asimilar el *Vorstellungsrepräsentanz* freudiano con la red de significantes lacanianos: “¿De qué otra manera si no interpretar el sentido de esa memoria siempre preexistente, en el cual los signos son un elemento asociativo, combinatorio, organizado según las características del significante como tal, independiente del significado?” (Gerber, 2005: 85).

En consonancia con la lectura que presentamos de Helí Morales (2001), Gerber (2005) destaca que las leyes de la combinatoria de la escritura psíquica no siguen “las leyes de identidad, de no contradicción” (85) sino aquellas otras propias del “proceso primario” que implican “condensación” y “desplazamiento” a las que asimila con “las dos vertientes productoras de sentido que el lenguaje posee”, es decir, “la metáfora” y la “metonimia” (85). Para Gerber (2005), la represión es en esencia un “hecho-de-lenguaje” al tiempo que se efectúa sobre “representaciones” (86). Lo vemos coincidir en este punto tanto con Casas y Galindo al igual que con Morales. Quizás la distinción sería que, para Gerber, lo principal del inconsciente freudiano: “está ya formulado en esta idea de un sistema de *representaciones-significantes* situado entre

percepción y conciencia” (85). Destacamos la asimilación “representaciones-significantes” en Gerber, tan es así que incluso es escrita por él con un guion medio entre ambas palabras, quizás para destacar su continuidad. A partir de aquí nos surge la interrogante: ¿es lo mismo el significante lacaniano que la representación freudiana?, ¿existen diferencias importantes entre ambos, es decir, con consecuencias (clínicas) en su modo de concepción?

La lectura de Gerber también implica el principio del placer, toda vez que este mecanismo, siguiendo a Freud (1915), es el encargado de activar la represión como defensa frente a una representación intolerable; a partir de aquí, Gerber propone que “placer y displacer” son el resultado del trabajo psíquico sobre la representación, no ya como por momentos daría la impresión en Freud, es decir, “sustancializaciones de orden afectivo con existencia autónoma” (Gerber, 2005: 86), la famosa energética freudiana que llevaría a hablar de cantidades endógenas y no de operaciones lingüísticas: “La represión es denegación de traducción”, y agrega además: “La represión aparece así como el correlato de un discurso imposibilitado de decirlo todo” (86). Nos encontramos con algo intraducible y que supone que el inconsciente en tanto reprimido es palabra que no se traduce.

La argumentación de Gerber es sutil y bien organizada, lleva a sus lectores al campo lacaniano sin demasiadas complicaciones puesto que tiene la habilidad como escritor de convencer argumentativamente con su estilo y sus planteamientos claros y bien organizados. Luego de seguir puntualmente su lectura daría la impresión de que efectivamente es equivalente hablar de representación en Freud que de significante en Lacan y que este último no ha hecho otra cosa que volver a leer al fundador aplicando términos nuevos como son significante, estructura, etc., por entonces inexistentes. Sin embargo, en este punto podemos recurrir a Casas y Galindo, para quienes en Lacan más bien se trataría de una producción inédita que introduce conceptos que no estaban como tal delimitados en Freud, esto es, al llevar la V-R freudiana al campo del significante hay una “producción de sentido”, una “torsión conceptual”, que “para nada están como tal en Freud”. Encontramos pues puntos de vista opuestos en la lectura de nuestros autores a pesar de sus inevitables coincidencias.

Ahora bien, uno de los valores a destacar en la lectura de Gerber se puede ubicar en que localiza y transita desde Freud a Lacan con total naturalidad, logrando una articulación entre ambos difícil de superar. ¿Qué nos aportó Gerber? Nos centró en la relación pulsión-representación como momento principal de la teoría representacional freudiana, alejándonos de la perspectiva

representación cosa-representación palabra. Destacó la fijación de la pulsión a su representante como el correlato de la represión. Abrió así nuestra perspectiva al centrarnos en la represión como momento imprescindible de la representación. Represión que para Gerber es operación lingüística sobre el significante. También provocó en nosotros la pregunta por la equivalencia significante-representación; equivalencia y no similitud que para él es incuestionable. Esperamos poder responder y discutir con Gerber a partir de nuestro siguiente autor: Paul-Laurent Assoun, quien justamente se detiene en este aspecto.

#### **1.4 La representación freudiana en el pensamiento de Paul-Laurent Assoun**

Paul-Laurent Assoun, conocido psicoanalista, profesor en la Universidad de París VII y autor de múltiples libros y artículos de investigación, (algunos imprescindibles como su *Introducción a la epistemología freudiana*, lectura casi obligada para quien se acerca al discurso psicoanalítico), da inicio a su lectura de la representación freudiana en su trabajo *Introducción a la metapsicología freudiana* (1994), interrogándose por la injerencia del psicoanálisis en “la revolución lingüística – saussureana– de la que es contemporáneo” (94). Aquí podemos observar el modo como se propicia un cuestionamiento al “retorno a Freud” efectuado por Lacan. A través de la lectura de su trabajo podemos concluir que no se precipita a asimilar representación con significante, como hemos visto que sucede en las lecturas de Gerber y Morales.

Assoun (1993) destaca que para Lacan las cosas comienzan a funcionar a partir de “cierta conyugalidad epistemológica” entre “el inconsciente freudiano” y “el significante” procedente en última instancia de Saussure (94). Esto genera cierta inquietud en Assoun, quien está dispuesto a entablar una discusión con Lacan si bien no siempre de forma explícita en todo su trabajo. Esto lo lleva hasta momentos iniciales de la obra freudiana poco leídos, concretamente, el trabajo sobre las afasias que data de la “prehistoria” o “arqueología” (95) del psicoanálisis.

Llegamos así al año de 1891. Primera vez en la obra freudiana que se menciona la palabra “representación”, más correctamente dicho, “su par de representaciones”, es decir, “la oposición entre Wortvorstellung (WV, representación palabra) y Objektvorstellung (OV, representación objeto) o Sachvorstellung (SV, representación cosa)” (Assoun, 1993: 95). Assoun destaca atinadamente que la teoría presentada como novedad en el texto metapsicológico *Lo inconsciente* (1915), con respecto a la articulación (o falta de articulación, pues también podrá aparecer al modo

de la “represión”) entre la representación cosa y la representación palabra, no se origina ahí, sino que se encuentra formulado “in statu nascendi” desde el temprano: “Zur Auffassung der Aphasien” (Contribución a la concepción de las afasias). Para Assoun, con la reintroducción de “su par de representaciones”, Freud no cesa de “volver a explicarse a sí mismo” una especie de retorno de “un modo de conceptualización perteneciente al bloque primitivo de la metapsicología”, que además “atravesará cual «hilo rojo» toda la elaboración ulterior” (95). Llama nuestra atención este retorno de Freud sobre sí mismo. Esta “repetición” conceptual de aquello que ya ha sido formulado con anterioridad.

Para Assoun (1993) vale la pena seguir ese “hilo rojo” en la teoría freudiana al preguntarse si la distinción temprana entre “representación cosa” y “representación palabra”, “conservó su contenido conceptual de origen” (96) cuando retorna un cuarto de siglo después convertido en metapsicología. Con esta pregunta Assoun nos introduce al temprano trabajo sobre las afasias. Los hallazgos son reveladores porque muestran a un joven Freud, aún aficionado al trabajo de laboratorio, que toma partido por la filosofía sobre las enseñanzas de sus maestros en el campo de la medicina, verdaderas autoridades científicas de aquella época. Encontramos así a un Freud que discute la teoría localizacionista pronunciándose en favor de lo que podríamos llamar un “asociacionismo funcional”. Destaquemos que aquello que nos interesa en la presente investigación: la noción de representación, aparece en la última parte del tempranísimo texto freudiano sobre *las afasias*. Dejamos que Assoun sea nuestro guía por esas páginas tan empolvadas y de difícil acceso por muchos momentos.

El psicoanalista francés nos recuerda que Freud, al preguntarse por los “trastornos del lenguaje”, al mismo tiempo se pregunta por “la función del aparato” que permite su producción. Más allá de la discusión anatómica de una lesión en los centros cerebrales que daría cuenta del trastorno afásico, se teoriza sobre el lenguaje, destacando que la palabra es “una representación compleja compuesta de elementos acústicos, visuales y kinestésicos” (Freud, 1891, citado por Assoun, 1993: 98). La palabra sería pues vista como el resultado de un “proceso asociativo complicado” en el que intervienen para mezclarse entre sí un “conglomerado de cuatro elementos: (a) la imagen sonora (verbal), (b) la imagen visual de la letra, (c) la imagen motriz del lenguaje, (d) la imagen motriz de la escritura” (Assoun, 1993: 98).

A partir de la asociación entre estos elementos específicos, se forma lo que Freud llama “representación palabra”, que deberá vincularse con el polo de la “la representación cosa”, para

que la palabra pueda adquirir significación propia. Dos “nebulosas significantes”, escribe Assoun parafraseando a Saussure (99) para referirse a cada una de las representaciones en cuestión, que deberán vincularse la una a la otra para producir el costado semántico que usamos en nuestro lenguaje cotidiano. Apuntemos que “la representación cosa”, a su vez, implica otro “proceso asociativo” similar al que origina “la representación palabra”; en aquel proceso asociativo intervienen: “las representaciones más heterogéneas, visuales, acústicas, táctiles, kinestésicas y otras” (Assoun, 1993: 98-99). En resumen, tenemos que, para Freud, una vez formada por vía asociativa cada una de las representaciones de cosa y de palabra respectivamente, basta que una se vincule a la otra para producir el “lenguaje con contenido”, es decir, “la significación de las palabras” (99). Assoun destaca el vínculo con la propuesta de Saussure (no con Lacan, destaquemos) –formulada por el mismo tiempo– en torno al doble aspecto presente en el signo lingüístico: significante, vinculado al significado, para interrogarse por aquello que en Freud sería equivalente a su par de representaciones.

Para dar cuenta de la asociación entre las “nebulosas”, Assoun destaca la aparición en el texto freudiano de un inesperado viraje hacia el discurso filosófico. Freud cita, hacia el final del texto, a John Stuart Mill en el momento fuerte de su argumentación, de quien está lo suficientemente empapado gracias a las traducciones que realizó de su obra al alemán por encargo de Brentano, profesor de filosofía del futuro padre del psicoanálisis durante sus primeros años de estudiante de medicina en la Universidad de Viena. Freud se apoya en Stuart Mill para decirnos que: “la «representación de objeto» agrega incesantemente posibilidades nuevas, estando constituida por un «aflujo de impresiones sensoriales» nuevas de «la misma cadena asociativa” (Freud, 1891, citado y traducido por Assoun, 1993: 99-100). La “representación objeto”, que en la metapsicología de 1915 pasará como “representación cosa”, permite agregar nuevos elementos a la cadena asociativa, es decir, se mantiene abierta, según lo tomado en préstamo de Mill. Por el contrario, la “representación palabra” aparece como cerrada, y por lo mismo, no sería posible para ella inscribir nuevas adquisiciones a la cadena asociativa.

Ahora bien, ¿de qué forma se establece el enlace entre ambas representaciones? La vía de enlace entre ambas representaciones, una abierta y otra cerrada como hemos visto, sigue distintos caminos para cada una de ellas; para la representación palabra el enlace se efectúa por intermedio de “la imagen sonora”, en tanto que serán “las asociaciones visuales”, aquellas predominantes en el caso de las representaciones de objeto. Los demás elementos de la representación no cuentan

para la vinculación. La “imagen sonora” permite a la representación palabra asociarse con la representación cosa quien, a su vez, toma a los “elementos visuales” como anclaje para el enlace (al mismo tiempo que permanece receptiva para la incorporación de nuevos elementos), tenemos así que: “«acusticidad» y «visualidad» son, menos que determinaciones de las representaciones como tales, modos de prevalencia de su funcionamiento asociativo global y diversificado” (Assoun, 1993: 100). De forma un poco más precisa podemos decir con Assoun que: “la moción psíquica WV está «representada» en la cadena asociativa por sus componentes acústicos, y la moción psíquica OV lo está por sus componentes visuales” (101).

De esta forma, podemos decir con Assoun que el elemento acústico se comporta como una “representación” de la “representación palabra”, mientras que el elemento visual será “la representación” de la “representación cosa”. Destacamos así el antecedente en la teoría freudiana del término *Vorstellungsrepräsentanz* (V-R), que será introducido hasta 1915 y del que anteriormente ya hemos discutido los diversos modos de traducción. Después de todo, ese inquietante término, V-R, que en la metapsicología parece sacado de la nada, producido *ex-nihilo*, tiene un antecedente en la teoría de las afasias; su contorno se encuentra ya delineado casi desde el inicio del recorrido freudiano.

Continuando en el plano de las afasias desde la lectura de Assoun, destacamos que este esquema le permite a Freud una concepción innovadora de aquel trastorno del lenguaje, toda vez que: “en las afasias puramente verbales estaría afectada la economía interna de las representaciones de palabra; mientras que en las «afasias simbólicas» se hallaría perturbada la asociación representaciones palabra/objeto; debiendo ser consideradas las «afasias agnósicas» como trastornos puramente funcionales” (Assoun, 1993: 101). Advertimos que es todo un éxito este esquema del lenguaje, en su momento da para una diferenciación clara de los diversos tipos de afasia y posteriormente será la base de la teoría de la representación articulada a los principales desarrollos de la teoría del inconsciente freudiano.

En la óptica de Assoun (1993), Freud incorpora además otros elementos de Mill, “en particular el primer libro de Lógica” y concretamente “el capítulo sobre las «cosas designadas por los nombres»” (102). Elementos que serán centrales en la teoría freudiana de la representación, quien: “toma los elementos de un nominalismo que, por la vía de la nominación, suministra el linaje de las *Wortsvorstellungen*, y de un realismo que suministra, por la vía del objeto de la experiencia, el linaje de las *Objektvorstellungen*”. Para Assoun, Freud sería una especie de

heredero del “nominalismo-realismo” de Mill. Estos aspectos, tanto “nominalistas” como “realistas”, estarían contemplados en la noción “doble” de representación freudiana (102). La *representación cosa* corresponde al realismo mientras que la *representación palabra* al nominalismo. Ambas aportaciones de John Stuart Mill al pensamiento freudiano, para Assoun.

Recordemos con Casas y Galindo que en el póstumo *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895), la representación se fundamenta a partir de la huella mnémica del objeto (mítico) que brindó la satisfacción de una necesidad; este sería el costado del “realismo” freudiano que Assoun deriva de Mill. El “nominalismo” se puede distinguir ya desde las afasias. Es la representación palabra que a partir del sonido se asocia con la huella del objeto. De esta forma, Assoun nos muestra el linaje de la doble representación en Freud. La considera como herencia de Mill. Al mismo tiempo que discute su vinculación o no con las propuestas Saussureanas. Podemos decir que Assoun se toma demasiadas molestias (que se agradecen pues no estaban presentes en los anteriores autores) para discutir con el Lacan de Gerber y Morales que asimila *Vorstellung* a significante y, al hacerlo, esclarece indirectamente lo que podemos llamar una especie de genealogía de la representación freudiana que al menos se retrotrae hasta la filosofía de Mill.

De esta forma, para Assoun (1993), Freud, de forma casi espontánea, se instaló en una tradición que implica pensar en términos de representación. El pensamiento freudiano propio de la metapsicología sería una continuación de aquella “bisagra de los siglos XVIII y XIX” en donde se acentúa el modelo “representacional” cuyo fundamento estaría en “Kant”, pasando por “Reinhold” hasta desembocar finalmente en la fundación de la “Psicofisiología” (104) de Wilhelm Wundt, considerado oficialmente por la academia el padre de la psicología moderna. Para Assoun, Wundt es la inspiración freudiana en cuanto a los planos del edificio metapsicológico de 1915: “al echar las bases de su Metapsicología, Freud parece parafrasear los Grundzüge de Wundt” (Assoun, 1993: 104). Se ofrecen argumentos que nos llevarían hasta Wundt y en última instancia a la relación psicoanálisis-psicología. No es nuestro interés en este trabajo seguir esa pista, a pesar de lo llamativo que suena a primera vista.

Assoun desemboca así en la metapsicología freudiana para citar el conocido párrafo del capítulo VII de *Lo inconsciente* (también citado por Morales, 2001; Gerber, 2005; y Casas y Galindo, 2011, como hemos visto anteriormente), en donde Freud finalmente clarifica el contenido del inconsciente, aquí las palabras textuales: “La representación consciente abarca, pues, la representación de cosa más la representación de palabra aferente; la inconsciente es solamente

representación de cosa” (Freud, 1915, citado y traducido por Assoun, 1993: 106). El hecho de que los cuatro autores aquí comentados citen exactamente el mismo párrafo de Freud nos indica la centralidad que tiene para el tema que nos convoca.

De igual forma nos permite advertir hacia dónde se dirigen los autores en cuestión, la dirección que toma su lectura. Morales y Gerber, como hemos visto, destacan la falta de palabra propia del sistema de lo inconsciente implícito en la represión, llevando agua hacia el molino de Lacan con respecto a su conocida fórmula del inconsciente estructurado como un lenguaje. Assoun, en una lectura quizás más cercana a la tradición filosófica, habrá de destacar otros aspectos, que serán referidos a continuación. Para Gerber y Morales, la cita en cuestión les permite acceder o profundizar en el campo lacaniano, para ellos sería ese el punto de contacto entre Lacan y Freud. Casas y Galindo, por su parte, parecen coincidir (parcialmente) con Assoun más que con Morales y Gerber.

Assoun (1993) destaca que: “Freud no postula la ecuación brutal Inconsciente = Cosa, que nos enviaría a las metafísicas de lo inconsciente y que él recusa de manera definitiva con la ruptura epistemológica que la metapsicología hace posible” (106). El inconsciente freudiano no implica una “metafísica” a pesar de ser definido como parte de una “metapsicología”. Estamos completamente de acuerdo en afirmar que Freud no hace una “metafísica filosófica” del inconsciente a pesar de que su posición es claramente “meta-psicológica”. Quizás podamos leer en esta última palabra, un “más allá” de la psicología, superación de la psicología, es decir, en última instancia: “antipsicología”. Lo que Assoun llama “ruptura epistemológica” daría cuenta del “síntoma” que el psicoanálisis representa con respecto no sólo al campo científico sino también al filosófico.

Recordemos brevemente que la noción de ruptura epistemológica, introducida por Bachelard –como es bien conocido– y desarrollada por Bourdieu, Althusser y sus seguidores, da cuenta del modo cómo una fisura, ruptura o discontinuidad con relación al saber habitual instituido o formalizado (que incluso llega a formar parte del sentido común) permite acceder a un avance o profundización en el conocimiento científico, de tal forma que la ruptura, más que la acumulación de saber, son determinantes para el avance de una disciplina o modo de conocimiento de la realidad. De esta forma, la discontinuidad o la oposición a lo rígidamente establecido como único discurso válido, permitiría una superación del mismo y una apertura a la verdad más allá del saber, para decirlo en términos lacanianos (1953-1954).

Ahora bien, si el inconsciente freudiano no es una metafísica, pero sí implica una “metapsicología”, ¿en dónde radica la especificidad de la representación freudiana?, ¿qué decimos cuando decimos “representación” con Freud? Assoun responde: “designa un punto irreductible, previo a la verbalización, sede de lo inconsciente: como memoria o stock de huellas mnémicas” (106). El inconsciente Freudiano escrutado en sus principios fundamentales por Assoun, daría cuenta de una teoría de la memoria, de ese “stock de huellas mnémicas”. No estamos frente a una articulación significativa como la promovida por Lacan para dar cuenta del inconsciente. Las huellas mnémicas aquí llamadas “representación cosa” se asocian, se vinculan con “la representación de palabra” que viene del preconscious. Destacamos aquí aquello que Casas y Galindo nos advirtieron en su lectura: representación freudiana y significativo lacaniano no son equivalentes, no se los puede hacer pasar por idénticos dejando de lado sus irreductibles diferencias. Con esto también podemos hacer una crítica a la posición de Morales y de Gerber: no se pueden forzar homologías Freud-Lacan pues hay discontinuidades epistémicas.

El contexto en el que aparece la anterior cita de Freud se prolonga en una discusión acerca del lenguaje de los esquizofrénicos. Assoun se detiene en este aspecto para esclarecer el delirio: “Tras la catástrofe de pérdida total primitiva se dibuja un intento de retorno al «objeto perdido»: en este camino de retorno, el sujeto tropieza con la «parte-palabra (Wortanteil) de aquél»” (108). Estamos frente a una especie de reversión del proceso anteriormente descrito como asociación entre palabra y cosa:

Es como si el resto verbal del objeto «rechazado» se ofreciera a la tentativa de reparación. Por eso, en el trabajo del delirio el sujeto debe «contentarse con palabras en lugar de las cosas». En otros términos, los esquizofrénicos tratan «las cosas concretas como si fueran abstractas» (Ibídem).

Assoun se preocupa por el “pensar filosófico”, toda vez que pudiera correr igual destino que el esquizofrénico: desentenderse de las cosas por ocuparse de las palabras. La tradición idealista de la filosofía quizás pueda ser explicada desde Freud como un desasimiento de la representación cosa con respecto a la sobre-investidura que adquiere la representación palabra<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Apuntemos que en el capítulo siguiente de esta indagación habremos de reflexionar sobre la materialidad simbólica, tanto de las cosas como de las ideas, lo que implica un acercamiento crítico a la noción de idealismo en su

Los filósofos, parece insinuar Assoun, se ocupan de aquello que no existe sino como representación: las palabras, al mismo tiempo que descuidan, las cosas del mundo: “En última instancia, cesaría de representarla y se pondría a hacer sus veces. ¡Peligro que justifica especialmente la desconfianza personal de Freud hacia la ratio filosófica!”. En otras palabras: “«pensar» contendría para el «pensador» una amenaza de sustancialización de sus palabras.” (Assoun, 1993: 108). Al anterior proceso Assoun lo denomina: “«cosificación» esquizofrénica”, cuya explicación es la siguiente: “las palabras mismas, en las que se expresaba el pensamiento preconscious, se vuelven objeto de elaboración por el proceso primario”. Vemos así confluir al “soñante”, al “esquizofrénico” y al “filósofo”, ya que todos ellos se contentarían con “la palabra” en lugar de “la cosa” (109-110).

Siguiendo la discusión de Assoun, llegamos al momento cumbre de su argumentación, donde se comparan los sistemas de representación tanto en Freud como en Saussure. Un primer cruce destacado por Assoun nos muestra que en ambos autores: “se trata de una concepción de la representación, y tanto para uno como para otro el privilegio lo tiene la determinación acústica” (112). El elemento acústico permite en ambos sistemas la articulación de sus mutuos componentes; en Saussure las dos mitades del signo lingüístico se articulan a partir de la “imagen acústica”, en Freud las dos representaciones se vinculan entre sí a partir de los “restos mnémicos” de palabras escuchadas. Estamos pues frente a una primera convergencia que acercaría al padre del psicoanálisis con el fundador de la lingüística moderna a partir del modo como ambos plantean el enlace entre los respectivos elementos de su sistema representacional, confluencia argumentativa a pesar de que la representación alucinada del deseo en Freud es visual.

Pasemos a observar en el mismo argumento una primera diferencia: “Saussure engloba los dos tipos de representación bajo el término de «signo lingüístico»” (112), En Freud no hay el planteamiento de un “signo lingüístico” que podría unir a ambas representaciones; se conserva así una especie de “autonomía de «registros»”, la representación cosa para lo inconsciente, la representación palabra para el preconscious, de esta forma, sobre las “Wortvorstellung” se “reserva de facto la cualidad «lingüística» o semiótica a una de ambas clases de representaciones” (Ibidem). Para Assoun esto implica una:

---

clásico debate con el materialismo, esperando encontrar así elementos suficientes para profundizar en la problemática aquí delineada.

Diferencia a la vez puntual y decisiva: desde este momento Freud no puede concebir el problema del signo más que como la mitad del problema global de la «representación». Se agrega además que: “Para Saussure, en cambio, la «cosa» –que tiene en Freud su registro representativo propio– es, como correlato de «concepto», la mitad del «signo lingüístico» (1993: 112-113).

De lo anterior surge en Saussure una terminología inédita que nos permite clarificar la distinción trazada anteriormente por Assoun: el “concepto” pasa a ser “rebautizado” como “significado”, mientras que “la imagen acústica” se llamará en más “significante” (113), con lo cual se firma el acta de constitución de la lingüística moderna, mientras que por el lado de Freud: “no siente en absoluto la necesidad de reabsorber la cosa en «significado» ni la palabra en significante” (113). Ya que la representación cosa freudiana no tiene significado ni lo implica, es nada más que aquel “stock” de “huellas mnémicas” indelebles al interior de lo inconsciente. Con esto Assoun nos muestra que hay, entre Freud y Saussure, diferencias capitales en su conceptualización del lenguaje que rebasan con mucho una mera distinción terminológica o forma de nomenclatura. Parece que Assoun nos quiere decir entre líneas que es un grave error conceptual o “epistémico”, para usar su terminología, asimilar representación freudiana y significante lingüístico. Podemos ver ahí mismo una velada crítica a Lacan que aquí recae sobre los lacanianos Morales y Gerber.

Assoun (1993) destaca como segundo punto de encuentro psicoanálisis-lingüística la propuesta saussurreana de “la arbitrariedad del signo”, que permite fundar la noción de “signo lingüístico” (113). No hay sino arbitrariedad entre el lazo que une o vincula al significante con el significado. De esta forma y de modo paradójico, la arbitrariedad del signo, es decir, la inexistencia de una ley determinante que una a las palabras con las cosas, funciona para Assoun como una: “verdadera fuerza de atracción”, que “retiene en la misma unidad convencional a «significante» y «significado»”. El vínculo entre el modo cómo nombramos a las cosas de la realidad es tan sólo arbitrario, indeterminado, sin razón de ser, a pesar de que en este proceso está implícito el proceso representacional anteriormente descrito.

Por el costado freudiano, en consonancia con Saussure: “ningún lazo de semejanza liga a ambos registros representacionales” (113); en este sentido, pareciera que estamos delante de una coincidencia con aquella “arbitrariedad del signo” saussuriana; sin embargo, Assoun distingue aquí

más bien una divergencia, pues encuentra que en Freud: “esto no hace otra cosa que destacar aún más la necesidad de plantear un orden representativo «cosal» opuesto al orden representativo «verbal»” (113). Para Assoun, en Freud hay *oposición* entre la representación cosa y la representación palabra, de lo que se sigue que si bien, “el lazo” que los une es arbitrario, no podría haber entre ellos aquella “fuerza de atracción” en tanto que arbitrariedad que funda al signo lingüístico (Assoun, 1993: 113). Lo anterior se acentúa aún más por el proceso de la represión, que recordemos, implica la desvinculación entre la representación palabra con la representación cosa. Por eso Freud se situaría como “presaussureano”. En otras palabras, Freud es presaussuriano por no acentuar la unidad lingüística en que desembocaría la vinculación entre sus dos representaciones y por lo mismo, agregamos nosotros, Freud es psicoanalista, porque busca más bien lo opuesto de Saussure: dar cuenta de los elementos que constituyen la representación. Desarticularla. Descomponerla. Psico-analizarla, puesto que la vinculación entre la WV y la SV para Freud es propia del trabajo del preconscious.

A partir de lo anterior encontramos otra distinción entre Freud y Saussure: “En Freud, el funcionamiento psíquico se opera según el orden de las representaciones –horizontalmente–, mientras que en Saussure se opera lateralmente de signo a signo, es decir, por «bloques» palabras/conceptos” (Assoun, 1993: 113). Según Assoun la “horizontalidad” freudiana que no llega a constituir “signo” opera siguiendo una dirección definida, esto es, de representación a representación. Mientras que en Saussure la asociación, si bien arbitraria, sería efectuada al modo de una “lateralidad” o por “bloques” de “palabras/conceptos” (Ibídem). Estamos delante de otra diferencia que Assoun remarca con precisión a pesar de que quizás la expresión “horizontalidad” no permita captar del todo la posición freudiana puesto que la orientación de Freud de lo perceptual a lo motor implicada en su primer modelo aún de corte neuronal, supone que ambos polos serán discordantes en función de la memoria. La propuesta de Saussure es de un registro diferente pues alude a bloques de sentido.

Assoun destaca como parte de su análisis “las relaciones lenguaje/pensamiento” en ambos sistemas, se destaca que para Saussure el pensamiento se comprende como “pensamiento-sonido”, explicado a partir de: “la manera en que la superficie del agua se descompondrá en olas por efecto de la presión atmosférica” (114). De esta forma, el pensamiento sería indisoluble del lenguaje, siendo este último el que permitiría la existencia del primero. En otras palabras, el lenguaje (superficie de agua) permitiría el surgimiento del pensamiento (olas) por intermedio de la palabra

(efecto de la presión atmosférica). Destacamos aquí la proximidad que se observa con una noción materialista del lenguaje que no separa al pensamiento y a su contenido, las ideas, de aquella materialidad primera del sonido. Esperamos profundizar este aspecto en el capítulo posterior de la presente tesis, indiquemos simplemente que esa posición es claramente sostenida por Lacan y Marx en lo que Pavón Cuéllar (2014) reconstruye como marxismo lacaniano.

Por el lado de Freud, Assoun (1993) nos dice que: “nos hallamos con un pensamiento que se ejerce por una parte en las cosas y por otra en las palabras, y que se define por este ir y venir” (114). Para sortear el riesgo anteriormente destacado en Freud concerniente a la posición esquizofrénica que implica tratar a las palabras como cosas (compartido por el filósofo y el loco) se vería implicado en ello un necesario “ir y venir” (Ibídem) que daría cuenta del orden del pensamiento, “fundamentalmente representativo”, en tanto que “se especifica por los «atributos» de la «cosa» y la «palabra»” (114). De esta forma, desde Freud, el pensamiento consciente necesita del vínculo entre las palabras y las cosas. Punto de compatibilidad con Saussure que nos autoriza a sostener un materialismo del lenguaje (y de las ideas) en ambos autores. Sin embargo, debemos puntualizar que para Freud también existen “pensamientos inconscientes” que se explican por el proceso represivo. Las representaciones de cosa que no se enlazan con las de palabra y, por lo tanto, son mantenidas en lo inconsciente, además continúan anudándose y relacionándose entre sí al ser sometidas al proceso primario. El síntoma neurótico visto como retorno de lo reprimido nos muestra la presencia inquietante de aquello inconsciente no puesto en palabras. Punto de divergencia irreductible entre Freud y Saussure puesto que este último no tiene en su episteme una concepción de lo inconsciente como límite de la palabra.

Como último punto expuesto en su “trazado comparativo”, Assoun (1993) se pregunta por el papel de la estructura en ambos sistemas teóricos, valiéndose para ello de la distinción saussureana lengua/habla: “donde Saussure necesita distinguir la lengua del habla, Freud concibe el lenguaje, el de las palabras como operante en el habla y en la lengua” (115). Saussure sostendría así: “un punto de vista «estructural» apoyado en la primacía de la lengua” (Ibídem). Ahora bien, este aspecto no es destacado en el sistema freudiano quien, si bien muestra “preocupaciones estructurales”, es debido al punto de “vista tópico” propio de las “inscripciones en el aparato psíquico”, “estando la «cosa» más cerca de la «huella mnémica» que la «palabra»” (115), sin ser suficiente indicio, para Assoun, de una posición estructural como la sostendría Saussure en la distinción de “la lengua” con respecto al “habla”. Vemos una vez más puntos de cruce y

articulación entre Freud y Saussure que si bien dan pie para encontrar puntos de confluencia, es innegable al mismo tiempo su irreductible “divergencia” que, para Assoun, justificaría “su absoluta ignorancia recíproca tanto como el derecho de interrogar a posteriori su «diálogo» secreto sobre el tema” (115).

Podemos decir, con Assoun, que de la anterior discusión nos quedamos con la “doble impresión” de aquella “proximidad constante” y al mismo tiempo “divergencia de «intereses» y apuestas” (Ibidem) entre Freud, como padre del psicoanálisis, con otro padre: Saussure, de la lingüística moderna. Este encuentro entre padres promovido por el trazado comparativo de Assoun nos permite advertir una compatibilidad desarmónica entre ambos sistemas teóricos. Es posible vincular y articular sus propuestas sin por ello renunciar a sostener cierta irreductibilidad conceptual que los haría diferenciarse. De esta forma, por momentos encontramos entre Saussure y Freud compatibilidad conceptual y argumentativa, pero, al mismo tiempo, una clara diferencia de apuestas e intereses que hace imposible la asimilación de ambos sistemas.

Assoun concluye que: “es imposible incorporar artificialmente el psicoanálisis, sin causar estragos, en un debate lingüístico cuyas preocupaciones y términos no comparte”. Pero también reconoce que: “la introducción de lo inconsciente –como objeto meta-psico-lógico– tiene efectos capitales sobre el problema tópico del pensamiento y del lenguaje” (119). Assoun cierra su discusión silenciosa con Lacan en los siguientes términos: “lo inconsciente sería el missing link, «eslabón» crónicamente «faltante» que condena a las palabras y las cosas a buscarse sin fin, creándose así el más problemático y firme de los lazos” (Ibidem). Observamos aquí una noción del inconsciente como lo que falta en el discurso e impide una compatibilidad entre las palabras y las cosas que da por resultado un “lazo problemático” entre ambas entidades, vínculo que quizás sea el mismo lazo conflictivo que nos une a los sujetos en la comunidad de seres hablantes expulsados del paraíso de la armonía perdida. Como no hay acuerdo previo que implique unidad entre las palabras y las cosas, el lenguaje humano, así como sus efectos a nivel inconsciente permanecen abiertos a un sin fin de posibilidades que nos permitan crear una realidad distinta de lo que ahora conocemos. La falta es también posibilidad.

Hasta aquí hemos intentado mostrar, a modo de puesta al día del estado del arte, cuatro lecturas en torno de la representación freudiana. Hemos intentado también provocar un diálogo o una discusión entre los autores que ha abierto nuestro panorama y nos permite comprender qué se ha dicho y cómo y porqué se lo ha dicho, en torno de nuestro tema. Pensamos que se ha preparado

el terreno para analizar el marco teórico que proponemos como fundamentación para nuestro trabajo. Dejamos a nuestros autores para pasar a interrogarnos, en el siguiente capítulo, por el materialismo simbólico lacaniano intentando articular las propuestas que de allí se desprenden con lo anteriormente expuesto.

## **II. El materialismo simbólico de Lacan.**

### **Hacia una fundamentación teórica**

#### 2.1 El materialismo simbólico de Lacan

Dejamos provisionalmente de lado la discusión que nos ocupó en el capítulo anterior acerca de las diversas lecturas que se han hecho de la representación freudiana, para ocuparnos ahora de proveernos de una fundamentación teórica que nos permita construir de modo paulatino nuestro objeto de estudio en consonancia con nuestro proyecto de trabajo, que consiste en emplear el mismo psicoanálisis como método de investigación, aspectos que serán desarrollados puntualmente en el capítulo siguiente.

Recordemos ahora que la presente investigación busca formular una relectura materialista de la noción freudiana de representación. Intentamos un acercamiento materialista a esta noción y para eso recurrimos a Lacan. Puntalicemos: recurrimos aquí al Lacan propio del marxismo lacaniano. Nos acercamos así a una forma muy particular de concebir, profesar y fundamentar el materialismo que, esperamos, nos permitirá fundamentar teóricamente nuestra posición delante de la representación freudiana sin renunciar por ello al menos a mirar algunas de las propuestas relativas a la representación en la tradición filosófica de la modernidad.

En el presente capítulo buscamos, pues, dos cosas: 1. Conocer la propuesta de Lacan con respecto a la materialidad simbólica sostenida desde la acción del significante, así como su esencia problemática, es decir, buscamos precisar su distinción y singularidad con respecto a otras formas de materialismo que, al modo de un marco teórico, nos permita incursionar desde sus coordenadas en el pensamiento freudiano de la representación. Del mismo modo, 2. Hemos optado por hacer un breve rastreo del concepto moderno de representación con la finalidad de tener un panorama filosófico amplio con respecto al horizonte freudiano que, al mismo tiempo, nos permita tensar su discurso y encontrar sus callejones sin salida o aspectos irresolubles. Esto último correspondería a nuestro segundo objetivo en el presente capítulo, así como a la segunda parte del mismo.

Iniciamos centrados en el materialismo simbólico o materialismo de Lacan. Perspectiva teórico-práctica propuesta por David Pavón-Cuéllar (2012, 2013, 2014) en su esfuerzo de articulación del marxismo lacaniano, visto aquí como ese espacio simbólico construido retrospectivamente que implica cruces y articulaciones necesariamente conflictivas entre Lacan y Marx; entre marxismo y psicoanálisis, pero también y al mismo tiempo, como una opción única de profundización y complementariedad conflictiva de ambas posiciones, donde los aparentes

embrollos inherentes a su articulación se convierten en oportunidades invaluableles de producción inédita de una praxis crítica. En resumen, diremos que tomamos en préstamo la opción materialista simbólica proveniente del marxismo lacaniano para incorporarla en esta indagación, lo que esperamos nos permita acceder a nuestra lectura de Freud.

Diremos de entrada que el materialismo simbólico otorga un valor incuestionable a la categoría del significante en Lacan, considerándolo como aquel elemento carente de significación *a priori* que subyace a la estructura simbólica de la cultura desde donde ejerce influencia en la cotidianidad de nuestras vidas. El sentido, el significado o lo imaginario en el discurso se producen como efecto secundario de la articulación significante. Desde esta perspectiva, el poder del significante es tal porque está encargado de organizar y dar consistencia a la estructura simbólica, pero también, porque está encargado de representar al sujeto para permitirle acceder a la misma.

Para el Lacan del marxismo lacaniano, el significante es el soporte de la estructura simbólica de la cultura, al mismo tiempo que representa al sujeto ante otros significantes y al representar al sujeto lo impele a ejecutar el trabajo del inconsciente. También debemos interrogarnos por la categoría de lo real de lo simbólico que se ve implicado en el significante; un real producido desde el cuerpo del sujeto que enuncia un discurso o realiza un trabajo simbólico a través del cual se ve sujetado a la estructura. Los cruces mutuos o articulaciones respectivas de los registros real-simbólico-imaginario permiten situar a la representación y sus efectos en el mundo material significante. Este podría ser un resumen de lo expuesto en las siguientes líneas como fundamentación del materialismo simbólico que se verá acompañado de una incursión por diversos pensadores filosóficos de la modernidad como complemento necesario a nuestra postura.

Antes de incursionar en el materialismo simbólico propiamente dicho, partimos de unas breves líneas que, a modo de antecedente, y como introducción a nuestra cuestión, nos permitan ubicar la discusión clásica entre materialismo-idealismo en el discurso filosófico, cuestión que, según algunos pensadores como se verá más adelante, dividiría al campo filosófico en dos mitades antagónicas e irreconciliables. Del mismo modo, apuntamos que el desarrollo argumentativo de esta investigación nos exige detenernos en los postulados básicos del idealismo, teniendo una de sus fuentes clásicas en *Los Diálogos* de Platón. Este es nuestro punto de partida en el presente capítulo. Adelantamos que la siguiente presentación general de los principios básicos de aquella pugna entre idealismo y materialismo será criticada, tensionada y superada por la posición lacaniana en muchos de sus aspectos.

### 2.1.1 La discusión filosófica idealismo-materialismo.

Para Fedor Timofeievich Arjipstev (1966), filósofo ruso perteneciente a la tradición marxista-leninista: “La filosofía ha forjado la categoría de materia para designar la realidad objetiva y estas dos propiedades suyas: independencia respecto de la conciencia humana y de toda la humanidad y capacidad de reflejarse en las sensaciones e ideas del hombre” (11). La materia existe por fuera de la mente humana, no es creada por la razón, ni por el pensamiento, ni por el ser humano, sino que tiene una “existencia fuera y al margen de la conciencia humana” (11) que sin embargo no le impide “reflejarse” en la mente como en una superficie se proyectan diversas imágenes. Arjipstev propone que de acuerdo a la “aceptación” o al “rechazo” de este par de propiedades de la materia, es posible “determinar la posición filosófica que sustenta un pensador dado” (11).

De acuerdo a lo anterior, y como un primer acercamiento superficial que será desarrollado un poco más adelante, podemos decir que la posición idealista consiste en negar “la primacía de la materia al no aceptar su existencia objetiva” (11). Siguiendo con el filósofo Ruso, es justamente esta negación de la primacía de la materia sobre la idea, es decir, la negación de la existencia autónoma del mundo material con respecto al pensamiento humano, o bien su posición contraria, que consiste en concederle primacía al pensamiento sobre la materia, aquello que dividiría a “todos los filósofos” en “dos partidos en pugna irreconciliables” al interior del “dominio de la filosofía” (11); nos referimos desde luego al histórico debate materialismo contra idealismo.

Un ejemplo de lo anterior se puede ubicar en el mismo Arjipstev, quien le adjudica a Lenin la propuesta de que “el concepto de materia fue forjado hace mucho tiempo, al tiempo que lo vincula con la lucha de tendencias o líneas de Platón y Demócrito en la filosofía” (14). En este sentido, con Lenin (1975) encontramos que:

“El sofisma de la filosofía idealista consiste en considerar la sensación, no como vínculo de la conciencia con el mundo exterior, sino como un tabique, un muro que separa la conciencia del mundo exterior; no como la imagen de un fenómeno exterior correspondiente a la sensación, sino como "lo único existente"” (49).

Ahora bien, por la importancia que reviste para el pensamiento filosófico la doctrina

idealista, le dedicamos las siguientes líneas a reflexionar sobre sus postulados centrales. Como ya hemos anunciado, tomamos a Platón como nuestro guía y punto de partida.

### 2.1.2 El idealismo clásico y la teoría de las formas

Platón articula las bases de lo que hasta hoy se conoce como idealismo. En ese sentido, nos permitimos exponer algunos de sus rasgos esenciales en los diferentes momentos de su pensamiento comenzando por los diálogos iniciales. Esto servirá como un referente para la comprensión del materialismo de Lacan, pues, como ya Sócrates lo dijo en la *Apología*, una de las pautas metodológicas más relevantes dentro del pensamiento filosófico consiste en la comprensión de los contrarios. (Platón, 2008: 152-168)

Los *Diálogos iniciales*, también conocidos como *socráticos*, no están exentos de polémica respecto a su sentido dentro del pensamiento platónico, pues han sido considerados por la tradición filosófica tanto como una etapa preliminar de sus postulados en la que faltarían algunos de los rasgos más característicos de la teoría de las formas, como una especie de introducción en la que Platón hubiese querido preparar al lector para la exposición culminante de su teoría en los diálogos *Fedón*, *Banquete*, *Fedro* y *República*. Intentemos un acercamiento a los anteriores textos.

En los *Diálogos iniciales* o *socráticos* aparecen explícitamente los caracteres que nos interesa aquí destacar con respecto al idealismo, comenzando por el término idea o forma (*eîdos*, derivado de *eideîn* que se traduce por “ver”). En un primer sentido, podemos decir que *eîdos* es empleado por Platón para referirse al aspecto visible o exterior de algo (2008: 329). No obstante, podemos hablar de un segundo sentido tanto de *eîdos* como de *eideîn*: un tipo de naturaleza, una especie de forma interior de algo (329). Quizás aún es posible ubicar un tercer sentido que podría considerarse como clasificatorio en tanto posee el significado de *clase* o *especie*. De esta forma, *eîdos* refiere a lo que es exterior o visible, pero también a la forma de algo, así como también a la especie o clase a la que pertenece.

Como se puede apreciar en el esquema argumentativo presente en estos diálogos, Sócrates inicia sus planteamientos con la pregunta *¿qué es X?*, donde X bien puede referirse a una virtud o a un valor moral que se propone como objeto de reflexión filosófica. Se trata de una búsqueda de las definiciones. Este aspecto nos permite advertir el punto de partida con el que Platón comienza la articulación de su teoría de las formas. Podemos decir, de modo específico, que encontramos en

el *Eutifrón*, ciertas implicaciones y características elementales del método socrático que permea la argumentación platónica: en primer lugar, el rechazo de las definiciones ostensivas o enumerativas de casos en los que se puede ubicar el objeto de indagación, ya que ellas no son de utilidad para determinar la esencia universal propia de todos los casos singulares (2008: 225). Acaso esto puede ilustrarse retomando un fragmento de dicho diálogo:

“Acuérdate de que yo no te exhortaba a mostrarme uno o dos casos entre muchas cosas que son piadosas, sino aquella forma (*eîdos*) en sí misma, por la que todas las cosas piadosas son piadosas; tú afirmaste, en efecto, que, en virtud de un solo carácter (*mía idéa*), las cosas impías son impías y las piadosas son piadosas [...] muéstrame, pues, cuál es este carácter, para que, fijándome en él y sirviéndome de él como modelo (*parádeigma*), pueda yo decir que es o no piadoso cualquier acto que realices tú o cualquier otra persona” (225-226).

Podemos destacar de lo anterior el esencialismo socrático que permea la búsqueda de las definiciones, antecedente de la noción moderna de paradigma. Este esencialismo será incorporado por Platón como uno de los pilares de su teoría de las formas: a pesar de que los objetos de reflexión se constituyen a partir de una multiplicidad de aspectos diferentes entre sí, tienen algo en común que les hace ser lo que son y no otra cosa. Lo anterior es palpable con el empleo de una sola palabra: *idea*, que refiere a un mismo carácter, o *eîdos*, a una misma forma. El idealismo daría cuenta de eso universal presente en las particularidades a pesar de que aún no se le atribuye una existencia trascendente, siendo quizás este último el rasgo más conocido de la teoría platónica de las formas y, por tanto, fundamento del idealismo en general.

Antes de pasar a los diálogos de transición y posteriormente a los de madurez, cabe puntualizar un par de cosas más respecto a los diálogos iniciales: En términos lógico-semánticos la relación entre la idea y los objetos en los que aparece, es considerada, en tanto que objeto de definición, similar a la que se da entre un universal y aquel particular al que está referida. Ahora bien, ya en términos ontológicos, la forma no es otra cosa que una misma esencia que se da en todo aquello que tiene idéntica denominación, además, la forma posee un carácter causal, pues constituye aquello por lo cual las cosas son lo que son (223).

Otro ejemplo de esta caracterización ontológica situada en los términos recién señalados lo podemos ubicar en *Hipias Mayor*, donde el objeto de indagación es lo bello en sí mismo (*autó tò kalón*), tanto en su unidad como en su identidad. Una búsqueda frente a la pluralidad de las cosas

bellas que vienen a ser tales por la presencia en estas de la misma forma, del mismo *eídos*, que no es más que el objeto de definición (2008: 414-417).

Ahora bien, dando un paso más encontramos en los diálogos de transición *Menón* y *Crátilo* dos elementos fundamentales para la explicación posterior de las implicaciones metafísicas y gnoseológicas de la teoría de las formas del idealismo platónico, a saber: la reminiscencia y la inmutabilidad del objeto de conocimiento. Centremos brevemente nuestra mirada en ellas.

En el diálogo llamado *Menón*, es abordado el tema de la anamnesis cuando Sócrates señala que “no le es posible a un hombre investigar lo que sabe ni lo que no sabe” (2008: 300). Habría un saber anterior a la pregunta de investigación que sin embargo puede ser develado por ella. Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿De dónde viene este saber? profundizando en ello, Platón se sirve de una doctrina pitagórica según la cual “el alma es inmortal, ha nacido muchas veces y ha contemplado todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, y no hay nada que no haya aprendido” (303). De lo anterior obtenemos que la inmortalidad del alma está en el fundamento de la teoría platónica de la reminiscencia.

Del mismo modo, podemos advertir aquí el dualismo clásico entre cuerpo y alma como otro elemento central del idealismo. Adelantemos que este dualismo platónico será criticado en la postura que podemos llamar, siguiendo a Lacan, materialismo ingenuo o materialismo creyente, pues los materialistas creen en su dios que es la materia cuya existencia es autónoma y desvinculada de cualquier pensamiento o acción humana. En este sentido, la propuesta de Lacan más bien se sostiene en la inmanencia de la materia articulada en una estructura significativa con múltiples implicaciones y determinaciones recíprocas en un devenir constante y agitado sobre el suelo caprichoso de la historia conformada por una serie de acontecimientos aleatorios e indeterminados. Esperamos profundizar suficientemente sobre ello un poco más adelante en este capítulo.

De vuelta con Platón, quizás de modo inquietante con respecto a la propuesta lacaniana, tenemos que la reminiscencia igualmente nos permite advertir una interrelación de los objetos de conocimiento, puesto que “quien haya recordado uno pueda llegar al descubrimiento de todos los demás” (304). Sin embargo, para Platón, a diferencia de Lacan, es claro que lo que se recuerda mediante la anamnesis no es algo sólo de esta vida, sino que proviene de un tiempo “en el que no era hombre” (313). Se trata de la famosa afirmación platónico-idealista de la existencia de un sujeto cognoscente cuya alma se encuentra desligada del cuerpo y, por ende, puede acceder

directamente al conocimiento de objetos inteligibles (*eîdos*), mismos que, por su naturaleza incorpórea, solo pueden ser aprehendidos por medio de la inteligencia. Creemos que aquí se encuentra uno de los aspectos principales del idealismo que podemos llamar “clásico” presente en Platón.

Además de esta caracterización de la anamnesis extraída del *Menón*, encontramos en este diálogo de transición otro elemento crucial para la teoría de las formas: la diferencia entre opinión y conocimiento. Uno de los principales rasgos de esta distinción consiste en que la opinión puede ser verdadera o falsa, mientras que el conocimiento únicamente puede ser verdadero (331). Aun así, Platón va más allá de ello al plantear la diferencia entre una opinión verdadera y el conocimiento. La diferencia consiste en que la opinión verdadera “no quiere permanecer mucho tiempo” (333) y abandona el alma. Es pasajera, efímera pues tiende a convertirse en saber validado.

De esta forma, cuando en la opinión verdadera se presenta “un razonamiento causal (*aitías logismós*, 333), la opinión verdadera se convierte en algo estable y se transforma en conocimiento (*epistéme*). Aún podemos advertir que este razonamiento causal no es otra cosa que la reminiscencia (333), lo que equivale a decir que la opinión verdadera se convierte en conocimiento cuando entran en juego aquellos objetos trascendentes a los que uno tiene acceso en el tiempo en el que *aún no se era hombre* (333).

Lacan por su parte, desde muy temprano en su desarrollo, concretamente a la altura del seminario dos dedicado a reflexionar *sobre El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, (Lacan, 1954-1955) habrá de retomar esta distinción platónica presente en el *Menon*, nada menos que para recordarnos el nivel de operatividad de la práctica analítica: no se trata de una episteme que pueda suceder siempre de la misma manera con etapas o momentos conocidos de antemano o dispuestos a formar una episteme validada; sino por el contrario, Lacan (1954-1955) propone que todo lo que se opera en la constitución analítica es anterior a la consolidación del saber, opinión verdadera antes que episteme consolidada; de ahí que mientras más sabemos mayores son los riesgos pues se trata de estar lo más cerca posible del momento de surgimiento del saber, es decir, de sostenerse en aquel efímero momento de opinión verdadera destacado por Platón.

Las consecuencias que de aquí se desprenden son inmensas para el psicoanálisis: no puede haber una episteme general cuyas coordenadas se puedan aplicar siempre de la misma manera. El psicoanálisis, a diferencia del conocimiento platónico, navega siempre en las inciertas aguas de lo

efímero, lo temporal, lo pasajero. Todo aquel material inconsciente que suege de la asociación libre, usando la terminología freudiana, aparece tan sólo un momento para después estabilizarse en algo ya conocido y por lo tanto, dispuesto a su interrogación. La conocida frase de Lacan, no deja lugar a dudas: “todo lo que se opera en la operación analítica es anterior a la consolidación del saber” (36).

De regreso con Platón, tenemos que el proceso de conocimiento partiendo siempre de la anamnesis es visto como un despertar de aquellas opiniones verdaderas mediante ciertas preguntas para convertirlas en conocimientos, puesto que “la verdad ha estado siempre en el alma” (312). Aquí se puede advertir una segunda diferencia entre la práctica analítica que no se sostiene en la reminiscencia o el recuerdo como vía de acceso al conocimiento verdadero, sino en el despliegue de la palabra por la vía de la asociación libre que más bien nos lleva a historizar la propia historia, esto es, a convertir las vivencias o los recuerdos en historia viva y palpitante, relato, narrativa, ficción; discurso que se conquista gracias al correr libre de la palabra plena; con Lacan: aquella que nos libera del sentido imaginario que ha tenido la propia historia y, por lo tanto, de nosotros mismos.

Es claro que a partir del idealismo de Platón se sigue otro camino, en el *Fedón*, por ejemplo, encontramos que: 1) el objeto de conocimiento son las formas dotadas de existencia trascendente; 2) El alma puede llegar al conocimiento de estas porque es inmortal; y 3) no tiene más que adentrarse en sí misma para cobrar conciencia y recordar unos objetos que no se podría haber adquirido en este mundo por medio de la sensación. El conocimiento es explicado por el recurso a la reminiscencia. De igual forma, tenemos ya en este periodo la consideración inicial del estatuto trascendental propio de las formas. Esto es así por el papel central que adquiere la *anamnesis* en este proceso gnoseológico, la cual eleva el alma a la consideración de entidades inteligibles y universales que no pueden ser contempladas por medio de los sentidos.

Freud, por su parte, nos convoca a desconfiar de nuestros recuerdos. A construir recuerdo sobre el recuerdo; historia sobre la historia, mito singular sobre la evidencia mejor fundamentada y desconfiar así del recuerdo que en Platón se busca construir. La temprana noción de recuerdo encubridor puede permitirnos comprender el despliegue de lo anterior. Un recuerdo bien puede servir para ocultar la verdad del deseo reprimido que no puede aparecer en la consciencia más que al precio de su desfiguración como falso recuerdo encubridor. Es por todo ello que en sentido estricto Freud afirma que no hay recuerdos *de* la infancia sino recuerdo *sobre* la infancia.

De regreso a Platón, tenemos en el diálogo *Crátilo* la consideración de la segunda veta que origina la teoría de las formas del idealismo, además de la ya expuesta búsqueda socrática de las definiciones. Se trata de la influencia de Heráclito en Platón respecto al flujo universal (455). Esta línea la podemos confirmar en la metafísica de Aristóteles quien señala que “Platón estuvo familiarizado con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas” (2008: 94-95).

En este sentido, Platón consideró necesario que el objeto socrático de las definiciones “no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en otro tipo de realidades [...] dado que aquellas están cambiando” (95). Esto, en términos modernos, se podría entender como una especie de planteamiento trascendental, es decir: dado que existe la ciencia y el conocimiento, es necesario que exista un sujeto y un objeto que no se vean afectados por el flujo universal (394). Quizás la cúspide del planteamiento aristotélico con respecto al idealismo platónico pueda ubicarse en el sujeto de Freud, que no por ser singular deja de lado la universalidad de la singularidad.

Ahora bien, en Platón encontramos una concepción gnoseológica de corte trascendental donde la idea es, finalmente, la piedra angular. Pues si toda ciencia realiza su función haciendo referencia a algo, única e idéntica, y no en relación con ninguna de las cosas particulares, debería haber para cada ciencia alguna cosa, además de las sensibles, que sea eterna y paradigma de las cosas que se generan en cada uno de los ámbitos científicos, a saber: la idea (*eídos*).

Con lo anterior, Platón elabora una contraposición a los supuestos heraclíteos en los que se encuentra basado el relativismo de los sofistas, pues en *Crátilo*, se defiende la consistencia de la realidad como alternativa a la sentencia protagórica del hombre como medida de todas las cosas (368). Por ello se dice que para el idealismo platónico las cosas tenidas por objeto de conocimiento tienen un ser en sí, es decir, una realidad consistente (369) que busca garantizar la objetividad del conocimiento:

“Las cosas tienen una realidad consistente en sí mismas, independientemente de nosotros y no se ven arrastradas arriba y debajo de acuerdo con nuestra imaginación, sino que por sí mismas están dotadas por naturaleza de una realidad propia” (369-370). Así mismo, junto a la consistencia tenemos a la permanencia que ha de dotar al objeto y al sujeto del conocimiento de la estabilidad necesaria para que sea posible la existencia del saber (455).

Por esta vía advertimos ciertos puntos de contacto entre el idealismo platónico con la doctrina materialista, ya que ambos se sostienen en la existencia de una realidad por fuera del ser humano.

De esta forma, ya con Lacan, vemos que la aparente distancia entre materialismo e idealismo podría superarse en un inquietante *materialismo idealista*. Esta argumentación será discutida, esperamos suficientemente, un poco más adelante como uno de los principios del materialismo simbólico.

Entrando de lleno ahora al *Fedón*, un diálogo de madurez donde acaso se encuentra el clímax de la teoría platónica de las formas y donde late el corazón argumentativo del idealismo en su modelo clásico, ubicamos la condensación de los elementos que hemos destacado de los diálogos socráticos y de transición, coronando la teoría de las formas con la fórmula explícita que hace Platón de la separación entre las ideas y las cosas sensibles. Es en el *Fedón* donde Platón afirma que la forma de lo igual en sí es algo distinto de las cosas iguales (2008: 59). La realidad de las formas no experimenta cambio alguno (68), por lo que constituyen una identidad inalterable; mientras que todas las cosas que pertenecen al mundo sensible están inmersas en el devenir. Las formas están dotadas de una perfección de la que carecen las cosas particulares (59-60), una perfección que confiere a la forma una trascendencia respecto a los particulares, proporcionándole al idealismo platónico un alcance metafísico.

En Lacan los términos se modifican como habremos de ver en lo siguiente pero acaso pueda establecerse cierto vínculo con la anterior, toda vez que el sujeto implica lo singular de lo universal en un constante movimiento dialéctico en donde los opuestos no están separados, sino que uno y otro son parte de la misma materialidad: aquella provista por la acción del significante. En Lacan no hay trascendencia sino inmanencia de lo simbólico en toda realidad que entra en contacto con el ser humano, ser hecho de palabras y de historia en constante agitación dialéctica, como mencionamos anteriormente.

De vuelta a Platón, en la misma línea del *Fedón*, tenemos ahora en el *Banquete*, a propósito de lo bello, una ilustración de esta trascendencia, es decir, de aquella, separación de las formas respecto de las cosas sensibles. En palabras de Platón tenemos que:

“Lo bello no se manifestará como un rostro, unas manos o cualquier otra cosa que participe del cuerpo, ni como un concepto o una ciencia de algo que es en otra cosa, como en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en cualquier otra realidad, sino de lo que es siempre en sí, por sí y consigo mismo específicamente uno (*monoeidés*)” (2008: 263-265).

La belleza es descrita como algo divino, puro, limpio, sin mezcla, como una realidad que no está “contaminada por las carnes humanas ni por los colores o todas las demás frivolidades mortales” (265). No obstante, el *Banquete* no va más allá en las cuestiones técnicas requeridas para establecer los términos en que resultaría posible la captación de dichas formas, es decir, no especifica los pormenores gnoseológicos. Para ubicarlos es necesario recurrir nuevamente al *Fedón* donde se funda la independencia del conocimiento inteligible respecto a la experiencia.

Lo anterior es así para Platón porque las formas, a diferencia de las cosas sensibles, no pueden “tocarse, verse o percibirse por los demás sentidos ..., ya que no pueden aprehenderse más que con un razonamiento de la inteligencia” (69). No obstante, Platón tiene la certeza de que todo lo que aprehendemos en esta vida pasa por los sentidos, por lo que concluye que el conocimiento de las ideas debió ser alcanzado en una vida anterior, en la que el alma no estaba ligada al cuerpo y tenía inteligencia para poder aprehender las formas sin la intervención de experiencia sensible alguna (64). Freud al igual que Platón, desconfía profundamente de la realidad en tanto que evidencia empírica de la que se puedan obtener datos confiables. Nueva confluencia entre ambos autores, a pesar de los caminos posteriores que recorren y que los llevan a campos quizás antagónicos e irreconciliables: el inconsciente como espacio sostenido por la palabra en Freud; el idealismo como reminiscencia de lo eterno e inmutable en Platón.

De esta forma, Platón deja sentados los cimientos de una concepción *a priori* del conocimiento; aunque no al modo kantiano de un *a priori* subjetivo, sino más bien de un *a priori* que acaso podamos llamar aquí objetivo. Esta epistemología platónica tiene, desde luego, una repercusión central en la tradición filosófica occidental posterior, de tal suerte que el innatismo cartesiano y el apriorismo kantiano podrían ser vistos como variaciones de un mismo tema, a saber: la independencia del conocimiento intangible y la concepción del saber entendida como una búsqueda desde el interior del sujeto cognoscente.

En síntesis, tenemos que en el *Fedón* queda formulada la teoría de las formas como una concepción metafísica que distingue por vez primera en la historia del pensamiento occidental dos géneros de realidad; una posición que busca penetrar más allá de las entidades físicas con el fin de llevarnos hacia una entidad que es de otra naturaleza; se trata, pues, de un momento fundacional en el que se especifica claramente y de modo inaugural en la tradición occidental, que el objeto de la filosofía es, como nos recuerda Aristóteles, otro tipo de realidades (2008: 95). Platón describe esta otra realidad (*ousía*) en términos casi religiosos, pues en el *Fedón* la llama expresamente

“inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y eternamente inmutable” (2008: 71); en clara contraposición con la realidad sensible, que es “humana, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y nunca idéntica a sí misma” (71). En términos lacanianos diríamos que la realidad es imaginaria y tiene estructura de ficción (1974).

De la anterior distinción platónica, se generan dos vías de conocimiento que pretenden acceder a cada uno de los anteriores géneros de realidad; pero también posibilita un dualismo antropológico que atribuye al alma una condición inmortal semejante a la realidad inteligible, mientras que el cuerpo es asimilado a la realidad sensible, inmersa en el devenir. Estos dos elementos permitieron, a su vez, formular una nueva cosmovisión que vendría a sustituir, por así decirlo, toda explicación naturalista basada en causas mecánicas simples, la causa separada de su efecto, más bien poniendo en su sitio una teoría de las causas con base en la cual sería posible mostrar la implicación mutua y recíproca entre lo universal y lo singular.

Además, respecto a la gnoseología platónica, que acaso es el punto de mayor interés para nosotros por la cercanía, al mismo tiempo que la distancia insuperable con respecto a Freud, tenemos que a partir de esta propuesta, si bien de carácter metafísico, en tanto que suerte de cosmovisión teológico-racional se ubica un célebre pasaje en el *Fedón* donde Sócrates menciona que quien mira las cosas con los sentidos puede quedar “ciego del alma” (108), al modo que le ocurría a quien mira directamente al sol en el transcurso de un eclipse.

Platón consideró que “era preciso refugiarse en los *lógoi* para contemplar en estos la verdad de las cosas” (108). Pero, ¿a qué se refiere con los *lógoi*?, ¿acaso son lo mismo que los *eídos*? Según Cassirer (1974) los *lógoi* son para Platón proposiciones que contienen conceptos universales y hacen referencia a realidades inteligibles, una suerte de “fundamentos racionales” y “relaciones matemáticas” a partir de los cuales se pretende establecer un conocimiento de los fenómenos naturales sin recurrir a los sentidos (290).

Siguiendo esta línea de interpretación, los *lógoi* permiten explicar los fenómenos sensibles en términos formales, es decir, a partir de principios universales. No obstante, debemos tener cuidado aquí de no confundir a los *lógoi* con “imágenes atenuadas de los fenómenos” (108) Por el contrario, Platón señala expresamente que quien estudie las cosas por vía de los *lógoi*, no puede pretender que “las contemple en imágenes más bien que en su realidad” (109). Esto es así porque estas proposiciones universales refieren directamente a formas inteligibles que constituyen las causas verdades de las cosas, no a fenómenos particulares de carácter sensible.

Es por esto que podríamos decir que la teoría de las formas constituye tanto una metafísica teológico-racional como una gnoseología trascendente, donde podemos ubicar un tipo de causa que permite al sujeto acceder a una realidad más allá de la simple realidad empírica (109). En palabras del propio Platón en boca de Sócrates, a propósito de la belleza tenemos que:

“Sencilla y llanamente, y tal vez incurriendo en ingenuidad, tengo la convicción de que aquello que hace a algo bello no es otra cosa que la presencia (*parousía*) o la participación (*koinonía*) de aquella belleza en sí como quiera que le sobrevenga.” (110)

Esta convicción es la que lleva a encontrar en los *lógoi*, en tanto que proposiciones de tipo conceptual o argumentativo, el medio apropiado de acceso a esencias universales aprehensibles racionalmente; pues de permanecer en el plano meramente sensible en el que sólo se pueden captar diferencias y factores accidentales propios de las cosas particulares, imperfectas y deficientes, sería imposible llegar al conocimiento en sentido universal y objetivo de la forma: “Todas las cosas son bellas por lo bello” (110). El “conocimiento” sensible produce engaño y extravío del alma (43-44), porque le impide llegar a la comprensión de “la realidad de las cosas” y “el pensamiento puro” (43).

En suma, tenemos en el *Fedón*, la posición adversa de Platón respecto al papel de la sensibilidad en el conocimiento, ya que recalca que tanto los sentidos como el cuerpo son causa de extravío e insensatez. No obstante, en *Fedro* matizará esta visión negativa de la sensibilidad con su teoría del amor: existen imágenes suyas de carácter más bien sensible que se producen en un rostro o en un cuerpo humano (355) de tal suerte que el enamorado, al verlos, “cuerda la verdadera belleza” que antes había contemplado en el mundo inteligible (352). Así, el amor, a partir de la sensibilidad y del deseo sexual, se convertiría en una especie de intermediario entre lo sensible y lo inteligible, entre lo humano y lo divino, donde “el todo queda unido consigo mismo” (246-247).

Finalmente, en la *República*, ubicamos el ya mencionado mito que nos permitiremos releer con posterioridad desde las coordenadas del materialismo simbólico que como hemos dicho quizás no esté tan separado de la materialidad del lenguaje. Es en esta alegoría platónica (2008: 338), donde confluye su ontología, su epistemología y, desde luego, su teoría política

Así, pues, la caverna es una imagen del mundo de sombras en el que vivimos, situada en el

contexto de una reflexión sobre la educación y la falta de ella (338). Finalmente, las cadenas de los prisioneros no son otra cosa que los prejuicios originados por una falsa concepción del mundo, a partir de la cual se otorga valor a cosas que terminan siendo falsas ilusiones; siendo la liberación de estas cadenas una suerte de curación de dicha ignorancia (339). Aquí podemos trazar una nueva articulación con Freud quien llega al mismo destino por caminos aparentemente diversos: el inconsciente implica la verdad del sujeto que no aparece más que cuando la conciencia queda suspendida, por ejemplo, en los sueños, los lapsus, los actos fallidos o incluso en la producción sintomática del sujeto.

Una vez que hemos vuelto al punto inicial de esta breve exposición del idealismo platónico visto en los trazos esenciales de su teoría de las formas que se pueden rastrear desde los *Diálogos socráticos* hasta la alegoría de la Caverna en la *República*, podemos concluir lo siguiente: el conocimiento de la realidad implica una especie de intelección de las formas (*eídos*), las cuales constituyen el verdadero ser de las cosas, ya que son concebidas como la causa de aquello en lo que consiste su ser; mientras que, desde una perspectiva gnoseológica, el alma tiene que recurrir al uso de conceptos (*lógoi*) para poder aprender estas formas, mismos que no son otra cosa que proposiciones o categorías inteligibles que permiten al pensamiento situarse en una dimensión universal, es decir, trascendente a la particularidad e imperfección de la realidad sensible o empírica.

### **2.1.3 El materialismo simbólico de Lacan**

Partiendo del anterior desarrollo, podemos entender ahora de mejor manera porque Lenin (1975) señala que la posición idealista se caracteriza porque “la sensación es un tabique”, “un muro” entre la conciencia y el mundo exterior (Ibídem). Mientras que, para el materialismo del mismo Lenin, la realidad externa es objetiva y verdadera por sí misma y a su vez se reflejaría en la interioridad para producir el conocimiento. En Lenin tenemos que:

...Esto es precisamente materialismo: la materia, actuando sobre nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación...La existencia de la materia no depende de la sensación. La materia es lo primario. La sensación, el pensamiento, la conciencia es el producto supremo de la materia

organizada de un modo especial (pp. 54-55).

Desde la perspectiva de Lenin la materia antecede al pensamiento, es por ello que la sensación nos presenta un “reflejo mental” de aquel mundo material objetivo. Apuntemos que quizás, este “reflejo mental”, podría ser considerado como un correlato imaginario del mundo material siguiendo la teoría leninista del reflejo. Lo que nos permite advertir una perspectiva dualista que divide al contenido mental con respecto al mundo material; el segundo reflejado en el primero por intermedio de la sensación.

De vuelta con Arjipstev, encontramos que a partir de Demócrito y Epicuro, se podría ubicar el origen de la noción de materia en la historia de la filosofía, que corresponde en Demócrito a la categoría de “los átomos”, vistos como aquellos “seres inmutables”, como “partes indivisibles” de la materia que son “eternos” e “infinitamente diversos en sus formas” a partir de cuya unión y disociación, pero también de su “repulsión mutua”, es decir, de sus “combinaciones distintas en cuanto a orden y posición” (41-43), se origina la materialidad que percibimos. Los objetos del mundo exterior están formados por un “conglomerado” de átomos que “actúan sobre los órganos sensoriales” y “dan origen a las sensaciones” (Ibídem).

En lo que a Epicuro se refiere, se afirma “la existencia de las cosas fuera de la conciencia humana” e “independientemente de ella” pero a diferencia de Demócrito, las cosas se forman porque los átomos “se desvían de la línea recta chocando unos con otros y enlazándose entre sí” (Epicuro, *Cartas y fragmentos*, en Arjipstev, 1966: 49). Los átomos, debido a su peso, están destinados a un movimiento de caída libre en el vacío, que es infinito, sin embargo, en un momento dado, simplemente, se desvían de su ruta; desviación que “no obedece a ninguna causa exterior”, más bien surge de forma “espontánea” (Arjipstev, 1966: 49) y totalmente imprevisible, agregamos. Es un acontecimiento inexplicable, una desviación sin explicación ni causa discernible, el que da forma a las cosas del mundo material a través del encuentro aleatorio de los átomos. Apuntemos que para la tradición estructuralista francesa representada por Althusser, filósofo marxista cercano a Lacan, esta idea va a jugar un papel central en su noción de materialismo aleatorio.

De esta forma, el universo es infinito y está compuesto de aquellos átomos que se mueven en el vacío, este vacío es una condición misma del movimiento de los átomos; es el vacío el que permite aquel choque o encuentro espontáneo que hace surgir las cosas porque los átomos colapsan entre sí, desafiando su eterna caída lineal. Este movimiento aleatorio de los átomos será también

pieza fundamental del materialismo lacaniano que reconoce el valor de lo imprevisible y acontecimental en la estructura determinada y estable del mundo.

Para Arjijptsev (1966), “los procesos cognoscitivos van de lo exterior, de lo singular, del fenómeno, a lo interior, a lo general, a la esencia” (15). Podemos decir que “el materialismo dialéctico enfoca las cosas y sus reflejos mentales –los conceptos– en proceso de movimiento y desarrollo” (16). Llegamos a la conclusión de que la materia, como “realidad objetiva” se refleja “en nuestra sensación” (17). Los contenidos de la mente no serían más que simples reflejos del mundo fenoménico dados a ella a través de la sensación; contenidos mentales a su vez susceptibles de elaboración cognitiva, de tal forma que al final desembocarían en conceptos siempre remisibles y dependientes de aquella materialidad externa objetiva por sí misma.

Consideramos que las anteriores propuestas nos permiten partir de ciertos antecedentes histórico-filosóficos, así como de un marco conceptual desde el cual podremos interrogarnos por la posición lacaniana en torno de la materia, así como precisar claramente su perspectiva por contraste con lo anterior.

#### **2.1.4 ¿Es Lacan materialista?**

En un acercamiento inicial a la posición lacaniana daría la impresión que simplemente no existe un materialismo en Lacan. Recordemos, por ejemplo, con Pavón-Cuéllar (2012), la insistente crítica del psicoanalista francés al materialismo anteriormente descrito que lo lleva a “coincidir con las posiciones idealistas en las que se denuncia el núcleo de ‘creencia’ y ‘dogmatismo’ de los materialistas” (Berkeley, 1710/1961: 157-160; Fichte, 1797/1994: 120-124, en Pavón-Cuéllar, 2012: 9). Lacan llega a considerar a los materialistas como “los únicos creyentes auténticos”, pues creen firmemente en “su dios”, que es “la materia” (clase del 21 de enero de 1970: 74-75, en Pavón-Cuéllar, 2012: 9). Hemos visto cómo desde la tradición leninista, la materia, cuya existencia externa objetiva no es interrogada, parecería ser colocada en el lugar incuestionable de una verdad que “existe independientemente de nuestra conciencia” (Lenin, 1975:89) –como si fuera Dios– para decirlo con Lacan.

Podemos observar igualmente, en la crítica de Lacan, la insinuación de que el idealismo no sólo no es considerado como opuesto al materialismo, sino inclusive, susceptible de ser articulado con sus planteamientos. Adelantamos que en la perspectiva lacaniana, materialismo e idealismo

no son posiciones irreconciliables como observamos anteriormente en Arjijptsev (1966), sin que eso implique perder suelo materialista, pues ambos: materia e idea, tienen para Lacan un sustrato común: la materialidad simbólica del significante que los antecede y determina.

Quizás lo anterior nos autorizaría a hablar de un inquietante “materialismo idealista”, pues no podría haber idea o pensamiento más que a partir de su articulación como lenguaje, en tanto que toda idea está hecha de lenguaje que la trasciende y permite su articulación. Encontramos así un reducto material simbólico en el fundamento de la idea que implicaría finalmente una suerte de continuidad monista que subyace a aquella tradición dualista que Arjijptsev encontró operando en toda la historia de la filosofía. Podemos ver aquí cómo se va delineando el materialismo simbólico al diferenciarse de la tradición, sin por ello dejar de partir de ella misma y de sus fundamentos básicos.

Ahora bien, otro aspecto destacado por Pavón-Cuéllar (2013) que de forma paralela a la anterior crítica podría hacernos sospechar del materialismo lacaniano, es su peculiar estilo de producción discursiva, al reconocer que: “el materialismo suele asociarse a un estilo simple, claro y concreto, que no es evidentemente el estilo característico de Lacan” (83). De donde surge la siguiente pregunta: “¿si la teoría lacaniana es tan incontestablemente materialista como se pretende, ¿Por qué se construye y se nos muestra entonces a través de un estilo que nos parece tan incompatible con el materialismo?” (84). Debemos recordar aquí la bien conocida mala reputación del estilo lacaniano que dificultaría el acceso a su pensamiento para todo aquel que se interesa en él, dando la impresión, en primera instancia, de que estamos ante un autor oscuro, quizás un tanto místico o a menos de difícil acceso. Destaquemos en consonancia con lo anterior que un rasgo central del estilo lacaniano, es el de “la constante flexión poética de su discurso” (85).

En la obra lacaniana estamos delante de una singular forma de producción discursiva, rica en recursos literarios, barroca por lo mismo, llena de imágenes vivas, metáforas y metonimias, además de una sintaxis compleja que rompe claramente con la tradición académica más bien caracterizada por su forma sobria y objetiva, clara y comunicativa. Podemos decir que, a través de su estilo, Lacan “se ocupa de su propia literalidad material como si ésta fuera su propio objeto”, es decir, “como si aquello de lo que hablara consistiera en las mismas palabras con las que habla, como si el contenido fuera la forma, como si la teoría estuviera en el estilo” (Pavón-Cuéllar, 2013: 85). Digamos que Lacan no solamente defiende a nivel teórico argumentativo la idea de que la estructura del lenguaje opera en el sujeto determinando su ser histórico y lingüístico, sino que de

igual forma nos lo muestra en acto a través de su estilo.

El mismo Lacan reconoce claramente la función de su estilo al enmarcarlo como perteneciente al “manierismo”, recordándonos que “tiene detrás una gran tradición” además de que “su función es irremplazable” (Lacan, 13/11/1957: 32). El manierismo, estilo artístico aparecido en Italia en el siglo XVI, surgió “de la necesidad personal de los grandes artistas florentinos, sobre todo, Leonardo, Miguel Ángel y Rafael, que buscaron modos propios de expresión, *manieras*, con las que superaron los preceptos en los que se habían formado a finales del siglo XV y principios del XVI” (Luque, 2005: 121). Las *manieras* lacanianas que fundamentan su estilo barroco, radicalmente crítico y agudo, según las palabras del propio psicoanalista francés, “es lo que es” además de que explícitamente nos pide hacer un “esfuerzo” por seguirlo (121); ahora bien, este estilo, como hemos mencionado, “responde al propio objeto en cuestión” pues se trata, para Lacan (1957-1958) no sólo “de hablar de la palabra” sino de “hablar siguiendo el hilo de la palabra” con la finalidad de “evocar sus propias funciones”; es por todo esto que quizás “se impongan ciertas necesidades de estilo”, “la concisión” por ejemplo, pero también “la alusión”, e incluso “la pulla” (32) que serían aquí *las manieras* de Lacan para transmitir su posición ante el texto de Freud y ante el psicoanálisis.

Reflexionar sobre la forma en que las cosas son enunciadas, situarse en el nivel de la enunciación al meditar sobre por qué razón el discurso es expresado con las palabras en las que se lo expresa y no con otras distintas que podrían, quizás, comunicar el mismo mensaje, nos permite advertir que el estilo lacaniano, como cualquier otro estilo que sea consistente consigo mismo, de alguna manera “constituye su propio contenido”, es decir, “el estilo teoriza, es teoría, tiene implicaciones teóricas, y se basta incluso a sí mismo para elaborar, plantear y plasmar todo aquello que merece el calificativo de ‘teórico’ (Pavón-Cuéllar, 2013: 84).

Así para Lacan, quien distingue claramente entre “saber” y “verdad” bajo las figuras de *doxa* y *episteme*, nos recuerda que “todo lo que se opera en el campo de la acción analítica es anterior a la constitución del saber” (Lacan, 24/11/1954: 36), es necesario mantener en todo saber un espacio de “enigma” que permita la asunción de la “verdad” (29). Quizás esto último pueda explicar el rasgo característico del *manierismo* lacaniano que para nada se conforma con la estabilización del saber al modo de un sistema epistemológico consistente. Volveremos a reflexionar sobre esto en el capítulo siguiente a propósito de la fundamentación metodológica de la presente indagación.

El discurso lacaniano, con su singular estilo maniersita, es radicalmente crítico y subversivo ante el saber que pretenden instituir los filósofos, psicólogos o incluso psicoanalistas; buscaría romper con toda cristalización dogmática a través de su estilo, que es utilizado como un recurso discursivo en acto. Para ser verdaderamente consistente consigo misma, la teoría lacaniana no podría ser expresada en otros términos y de otra forma más que en aquel estilo en el que se expresa el propio Lacan. El estilo lacaniano es por sí mismo un desafío a la academia porque implícitamente transgrede su normatividad habitual, pero no por ello estamos autorizados a desecharlo como falso materialismo, sino que más bien nos vemos llevados a reconocer que “este materialismo lacaniano, por ser esencial y radicalmente dialectico, requiere y exige el estilo al que nos hemos referido” (Pavón-Cuéllar, 2013: 85).

A partir de considerar la función del singular estilo lacaniano, además de su posición crítica con respecto a la existencia autónoma de la materia, podemos llegar a la conclusión de que “son unos materialismos los que Lacan rechaza y critica, y son otros muy diferentes los que defiende y profesa” (Pavón-Cuéllar, 2012: 4). De esta forma podemos advertir que en las propuestas lacanianas se refutan ciertas posiciones materialistas al tiempo que se adoptan otras. Lacan tiene un “modo tan singular” que permite “articular y utilizar las diversas opciones” materialistas que “resulta único, totalmente original e irreductible a cualquier otro materialismo de cualquier otro autor” (Pavón-Cuéllar, 2012: 18). Es justamente esa articulación radicalmente original la que recibe el nombre de “materialismo lacaniano”.

Ahora bien, partiendo de lo anterior en cuanto al singular estilo lacaniano así como a su posición única sobre la noción de materia, podemos preguntarnos ¿En qué consiste ese materialismo presente en Lacan que desde su perspectiva habrá estado operando insistentemente en el discurso freudiano? ¿Cuáles son sus premisas fundamentales? ¿Hacia dónde nos conduce? ¿Por qué sostener un materialismo simbólico para ser verdaderamente consecuentes con la experiencia psicoanalítica?

### **2.1.5 El materialismo simbólico lacaniano**

David Pavón-Cuéllar (2012) se ocupa puntualmente de formular y distinguir ocho formas de materialismo profesados abiertamente por Lacan al mismo tiempo que critica y toma distancia con respecto a otras alternativas también posicionadas como materialismo. Posiciones que de ser

adoptadas o implícitamente aceptadas sin reflexión o distinción, no sólo implicarían una traición al pensamiento freudiano como aquella denunciada por Lacan operando en la “Psicología del yo” propuesta por Hartmann, “querubín del psicoanálisis” (Lacan, 17/11/1954: 25), sino también una transgresión flagrante al núcleo de la experiencia psicoanalítica como la promovida por “la existencia del ego autónomo” (25), más bien de corte, realista-imaginario, como tendremos oportunidad de advertir un poco más adelante.

Pavón-Cuéllar propone que el materialismo lacaniano se nos presenta como *simbólico, idealista, crítico, dialéctico, histórico, aleatorio, corporal y fantasmagórico* en contraste con otras ocho formas de materialismo en donde más bien aquel sería visto como *imaginario, realista, dogmático, analítico, naturalista, determinista, objetivista y fantasmático*. Intentemos mostrar esta precisión siguiendo el pensamiento de Pavón-Cuéllar.

### **2.1.6 La materialidad es escritura simbólica**

Ni de forma objetiva ni tampoco empírico-realista, sino que más bien la materia es necesariamente simbólica en la perspectiva lacaniana. El modo de configuración de la materialidad simbólica es sostenido desde la acción del significante. Ya adelantábamos un poco más arriba que Lacan produce paulatinamente, tanto en su *seminario* como en sus *escritos*, una categoría central para expresar su pensamiento. Nos referimos a la categoría del significante que va a tomar un sentido muy particular al interior del sistema argumentativo lacaniano, diferenciándose claramente de la tradición Saussureana propia de su *Curso de lingüística general*. Lacan (1957/2005) se apoya en la formulación del signo lingüístico propuesto originalmente por Ferdinand de Saussure (1917/2007) según la cual, el significado (s) como realidad física o concepto, tendría primacía sobre el Significante(S) concebido como imagen acústica de contenido o cosa que así se nombra. Sin embargo, como es bien conocido, Lacan propone que la primacía corresponde al significante(S) sobre el significado(s), invirtiendo así la conocida fórmula saussuriana.

De lo anterior se desprende que el significante lacaniano implica un valor simbólico que depende de otros significantes que le acompañan en la estructura simbólica por lo que carece de un significado *a priori*. Es un puro valor simbólico que no significa nada por sí mismo, tan sólo, “la forma simbólica de la materia” (Pavón-Cuéllar, 2014: 22) que es informe en sí misma por fuera de este valor simbólico. Ernesto Laclau propone una definición muy precisa del significante que

puede ayudarnos a comprender lo que aquí está en juego, un significante es todo aquello que “rompe con la transparencia del proceso de significación” (Laclau, 2000: 70, en Pavón-Cuéllar, 2014: 22).

Para un autor como Emile Benveniste (1966/1997), perteneciente a la segunda generación de lingüistas después de Saussure, las propiedades estructurales del significante impiden hablar de un signo unitario, transparente, con un sentido estable y único. Por lo mismo, el significante no se reduce simplemente a los elementos fónicos de la palabra, sino a cualquier elemento que resulte de la posibilidad de descomponer el signo lingüístico en sus elementos formadores. Tenemos así que para la tradición estructuralista en donde se sitúa el pensamiento de Benveniste, “el lenguaje humano” se caracteriza porque “cada enunciado se reduce a elementos que se dejan combinar libremente según reglas definidas”; de donde surge, “la variedad del lenguaje humano capacitado para decir todo” (61).

El significante es visto como cada uno de esos elementos aislables en los que el lenguaje se puede descomponer, elementos singulares necesitados de articulación estructural; hablamos de elementos carentes de sentido, de fonemas que surgen de la descomposición del morfema; sonidos, puros ruidos sin sentido, de ahí que Benveniste afirme que “no hay lenguaje sin voz” (61). Todo lo anterior se puede diferenciar claramente de la “comunicación animal”, en donde se hace necesaria la significación precisa del signo lingüístico, de tal modo que en “su simbolismo” se refleja siempre un “contenido global”, exacto y preciso que no se puede descomponer en sus elementos formadores (61).

Desde este punto de vista diremos también que por intermedio del significante el ser humano construye su experiencia en el mundo al mismo tiempo que construye su mundo; en tanto que el significante “excava en lo real el significado” (Lacan, 20/11/1957: 32), la significación que se escribe en la materia es engendrada por las “funciones esenciales del significante” (32). A partir de lo anterior llegamos a advertir que, “no hay materialidad que no sea poseída por un valor simbólico” (Pavón-Cuéllar, 2012: 4); es decir, “la materia es necesariamente simbólica en la perspectiva lacaniana”, ya que “cualquier forma de la materia es una forma simbólica, pues nos remite siempre al valor simbólico de un significante”, que al final “termina confundándose con él”, esto porque “en todos los casos, los significantes literalmente *conforman la materia*” (Pavón-Cuéllar, 2012: 4-5).

Pero también podemos decir situados ya en la teoría lacaniana que el sujeto no inventa el

lenguaje con el cual reconstruye su mundo, los significantes que conforman toda materialidad simbólica provienen del Otro –para decirlo en términos lacanianos–, es el discurso del Otro –éste último como tesoro de los significantes–, el que habla a través del sujeto materializando simbólicamente la materia existente al enunciar su discurso, puesto que “sólo hay sujeto en la referencia a este Otro” (Lacan, 6/11/1957: 15). Aquí podemos encontrar una diferencia con la noción de significante para la lingüística saussureana pues en esta última no se da el paso que permite afirmar la relación sujeto-significante como dependiente del discurso del Otro.

Tenemos en pie que la materia es conformada por el significante, preformada por el significante, articulada gracias a la acción del significante, ya que, según el propio Lacan, la materia: “se confunde” con “el juego de los elementos en los que se resuelve”, por ejemplo, aquellos “elementos significantes últimos” que denominamos “átomos” y que son “indiscernibles” de la “estructura” en la que radica la “experiencia de la materia” (Lacan, clase del 30 de mayo de 1967, en Pavón-Cuéllar, 2012: 4). Los átomos de Epicuro o de Demócrito que mencionamos anteriormente, serían un ejemplo metafórico del modo en que el significante le da forma a la materia y, al dársela, se confunde con ella, pues el átomo es el efecto de significación de un conjunto de significantes que han excavado lo real para producir el sentido.

Llegamos a la conclusión siguiente: si para Epicuro y Demócrito la materia es conformada por átomos de cuya composición surgen las cosas del mundo, para Lacan lo es por significantes a partir de cuyo ensamble o articulación estructural se llegará a significaciones inéditas, las cuales siempre: “depuran, complican, profundizan, dan su sentido de profundidad a lo que, en lo real no es más que pura opacidad” (Lacan, 13/11/1957: 34). Lo real es pura opacidad a la que el significante organiza. Tenemos así que, “lo simbólico se vuelve sinónimo de lo material” en la teoría lacaniana del “significante” (Pavón-Cuéllar, 2012: 4).

Para mayor precisión diremos que “lo simbólico no es aquí tan solo una forma de la materia informe en sí misma, sino la forma de una materia preformada o la escritura de una materia escrita” (5). El registro de lo simbólico que podemos advertir operando en la materia requiere de la escritura. Lo simbólico necesita de la escritura. No del significado de lo escrito ni de aquello que queremos o intentamos decir con la escritura, sino simplemente de una escritura que, como mera huella o trazo sin valor definido, establece una marca en la materia que desde entonces adquiere su valor simbólico: “Esta materia, escrita o preformada por lo simbólico, es aquí la única materia que existe para el ser humano” (5).

La materia es escrita por intermedio de un trazo simbólico y al hacerlo, se confunde *con* ella permitiéndonos acceder *a* ella por intermedio del lenguaje: “Comprendemos entonces que no haya ningún ser material que no sea también simbólico”, el ser es material, efecto del significante, escritura y trazo simbólico; ni metafísico como en Platón ni objetivista-realista como en Arjipstev (1966), tampoco reflejo del exterior como en Lenin, sino ser de lenguaje sometido a las leyes estructurales del registro de lo simbólico. Con Lacan podemos afirmar que el ser es simbólico y está sostenido desde la escritura material significante. Pero también de forma inversa, “no hay tampoco nada simbólico, en la teoría lacaniana, que no sea también material. La materialidad es aquí una cualidad esencial de lo simbólico, de la palabra, del significante” (Pavón Cuéllar, 2012: 5).

El mundo donde el ser humano vive y habita es un mundo simbólico sostenido desde la materialidad del significante. En la perspectiva lacaniana, el significante sostiene la estructura del mundo simbólico apropiándose al mismo tiempo de toda materialidad. El significante, a partir de su combinatoria mutua regida por las leyes del lenguaje, forma un universo simbólico, una estructura de lenguaje que, desde la postura de Benveniste (1966/1997) estaría “capacitado para decir todo”; postura distinta a la tomada por Lacan y el psicoanálisis mismo donde *no todo puede ser dicho*. Sin embargo, es necesario reconocer que los sujetos humanos transitamos bajo la primacía del significante y la inmanencia de lo simbólico: no hay metalenguaje, ni mundo, ni realidad por fuera de la estructura simbólica de la cultura.

*En el “materialismo imaginario”, la materia existe por sí misma*

Vimos que para Arjipstev (1966) la materia existe por sí misma en el mundo objetivo exterior sin relación a lo simbólico y desde ahí se refleja en nuestras sensaciones llegando hasta la interioridad mental a partir de cuyo trabajo surgen los conceptos. La realidad objetiva se reflejaría así en la mente. Los conceptos son representaciones forjadas por el trabajo mental que dan cuenta de las cosas objetivas del mundo. Nuestros pensamientos son reflejos de las cosas. Ahora bien, para el materialismo lacaniano, “aquello simbolizado suele ser también cosificado y reificado, y es así como puede hacerse pasar por una realidad material independiente de lo simbólico” (Pavón-Cuéllar, 2012: 6). Esta realidad “cosificada” o “reificada”, concebida como cosa natural del mundo, “no es más que imaginaria” (6). Lo simbólico, cuando pierde de vista su anclaje

significante, se deja subordinar por lo imaginario dando la impresión de existencia empírica autónoma al sostenerse en la imagen reflejada en la mente.

Cuando negamos el correlato simbólico de la materia estructurado a partir de la articulación significativa y le otorgamos existencia por sí misma en el mundo objetivo exterior, tal como lo sugiere Arjipstev, “ya no estamos en un materialismo simbólico, sino en lo que podemos denominar materialismo imaginario” (6). El materialismo imaginario, que hace “abstracción de lo simbólico” (6) y por lo mismo, pierde de vista que nuestra percepción está mediatizada por aquel proceso de escritura simbólica significativa, de tal forma que no percibimos objetivamente la realidad exterior sino tan sólo el modo como las cosas pasan por la estructura significativa para constituirse simbólicamente y existir así para el sujeto. Un ejemplo de lo anterior podría encontrarse en el modo a través del cual la necesidad biológica se convierte en deseo humano al pasar por el tamiz del lenguaje.

Desde el materialismo lacaniano podemos afirmar con fuerza que no hay “mundo objetivo” independiente de lo simbólico que no sea resultado de su producción. Así, por ejemplo, para Pavón-Cuéllar (2012), siguiendo el *Bouvard y Pechuchet* de Gustave Flaubert (2009) percibir una rama de manzano puede ser igual a percibir un hombre con fusil a partir del modo como el discurso necesariamente transindividual en nuestra perspectiva, se apropia de la realidad social para signarla, marcarla, “desnaturalizarla” y, con ello, “pervertirla” (6) al inscribirla en la lógica del deseo humano.

El hombre con fusil –en la novela de Flaubert– ha terminado por hacerse ver porque antes fue expresado con palabras en el discurso de los soldados atemorizados que debían proteger a la población de los obreros sublevados en París. Este es el modo como las palabras terminan por poseer a las cosas, el significante hace sensible la materia que se transforma dialécticamente por efecto del lenguaje; materia que no se refleja en la mente, sino que es materialmente sensible de acuerdo con la articulación de la cadena significativa.

Ahora bien, la discusión aquí introducida respecto a las dos modalidades del materialismo: simbólico e imaginario, tiene un antecedente histórico, pues “corresponde aproximadamente a la oposición que encontramos, hace más de un siglo, entre el ‘materialismo jeroglífico’ del primer Plejánov” (6), que sería visto aquí como “materialismo simbólico”, y el “materialismo no jeroglífico” leninista, que más bien sería equivalente al “materialismo imaginario” (Lenin, 1908: 297, 300, en Pavón-Cuéllar, 2012: 6).

Como hemos intentado mostrar anteriormente, desde la teoría leninista del reflejo, que la realidad material es reflejada en la mente por intermedio de la percepción, de tal forma que lo reflejado coincide con su reflejo. Por el contrario, Plejánov concibe a la materia siguiendo a Helmholtz, “como un ‘símbolo’, un proto-elemento significativo que es la única noción de materia que podemos tener y que ‘no se parece’ a aquello ‘de lo que nos informa’ (Plejánov, 1892: 437, en Pavón-Cuéllar, 2012: 6). Podemos apreciar aquí la cercanía de Plejánov con Lacan, para quien la percepción sensible no refleja la materia exterior objetiva, sino que más bien la percepción es entendida como un “primer término de delecto” del “significante” (Lacan, 1969-1970/1991: 53, en Pavón-Cuéllar, 2012: 6).

Tenemos así que, para el materialismo simbólico, la percepción del sujeto humano es más bien, “un proceso activo de simbolización y materialización” (Pavón-Cuéllar, 2012: 6) en dónde el significante actúa para conformar la realidad capturada en la materialidad. Todo lo anterior se diferencia claramente del materialismo imaginario que más bien, “acepta la misma sensación como una percepción pasiva de algo que ya está realizado y materializado, como realidad material, independientemente de lo simbólico” (6). Aquí se juega la diferencia fundamental en cuanto al modo de posicionamiento al interior del propio materialismo que nos hace transitar desde la posición imaginaria de Lenin y Arjipsev hasta el materialismo simbólico de Lacan y Pavón-Cuéllar.

### **2.1.7 Materialismo idealista lacaniano**

Desde el materialismo simbólico no podría sostenerse aquella clásica división entre materia e idea que culmina en la bien conocida pugna entre materialistas e idealistas. Más allá de esto, con el Lacan del marxismo lacaniano encontramos la sutil precisión de que la idea requiere siempre del lenguaje para ser expresada y formulada. Dicho en otras palabras: tanto la materia como el lenguaje y las ideas son articulados a partir de la función del significante. El pensamiento y el lenguaje se compenetrán mutuamente de tal forma que no podría existir el primero sin mediación del segundo. Toda idea necesita del lenguaje para poder formularse y existir; la materia organizada y articulada por el significante, “se trasciende en lenguaje” (Pavón-Cuéllar, 2012: 7), se vuelve también lenguaje y al ser lenguaje, “la materia ya no es pura y simple realidad material inmanente y distinta

de la idea”, por el contrario, más bien tenemos que la materia, “se deja impregnar y conformar por aquello mismo que no es más que lenguaje y que denominamos idea” (7).

Llegamos así a un “materialismo idealista” que se sostiene desde la articulación simbólica propia de la función del significante. Es precisamente esta última categoría, la del significante como sustrato material y reducto último de toda materialidad, lo que nos permite posicionar la idea y al campo de las ideas como perteneciente al materialismo. El materialismo idealista nos permite así trascender la clásica posición dualista entre materia e idea, pues la materia se ve “contaminada por la idea”, de la que “ni siquiera puede separarse ni discernirse” (7). Debemos precisar aquí que no hablamos de la misma noción de idea que aquella sostenida en la tradición conocida como idealismo, desde Platón, por ejemplo, pues la “idea-materialista” no proviene de ningún mundo trascendente o supraterrrenal siempre verdadero, sino del “lenguaje por el que la idea existe al materializarse como palabra” (7).

De aquí la conocida fórmula lacaniana, según la cual no hay metalenguaje, no hay Otro del Otro, no hay nada por fuera del lenguaje. Aquello transindividual que viene de muy lejos en la historia de la cultura, que precede nuestro nacimiento y prosigue tras nuestra muerte, es la estructura del lenguaje desde donde se forman las ideas que impregnan la materia y que son impregnadas por la materialidad significativa. El idealismo lacaniano, a diferencia del Platónico, es inmanente y estructural y no trascendente o supraterrrenal.

Tenemos así que, desde la perspectiva del marxismo lacaniano, la idea no es más que lenguaje, es inseparable del lenguaje: “Marx (1846) diría que la idea ‘fue golpeada’ por la maldición de estar siempre ‘contaminada’ por la ‘materia’, que aquí reviste la forma de capas de aire agitadas, sonidos, lenguaje” (1846: 1061, en Pavón-Cuéllar, 2012: 7). Estas “capas de aire agitadas”, “sonidos”, son el sustrato material de la idea que sólo existen porque existe el lenguaje. No podríamos pensar ni tener ninguna idea si no es por intermedio del lenguaje que se materializa como sonido al expresarse en palabras.

Lacan (1977-1978) igualmente coincide con esta posición al afirmar que “la idea” no es algo inmaterial o incorporeal, sino que “tiene un cuerpo” material en “las palabras que la representan” (clase del 15 de noviembre de 1977, en Pavón-Cuéllar, 2012: 7). Vemos aquí cómo se supera aquella distinción materialismo-idealismo que para Arjipsev atravesaría toda la historia de la filosofía conformado dos bandos irreconciliables. Desde el materialismo simbólico, por el contrario, tenemos que: “Paradójicamente, la idea será siempre material” (Pavón-Cuéllar, 2012:

7).

Por lo anterior se puede ser idealista sin por ello dejar de ser materialista a condición de distinguir claramente idealismo de materialismo imaginario. La diferencia pasa por el significante. Por el reconocimiento de la función del significante en la historia del ser humano, que es lo que nos salva de caer en la posición imaginaria donde las cosas son lo que son porque existen empíricamente a partir de la identificación con la imagen del otro y no porque se las habla y al hablarlas se las distingue como tales.

Siguiendo las anteriores puntualizaciones nos permitiremos ahora mirar lo que acontece en la experiencia del psicoanálisis.

En la experiencia psicoanalítica, al mismo tiempo desgarradora y revitalizante, corremos el riesgo de olvidar la dimensión del significante en la historia y en la producción sintomática del sujeto cuando nos dedicamos a confirmar teorías, a escuchar el sufrimiento de las personas leídas desde cualquier constructo teórico claramente explicable y delimitado de antemano. Entonces la vida de las personas no cambia ni se modifica, sino que más bien se cristaliza y solidifica el padecimiento que los llevó al diván. Estamos en la posición imaginaria. El significante no mueve la estructura simbólica inmanente a la vida de cualquier persona que consulta a un psicoanalista; no hay resultados concretos –por decirlo de alguna manera–, lo único que pasa desde ahí es el tiempo perdido que no volverá.

Por el contrario, cuando logramos movilizar el significante dándole su lugar operando en la historia sintomática y contradictoria, la materialidad de la vida cotidiana comienza a sufrir modificaciones paulatinas deteniendo el goce de la completud imaginaria y su correlativa impotencia imaginaria. Al anteponer la capacidad enunciativa que detentan los sujetos ligados estrechamente a sus determinaciones histórico-materiales, se va desgastando también la cristalización del significado consolidado. Hay resultados materiales concretos, la vida del sujeto comienza a marchar de otra manera como efecto del trabajo con el significante a pesar del sufrimiento que implica vérselas con la propia verdad al desgarrar el velo imaginario que recubre la castración. En cada caso operando de forma singular y única.

En conclusión, si hay trabajo con el significante en la clínica psicoanalítica, hay también resultados materiales simbólicos en la organización de la estructura inconsciente que opera en la vida cotidiana, dotando al sujeto de la fuerza necesaria para transformar la realidad en lugar de adaptarse pasivamente a ella. En el siguiente capítulo tendremos oportunidad de reflexionar sobre

el papel que juega la acción del significante en el entramado de la investigación psicoanalítica que es inseparable de la dirección de la cura, así como de toda producción teórica consistente. Adelantamos ahora siguiendo a Freud: en psicoanálisis indagación, cura y teoría van de la mano y no se los puede considerar por separado.

### 2.1.8 Materialismo crítico

Lacan apuesta claramente por la verdad más allá de todo saber consolidado y por lo mismo, dogmático y fácilmente accesible de modo imaginario. La experiencia de la verdad es siempre nueva y subversiva desde la perspectiva lacaniana. Tan pronto como la sabemos al decirla como parte de nuestro saber, la verdad se torna opaca y deja de producir efectos simbólicos para contentarse con los imaginarios. El efecto simbólico que resulta del trabajo con el significante detiene la repetición vinculada al goce, no hay un *a priori* del sentido, una verdad immaculada esperando a ser descubierta como tampoco se podría sostener, para el psicoanálisis, un saber teórico a prueba de fallas. El materialismo crítico lacaniano operando desde el ensamble significante, es crítico porque advierte la falla en el saber y busca posicionarse en esa grieta por donde podría advenir la verdad como revelación sintomática. En la posición crítica inmanente al materialismo simbólico, más que un saber estable se prefiere una verdad incompleta.

A partir de lo anterior podemos advertir con Lacan (1954-1955) que no es en el nivel teórico-dogmático en donde opera un psicoanalista ni desde donde sostiene sus intervenciones. No porque lo simbólico parezca condensarse en su sentido imaginario al momento de proponer una teoría significa que trabajaremos en dicho nivel. Por el contrario, “el psicoanalista debe formarse, moldearse en un registro distinto de aquel en que se sedimenta, en que se deposita el saber que poco a poco se va formando en su experiencia” (Lacan, 1954-1955: 36). Su acción se desenvuelve en un nivel que es anterior a la constitución del saber; es *orthodoxa*, no *episteme*. No hay ningún saber teórico que nos diga qué hacer, qué pasos aplicar, cómo psicoanalizar, qué hacer con la angustia, cómo avanzar, qué es psicoanalizar.

Las preguntas vuelven a surgir en cada nueva experiencia si se está dispuesto a escuchar y a sostener de forma crítica la pregunta por la verdad, es decir, de tal forma que lo problemático se vea agudizado, no resuelto. En otras palabras, no retroceder ante las dificultades o las incertidumbres buscando soluciones fáciles, por el contrario, profundizar en lo conflictivo, en lo

que resulta incomprensible.

En este aspecto, el materialismo simbólico lacaniano coincide de manera general con la posición filosófica de Luis Villoro (1982), para quien el conocimiento, a diferencia del saber acumulativo y racionalmente organizado es sostenido por en el consenso de una comunidad epistémica, mientras que el primero se caracteriza más bien por la experiencia personal y directa, singular e intransmisible que funda la verdad del conocimiento. Tenemos así que se pueden saber muchas cosas de algo que más bien se desconoce. El saber es acumulativo; el conocimiento, singular e irrepitable.

Lacan nos recordará en este sentido que ni siquiera es necesario saber algo para poder enseñarlo (1969-1970). El conocimiento así concebido estaría emparentado con la verdad como movimiento del significante que trastoca la estructura simbólica de la cultura. Para Villoro (1982), nadie puede conocer en lugar de otro pues la experiencia personal y directa implicada en el acto del conocimiento es intransmisible. Saber y conocer son dos operaciones distintas registradas en niveles diferentes. El saber como efecto imaginario de la consolidación del sentido. El conocer como efecto simbólico de la articulación significante, desde una perspectiva lacaniana.

Pensamos que las anteriores puntualizaciones también son válidas en relación con la experiencia freudiana, en donde se buscaría trascender el saber imaginario acumulado a lo largo de la vida para llegar a la verdad del conocimiento del sujeto que tienen que ver con la historia singular que lo constituye. Hacer psicoanálisis es interrogar lo que uno sabe de su historia, dudar de sus propias certezas –como decía Descartes–, criticar la historia dicha y contada siempre de la misma forma hasta serruchar la rama en la que uno está sentado. Ir más allá de la verdad como adecuación para llegar a la revelación de la verdad que implica estar en estado de apertura ante lo abierto del ente (Heidegger, 1952).

Esta pasión por la verdad implica un cuestionamiento constante a todo lo estable y consolidado; actitud correlativa de lo que podemos llamar posición crítica. En el materialismo simbólico la crítica es imprescindible. Crítica de uno mismo al transitar por la experiencia analítica en principio, pero también crítica de las diversas posiciones psicoanalíticas, filosóficas o psicológicas. Ahora bien, esta actitud crítica inmanente al sistema lacaniano también es discernible en su noción de materialidad simbólica impregnada por el significante.

Hemos destacado anteriormente la forma en que la posición imaginaria del materialismo realista, por ejemplo, la perspectiva de Arjisteu, lo obliga a creer “dogmáticamente, sin asomo de

crítica, en la realidad material de aquello simbólico reificado cuya realidad no es más que imaginaria” (Pavón-Cuéllar, 2012: 9). Ir a lo simbólico, al sustrato signifiante que impregna toda materialidad, nos impide sostener aquella reificación imaginaria al mismo tiempo que nos vuelve críticos ante la realidad aparente de la percepción sensible, estamos pues en un “materialismo crítico en el que se cuestiona críticamente la creencia dogmática en la realidad material de algo independiente de lo simbólico” (9).

De esta forma, insistimos en que “el materialismo simbólico reconoce que todo lo material es esencialmente simbólico para el hombre” (9), lo que nos conduce hacia “un materialismo idealista” que se debe distinguir tajantemente del anteriormente descrito “materialismo imaginario” toda vez que en el primero se “asume la indisociabilidad entre los entes materiales y los entes simbólicos denominados ideas” (9); es decir, se advierte claramente que las ideas son lenguaje forjadas de significantes al igual que toda materialidad que entre en contacto con el ser humano.

Mientras que, por el contrario, desde el materialismo imaginario, la materia exterior objetiva es asumida como una categoría incuestionable y por lo mismo ilusoria, que al mismo tiempo nos impediría advertir la subyacente reificación que la sostiene. Entendemos reificación en el sentido amplio del término, como cosificación, es decir, asumir como cosas existentes empíricas aquellas imágenes sensoriales externas. Tenemos así que, desde la posición lacaniana, “en lugar de la dogmática discontinuidad entre ilusión y realidad, tendremos una continuidad metafórica entre dos significantes o entes simbólicos materializados” (9). Lacan (1957-1958) lo advierte con precisión al recordarnos que:

[...] por la vía de la metáfora, por el juego de la sustitución de un signifiante por otro en determinado lugar, es como se crea la posibilidad no sólo de desarrollos del signifiante sino también de surgimientos de sentidos nuevos, los cuales siempre depuran, complican, profundizan, dan sentido de profundidad a lo que, en lo real, no es más que pura opacidad” (34).

Es en realidad el signifiante, a través de esa propiedad suya de metaforizarse al sustituirse por otro signifiante, el que crea sentidos nuevos, por lo mismo, es también el que hace advenir el mundo imaginario, dejando tras de sí aquella opacidad de lo real. La materia es pues para Lacan, simbólica y no una simple reificación imaginaria en la que se deba creer de forma dogmática o

religiosa, esto a pesar de que el registro de lo imaginario tampoco se puede disociar o eliminar de la realidad humana pues es uno de sus efectos y soportes a pesar de que cae claramente por fuera de la esfera de operatividad tanto de la praxis analítica como del resultante elemento teórico aquí denominado materialismo simbólico. En conclusión, podemos decir que en el reconocimiento de las propiedades del significante y su función en la realidad del ser hablante que es el ser humano, estriba el posicionamiento crítico sostenido por el materialismo lacaniano.

### **2.1.9 La dialéctica del significante en el materialismo simbólico lacaniano**

Uno de los efectos del “materialismo realista dogmático” es establecer discontinuidades absolutas, fragmentación y dualismo, que se aprecian, por ejemplo, en la concepción dualista de la materia, es decir, entre aquella “supuesta realidad material y una supuesta ilusión inmaterial” (Pavón-Cuéllar, 2012: 10). Podemos decir que nos referimos a la distinción entre esencia y realidad promovida desde el materialismo que anteriormente hemos calificado de realista, imaginario y dogmático.

Desde el materialismo dialéctico lacaniano, por el contrario, más bien se busca saltar “cualquier abismo entre categorías de análisis”(10), se retoma una perspectiva monista al reconocer que “la realidad exterior del mundo tal como es percibida, está gobernada por el lenguaje y por su palabra” (Pavón-Cuéllar, 2014: 34) lo que implica también, recordando el *Bouvard y Pécuchet* que, “la rama de manzano es el hombre con fusil y puede ser también la materialización del fantasma del comunismo, del ideal comunista y del temor burgués, y no por ello deja de ser una simple rama de manzano” (Pavón-Cuéllar, 2012: 10).

Saltar abismos entre categorías de análisis inamovibles implica al mismo tiempo una superación de la perspectiva dualista identificable a partir del materialismo imaginario. Ya vimos con Arjisteve cómo aquella posición dualista divide la realidad en “dos bandos” en pugna e “irreconciliables”, materia e idea, materialistas contra idealistas; pero también y al mismo tiempo encontramos esa misma división operando de forma cotidiana entre nosotros, por ejemplo, entre percepción y realidad, entre teoría y práctica, mente-cuerpo, interior-exterior, verdad y mentira, bueno-malo, normal-anormal y toda la larga serie de antagonismos dualistas que atraviesan nuestra cultura.

Por el contrario, desde el materialismo simbólico deberíamos finalmente llegar a reconocer “una transformación dialéctica general de todas las materias primas en el lenguaje” debido a que “la materia se trasciende en lenguaje –como dice Lacan– o reviste la forma del lenguaje– como dice Marx–” (Pavón-Cuéllar, 2014: 33). Tomar al lenguaje como fundamento de la materialidad nos permite saltar abismos entre categorías de análisis. En el materialismo lacaniano, por tanto, no se acepta una postura dualista que establece campos antagónicos en lucha permanente transitando de forma lineal y previsible hacia algún destino final conocido de antemano, sino que más bien se sostiene críticamente una “soltura dialéctica”, “exenta de unilateralidad” (Pavón-Cuéllar, 2012: 10), imprevisible y sorpresiva, cambiante y caprichosa en consonancia con el movimiento del significante.

Es el significante, entidad material simbólica dependiente del discurso del Otro, el que determina la verdad del sujeto en un momento dado de su articulación discursiva. Por lo mismo, siempre dispuesto al movimiento dialéctico. Dialéctica histórica y sintomática, más que lineal, previsible y ordenada. Acontecimiento puro sin rupturas o discontinuidades que fragmenten el mundo efecto del discurso. Como bien nos recuerda Pavón-Cuéllar, “la diferencia en el seno de la identidad es un principio fundamental de la teoría lacaniana, en la que el Uno es el Otro, el yo es otro, el sujeto no es lo que es, la identificación es alienación” (10).

Esta noción del gran Otro, elemento central en la teoría lacaniana del significante, es visto aquí como aquello que “articula todos los discursos que nosotros expresamos” cada vez que ese mismo Otro, “nos explota como fuerza expresiva de trabajo” porque su estructura simbólica, “se despliega en todo lo que nos rodea” (Pavón-Cuéllar, 2014: 29). El Otro es así, “la exterioridad industrial en donde se realiza el trabajo del inconsciente”, desde donde surge, “la materialidad simbólica inherente al tesoro de los significantes” (29). El Otro, en la teoría lacaniana, es el lugar de donde nos vienen los significantes, el tesoro de los significantes, pero también y al mismo tiempo, aquella exterioridad que percibimos dogmáticamente como realidad imaginaria reificada, sentido consolidado, es decir “discurso ideológico o funcionamiento del sistema simbólico de la cultura” (29). Es por todo esto que en el materialismo simbólico la materia se trasciende en lenguaje, es lenguaje efecto del discurso del Otro y al mismo tiempo nos permite advertir su costado imaginario, que es efecto del sentido dado a la palabra y al mundo.

En continuidad con lo anterior, podemos advertir que el comportamiento humano, sometido a la relatividad del significante “que él mismo determina”, implica siempre una “dimensión

dialéctica” debido a la cual, en cada momento, los elementos operativos de la realidad humana pueden ser distintos de lo que son, “incluso haciéndolos pasar a valores estrictamente opuestos” en una “perpetua posibilidad de inversión de signo en función de la totalidad dialéctica de la posición del individuo” (Lacan, clase del 23 de noviembre de 1955: 32, en Pavón-Cuéllar 2012: 11).

Esto mismo acontece en el inconsciente freudiano en donde los opuestos no se contradicen ni se censuran, sino que conviven lado a lado sin alterarse ni cancelarse recíprocamente (Freud, 1938/2004). Los seres hablantes somos discurso que se dice, palabra que se habla, sentido que se trastorna, totalidad incompleta, agitación dialéctica, silencios que la censuran, movimiento significativo que actúa materializándose en lo contradictorio de nuestras acciones y al mismo tiempo, búsqueda imaginaria de sentido, interés en la perfección y la completud.

Los significantes agitados por la dialéctica discursiva del lenguaje humano se caracterizan por aquel movimiento, “incesante y continuo, pero al mismo tiempo no progresivo ni paulatino, sino brusco y sorpresivo, imprevisible e irregular, e incluso constituido por inversiones y auténticas revoluciones” (Pavón-Cuéllar 2012: 11). La dialéctica humana está por fuera de cualquier “desarrollo unilateral” o “evolución a lo largo de un eje absoluto” (Ibídem).

En la vida cotidiana de los seres hablantes más bien encontramos “pura historia, vida, suspenso, trama, intriga sin dirección fija y definitiva, sucesión de acontecimientos en la que todo se trastorna incesantemente y se ve relativizado a cada instante” (11). El acontecimiento como resultado del movimiento dialéctico del significativo es lo que podría permitirnos salir de la estructura cerrada del discurso del Otro en la que todo funciona como debería funcionar. En la realidad simbólica de la vida humana sostenida por el significativo siempre se producen acontecimientos inesperados que nos recuerdan que nada funciona como debería. Quizás, al contrario. La perfección no existe. Porque hay palabras que nos representan como sujetos para otros significantes, que al ser enunciadas nos dicen y nos decimos con ellas; la verdad del sujeto no puede ser dicha de forma completa ni capturada en un discurso cerrado, siempre verdadero.

#### **2.1.10 Historia, materialidad simbólica y movimiento dialéctico**

La historia, elemento central del psicoanálisis freudiano, ha sido puntualmente destacada por Lacan al otorgarle un lugar central justo al lado del movimiento dialéctico de los significantes

mencionados con anterioridad. Desde esta perspectiva podemos apreciar que “la materia, tal como Lacan se la representa, crea una indistinción entre lo dialéctico y lo histórico” (Pavón-Cuéllar, 2012: 11). Lo histórico es visto como “la presencia práctica y efectiva de lo dialéctico en el suelo mundano, terrenal, vital y temporal, de la materialidad simbólica del materialismo lacaniano”, de esta manera, “lo dialéctico” se torna sinónimo de lo “histórico” (11). Historia y dialéctica se nos presentan como dos caras de una misma moneda siempre material-simbólica anclada en el significante desde el materialismo que intentamos sostener.

Estamos delante de una noción de la historia que “impregna y anima toda la materia”. La materia “es también histórica y no sólo natural para nosotros”, puesto que, “no hay materialidad natural que entre en contacto con el hombre y que no sea transformada y arrastrada por una historia que trastorna y pervierte cualquier naturaleza” (12). Los seres humanos, hechos de lenguaje vivo, de palabras que adquieren vida propia al ser enunciadas por el sujeto, somos seres hablantes que intercambiamos palabras con otros seres que también hablan (Benveniste, 1966/1997). Estamos condenados a vivir por fuera del paraíso perdido de la naturaleza divina. No hay árboles, ni plantas, ni biología que no sean efecto del registro simbólico donde el ser hablante es moldeado por la arcilla de los acontecimientos históricos imprevisibles que desgarran su existencia natural para crear la cultura. Existencia natural que sin embargo subsiste de modo simbólico en el cuerpo histórico atravesado por la palabra.

A partir de lo anterior se pueden destacar “dos consecuencias inmediatas” del materialismo así concebido. Destaquemos como primer aspecto que la historicidad material “no es algo fijo, estable y estático, sino en constante desarrollo, desenvolvimiento y movimiento, cambio y mutación, agitación y transformación” (12). En segundo lugar, tenemos que “lo material no es algo dado, natural e independiente del hombre y de su lenguaje, sino algo creado, cultural o artificial, y dependiente de nosotros y del sistema simbólico de nuestra cultura” (12). El discurso del Otro que atraviesa y determina el sistema simbólico de la cultura, “habrá de procesar constantemente, pero a cada momento de manera diferente, una materia prima que habrá de revestir así las más diversas formas históricas sucesivas” (12).

La historia es pues transformación continua o agitación dialéctica de la materialidad significativa, más que desarrollo lineal preestablecido o estabilidad armónica natural, en consonancia con la creación simbólica de la cultura por efecto del discurso del Otro cuya palabra nos trasciende y sujeta a la estructura. Aparece así el sujeto del inconsciente visto desde nuestra

perspectiva como un sujeto amarrado por todo su cuerpo a significantes que dictan cierta determinación imaginaria que no le permiten moverse ni dar cuenta del lugar que ocupa en la estructura del mundo. Pero que también lleva eslabones significantes de costado que permite desgastar o incluso liberar al sujeto de esas mismas amarras que lo tienen atado.

La historia es discurso, es anclaje significativo. Esto mismo lo advierte Foucault cuando nos recuerda que “lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada del origen –es la discordia con las otras cosas, es el disparate” (Foucault, 1971/1992: 10). Foucault intenta mostrarnos que “el secreto” de la “esencia” de las cosas es que “carecen de esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que les eran extrañas” (10). Esas “figuras” que les “eran extrañas” y que encontramos al comienzo histórico de las cosas, podrían ser vistas desde el materialismo lacaniano como aquellos elementos simbólicos a partir de cuyo enlace se produce un tejido discursivo que permite armar “pieza por pieza”, es decir, significativo por significativo, la materialidad simbólica de la materia escrita, singular modo de relación, “cuyo enlace selectivo y distintivo” (Benveniste, 1966/1997: 61) suministra aquello que finalmente vendrá a ocupar el lugar de la “esencia” o del “origen”, esencia necesariamente histórico-lingüística-significativa desde nuestra perspectiva. La ontología vendría a ser equivalente de la historia significativa para el materialismo simbólico.

De esta forma, “la historia enseña también a reírse de las solemnidades del origen” puesto que “el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades” (Foucault, 1971/1992: 10-11). Lo cómico del origen destacado por Foucault quizás pueda ser visto aquí como lo enseña Freud: cancelación momentánea de la represión que hace advenir lo reprimido (Freud, 1905). En términos propios del materialismo lacaniano podemos decir que lo aleatorio del acontecimiento imprevisible e indeterminado da origen a nuestra vida como seres hablantes sostenidos desde la contingencia de la historia discursiva del Otro, por lo mismo, tenemos un origen cómico que muestra la verdad reprimida.

Origen problemático que no sigue una marcha predeterminada que nos llevaría hasta la verdad transparente de nuestro ser sepultada bajo las sombras del olvido sino, más bien, a dar cuenta de un origen que se reconstruye con significantes que permiten simbolizar la procedencia –para usar los términos de Foucault– siempre conflictiva. Multicausal por lo mismo. Dispuesta a ser construida con posterioridad (Freud, 1912, 1938) en la trama también incierta de la experiencia

analítica. En el siguiente capítulo, siguiendo a Freud, habremos de profundizar en esta reconstrucción de la historia efectuada en la relación paciente analista como resultado de un tejido simbólico de la materialidad del significante.

Por ahora, tenemos que la historia es algo que se narra, es discurso, es movimiento significativo, intriga, paradoja, “derrotas mal digeridas que dan cuenta de los comienzos”, porque la historia, “con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir” (12). Historia simbólica y devenir dialéctico se tornan sinónimos en el materialismo lacaniano respecto del modo cómo tejemos nuestra existencia con palabras y decires, pero también y al mismo tiempo, respecto del modo como somos esclavizados o liberados por nuestro propio relato, alienados en las palabras que pronunciamos para contar nuestra historia, que por lo mismo, se reconoce como discurso del Otro, como trabajo del inconsciente, como exterioridad textual que muestra el proceso de significación propio del ensamble de la cadena significativa.

El significante, al estar dotado de vida por la fuerza pulsional del cuerpo del sujeto que lo enuncia, se deja trastornar constantemente, es movimiento dialéctico, agitación continua. La historia es pues discurso vivo que se nutre de la pulsión, es movimiento incesante y agitación dialéctica que nos impide reconocer un origen estable. Como lo menciona Lacan (1966), “el sujeto no es más que un simple correlato del acto de conocer, y él mismo escapa a él mismo al nivel en que habla” (p.7). Es acontecimiento que introduce la falla en la determinación estructural. Si la palabra nos metió en la estructura al representarnos como sujetos en el campo del significante, que sea la misma palabra la que nos libere al propiciar el acontecimiento histórico que vendría a trascender el funcionamiento del sistema.

### **2.1.11 Materialidad simbólica y acontecimiento histórico**

Recordemos ahora que los átomos de Epicuro simplemente se desvían de su ruta preestablecida hasta colisionar entre sí conformando las cosas materiales existentes; como bien lo precisa Louis Althusser en su entrevista con Fernanda Navarro (1988): “lo que plantea Epicuro es que es la desviación aleatoria y no la Razón o la Causa Primera” están en “el origen del mundo”. Sin embargo, de igual modo “hay que tener claro que el encuentro no crea nada por sí mismo, ninguna

realidad.” (p.31). Podemos por lo tanto señalar que lo propiamente histórico converge en este “clinamen”, este encuentro aleatorio por el que la historia “no es aquello que ocurre como debe ocurrir en función de su determinación por cierto sistema simbólico de la cultura”, por el contrario, en la historia vivida y sufrida por el ser hablante más bien encontramos, “lo indeterminado en la determinación, lo imprevisible en el funcionamiento del sistema, la contingencia de la necesidad, la verdad del saber, lo real de lo simbólico” (Pavón-Cuéllar, 2012: 11).

A través de la historia se da testimonio de la discontinuidad de todo desarrollo, de la falla simbólica que retorna en el síntoma freudiano necesario para hacer psicoanálisis (Freud, 1912). La historia se escribe con la sangre de nuestro cuerpo que es aquel íntimo lugar perdido en la exterioridad industrial del sistema simbólico de la cultura, donde presente y pasado convergen y se confunden, pues la historia inscrita en las revueltas del cuerpo no es sólo sincronía lineal significativa sino irrupción diacrónica de la repetición que se ofrece al trabajo de interpretación del analista (Lacan, 1966/1988: 573).

Lacan es claro al respecto: “la interpretación para descifrar la diacronía de las repeticiones inconsciente, debe introducir en la sincronía de los significantes que allí se componen, algo que bruscamente haga posible su traducción” (573). Es función del analista detener la repetición inconsciente valiéndose para ello de la interpretación como introducción “brusca” de algo, que, al romper la sincronía significativa al modo de un acontecimiento inesperado, permita la traducción del material que se repite. En otras palabras: tratar lo real por medio de lo simbólico (Lacan, 1964).

Adquiere así para el materialismo lacaniano un peso y una relevancia incontrastable el acontecimiento “que puede irrumpir sorpresivamente a cada momento y trastornar irreparablemente el funcionamiento del sistema simbólico” (573). El acontecimiento se posiciona como aquello que puede trastocar y hacer funcionar de forma totalmente distinta aquella estructura que organiza el giro de la cadena simbólica desde donde surge la existencia material de la historia. Basta un acontecimiento disruptivo para trascender y trastocar irreparablemente la monotonía de lo establecido. El deber ser. El funcionamiento del sistema. Lo que ha sido y existido por efecto del monólogo del Otro. El acontecimiento como sorpresa, irrupción, revelación, trastorno, revolución, materialización, dialéctica negativa, aparición sintomática de la verdad reprimida que, desafiando a la organización del discurso, está ocurriendo en todo momento al ponerse en juego la palabra.

Creemos encontrar ejemplos de lo anterior en la noción freudiana de transferencia, así

como en la noción foucaultiana de historia. Veamos de qué se trata. Para Freud, un elemento central del trabajo psicoanalítico es la transferencia, entendida sumariamente como la repetición del pasado olvidado en la relación presente con el analista. La transferencia como repetición de lo reprimido que se ofrece al paciente como la palestra donde tiene permitido escenificar todo pulsionar patógeno (Freud, 1912/2004).

Pero Freud no se detiene ahí pues nos hace advertir que ese mismo elemento transferencial puede funcionar como el acontecimiento que disloca la repetición. Se trata de recibir lo que el paciente propone transferencialmente pero no para caer en el mismo malogro de la situación pasada sino para hablarla y trascenderla al simbolizarla e ir más allá de ella. Descomponer la repetición al simbolizarla, realizar simbólicamente el material inconsciente “no realizado” (Lacan, 22/01/1964: 31) que insiste en la diacronía de la repetición sintomática, hasta percibir así la incongruente unidad de un pasado que sólo imaginariamente estaría ahí intacto desde el inicio (Foucault, 1971/1992).

Freud reconoce que “para un tipo particular de importantísimas vivencias sobrevenidas en épocas muy tempranas” de la historia hablada por el sujeto, “la mayoría de las veces es imposible despertar un recuerdo”, pues quizás aquellas vivencias sólo acontecen en la vida psíquica de acuerdo al modo cómo han sido “interpretadas con efecto retardado” (Freud, 1912/2004: 151), es decir, reinterpretadas con posterioridad en el intento desesperado del sujeto por darle un sentido a su existencia, por comprender algo que le permita salir de su sufrimiento.

Esto mismo es advertido desde el ámbito literario por Gabriel García Márquez (2002) cuando afirma, en el inicio de su autobiografía que: “la vida no es la que uno vivió sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla” (8); por tanto, el sujeto vive lo que recuerda al suponer esto una articulación discursiva sostenida desde la cadena significativa. El recuerdo es así producción simbólica, circulación de la cadena significativa donde puede advenir el acontecimiento propio de la reinterpretación con efecto retardado, o bien, ese mismo acontecimiento, detonar efectos simbólicos con posterioridad.

Desde la transferencia freudiana se trataría pues de realizar la historia al contar la historia de la historia, apropiarse de la historia al introducir en el relato que la conforma la presencia del analista funcionando como acontecimiento disruptivo y subversivo. Presencia del analista, de quien esperaríamos una respuesta a la demanda transferencial no como padre o como madre, o como cualquier otra figura de la historia pasada inexistente, imaginaria por lo mismo, sino como

objeto que causa el deseo, como elemento disruptivo que hace tropezar a la repetición; como silencio, como vacío, o bien de cualquier otra manera espontánea y sorpresiva, siempre de acuerdo con la singularidad del caso, que impida y disloque la perpetuación repetitiva del pasado reprimido que se revive como fantasma siniestro en la “palestra” transferencial (Freud, 1912/2004).

En la experiencia psicoanalítica, se trata pues de ir más allá del saber que ha conformado la historia hasta encontrar la verdad que es aquí ausencia de escritura, tropiezo del relato, hueco por donde se asoma el mundo contradictorio propio del devenir significativo, también tendencia al retorno como resultado de la pulsión que empuja en circuito. Esto es posibilitado gracias a la transferencia que, al responder de otro modo, es decir, como un acontecimiento imprevisible a la demanda del sujeto, hace advenir el acontecimiento simbólico que podría detener la repetición inconsciente. Podríamos llamarle a este proceso largo y doloroso de reinterpretación de la historia por intermedio de la transferencia que pide ir más allá de ella misma, cura por la palabra con Freud o como ya adelantábamos, tratamiento de lo real por intermedio de lo simbólico desde Lacan. En el siguiente capítulo tendremos oportunidad de profundizar en ello.

La anterior idea freudiana con respecto a la reinterpretación con posterioridad de la historia como una forma de memoria inconsciente que se repite en transferencia, es percibida con claridad por Foucault (1971/1992) cuando afirma que “no hay nada que se asemeja a la evolución de una especie, al destino de un pueblo” (: 13), puesto que dar cuenta de la historia, que él llama “procedencia”, es, al contrario:

[...] mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia, es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos–, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros (13).

Descomponer el relato de la historia hasta dar con los significantes que la conforman es equivalente a “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1971/1992: 13). En el origen encontramos en todo caso el ser de lenguaje constituido por significantes y la verdad de la revelación que ellos producen. Nunca una esencia primaria y siempre verdadera, sino historia viva, acontecimiento, devenir dialéctico, sinsentido del significante, efecto real de lo simbólico que retorna siempre al mismo lugar (Lacan, 1974).

Puntualicemos que desde una perspectiva simbólico materialista, aquella “exterioridad” accidental propuesta por Foucault como centro de su noción de origen, correspondería en nuestras coordenadas al inconsciente freudiano visto como discurso del Otro con Lacan, como la exterioridad industrial del sistema simbólico de la cultura desde Pavón-Cuéllar, es decir, la fábrica mercantil capitalista destinada a la extracción de plusvalía así como a la explotación de la fuerza vital enunciativa del sujeto, posicionamiento del Otro de donde nos vienen los significantes que impregnan toda materialidad, según tenemos dicho anteriormente. En el origen no hay ninguna consustancialidad del ser o esencia última, sino la historia accidentada del deseo en su incierto paso por la palabra.

El materialismo simbólico lacaniano renuncia a comprender la historia como etapas sucesivas de un hipotético desarrollo unidireccional y previsible que nos llevaría a una gran síntesis final que a su vez explicaría todo devenir partiendo de un origen estable. Por el contrario, el materialismo de Lacan, “se interesa en unos acontecimientos que no pueden comprenderse ni predecirse, puesto que están desprovistos de un sentido preciso y determinado” (Pavón-Cuéllar, 2012: 13).

Quizás podemos ver aquí aquella interpretación con posterioridad a la vivencia destacada por Freud, lo que nos llevaría a advertir que, en los acontecimientos centrales de la vida, “no hay ningún plan o proyecto por el que se dejen regir y ordenar como pasos en una marcha hacia algún lugar” (Pavón-Cuéllar, 2012: 13), debido a que “no existe en el mundo nada más que casos, situaciones, cosas, lo que ‘nos sobreviene’ sin prevenir” (Althusser, 1984/2005: 37-38, en Pavón-Cuéllar, 2012: 13). El nivel de lo acontecimental disruptivo, “lo mismo en la historia de cada sujeto que en la historia de la humanidad” se nos muestra como “el centro de atención de un materialismo histórico lacaniano” (13), al que vemos confluir con las anteriores propuestas de Freud y de Foucault.

En síntesis, podemos afirmar que “la contingencia coyuntural del acontecimiento” no sólo podría corresponder al fundamento de lo simbólico, sino que “subyace a cualquier necesidad estructural del funcionamiento del sistema” (13). El acontecimiento así concebido nos provee de la necesaria “materialidad real de lo simbólico”, permitiéndonos anclar en lo real del acontecimiento toda producción simbólica por fuera de su simple abstracción imaginaria, puesto que “la teoría lacaniana insiste en considerar lo simbólico sin hacer abstracción de lo real de lo simbólico” (13). El acontecimiento nos permite salir de la abstracción teórica y académica del

saber instituido, permitiéndonos “dudar” de nuestras más queridas “certezas” (Descartes, 1637/1998) abriéndonos así a lo imprevisible del horizonte histórico material.

### **2.1.12 Cuerpo y materialidad simbólica**

Freud parte de la materia para comprender el origen de la vida orgánica del mismo modo que parte del cuerpo para comprender el origen de la vida psíquica. Freud es materialista. La teoría freudiana es incontestablemente materialista a pesar de que no ha dejado de ser psicologizada. Para Freud, la materia inanimada cobra vida por un error de la energía en su circuito de salida (1920/2004). De igual modo, el origen de la vida psíquica no es visto de forma dualista separando mente y cuerpo, sino trazando una continuidad irreductible desde la pulsión hasta lo inconsciente por intermedio de la representación (Freud, 1915/2004). La representación es el enlace que articula pulsión e inconsciente. Real y simbólico. Cuerpo y deseo. La pulsión accedería al aparato psíquico, retomando este marco nocional propuesto por Freud, sólo sí es representada por la representación. El cuerpo es deseante más allá de toda necesidad biológica porque se introduce en él la palabra para signarlo y marcarlo. El cuerpo es introducido a la cultura al escribirse en él los primeros trazos sin valor definido que fundan el sistema de lo inconsciente (1915/2004).

El cuerpo es “materia de lo escrito” (Pavón-Cuéllar, 2012: 14), es el espacio material simbólico donde la escritura produce efectos de sujeción a la estructura. Estructura simbólica que a su vez expropia la fuerza del cuerpo que sería del sujeto si no estuviera alienado en el discurso del Otro para entregárselo al trabajo del inconsciente, a la acumulación de plusvalía (Pavón-Cuéllar, 2014). El sujeto sólo tiene posibilidades de acercarse a una pequeña parte desprendida del cuerpo, resto de lo real, “el objeto a”, que nos permite advertir con Lacan “un materialismo corporal y no precisamente objetivista” (Pavón-Cuéllar, 2012: 14), lo que nos conduce a la afirmación de que “la materia, tal como la concibe Lacan, estriba en el sujeto en tanto que objeto a, en la alienación del sujeto en el sistema simbólico, y no en la realidad objetiva del materialismo imaginario” (14).

El cuerpo, entramado pulsional desde el cual surge la libido que el sistema simbólico de la cultura arrebató impunemente al sujeto, hasta convertir su fuerza de trabajo en mercancía destinada al consumo. El sistema se alimenta de convertir lo vivo en muerte acumulada. El cuerpo, escenario real sintomático donde la pulsión retorna metabolizada por lo simbólico, gracias a lo cual, la verdad

sexual del deseo reprimido se vuelve escritura cifrada que modela los sueños hasta volverlos imágenes condensadas (Freud, 1900/2004) pero también cuerpo que pierde el sujeto por la explotación capitalista.

El cuerpo, “materialidad literal del significante por el que el sujeto se ve representado” (Pavón-Cuéllar, 2012: 14). El cuerpo como fuente del goce, y de todos los goces, puesto que “no hay goce más que del cuerpo” (Lacan, 1966-1967, clase del 30 de mayo de 1967, en Pavón-Cuéllar, 2012: 14). Goce del cuerpo al que debemos renunciar para sostener la estructura de producción de plusvalía. Goce menguado por el significante, regulado por lo simbólico como pide la experiencia analítica, pero también explotado como fuerza de trabajo del inconsciente exterior industrial.

En la experiencia psicoanalítica, el analizante al hablar de su cuerpo y de su goce por intermedio de la plenitud de la palabra, simboliza el goce para perderlo, lo dice para no actuarlo, lo trata simbólicamente para no verse forzado a sostenerlo en lo real de la cultura; se pasa así del goce desbordado y petrificante a un más allá del goce trastocado por el significante, plus de gozar perdido que nadie recupera. En este sentido, el psicoanálisis es una experiencia de la pérdida de goce.

Ahora bien, en el ciclo productivo del capitalismo se extrae el goce del cuerpo para convertirlo en plusvalía que por lo mismo se torna objeto de deseo. Para acumularlo o para recuperarlo (Soler, 2013). El goce desbordado que el analista busca simbolizar y trascender, así como el capitalista, explotar y acumular, no es otro que el del cuerpo; aquella libido freudiana como entramado pulsional destinado a la producción de representaciones de las que se ocupa el aparato psíquico, fuerza vital que empuja al acto y que la estructura devora. Como también lo advierte Foucault (1971/1992):

[...] sobre el cuerpo se encuentra la huella de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros, y continúan su inagotable conflicto (15).

Los desfallecimientos y los errores inscritos en el cuerpo son el mejor testimonio de la imposibilidad de una evolución armónica ideal unidireccional del ser humano. El cuerpo animado por la pulsión más bien es la superficie de inscripción del pasado que “retorna al mismo lugar”

(Lacan, 1974). Por lo mismo, la imposibilidad de acceder a la felicidad en la cultura (Freud, 1930/2004). Por el contrario, el deseo que deja su marca en el cuerpo nos hace experimentar ese mismo cuerpo como dependiente del significante que lo inscribe en la cultura y lo condiciona en sus modos de goce. Un cuerpo que ya no responde a las leyes de la anatomía para regirse por las leyes del lenguaje.

Desde la perspectiva del materialismo simbólico que aquí toma la forma de lo corporal, el cuerpo signado por la palabra es más bien deseo pujante que se reprime, insomnio y angustia por lo mismo, conflicto inagotable –como diría Foucault–, pero también, sueño revelador que permite el retorno de la verdad; testimonio del acontecimiento desde Pavón-Cuéllar; ausencia de relación sexual con Lacan. El cuerpo, con sus errores y perversiones, olores y pasiones, es la memoria imborrable escrita en las cicatrices de nuestro paso por el mundo, pero también y al mismo tiempo, sexo fallido, angustia de castración, diferencia entre los sexos y todos sus avatares psíquicos que permitirían al sujeto hablante suspender el goce para acceder al deseo que nos regresa al mismo cuerpo de donde partió, que no es otro que el cuerpo que el significante partió para desprender el “objeto a”.

Desde este singular “materialismo corporal”, observamos que “la experiencia del cuerpo es conocimiento de lo real que sostiene y al mismo tiempo trasciende cualquier saber de lo simbólico” (Pavón-Cuéllar, 2012: 16) porque, “el conocimiento se distingue del saber por acceder a lo real de la materia y no sólo a su valor simbólico”. La experiencia del cuerpo funda el conocimiento de lo real “a través del síntoma, la angustia, el deseo y otras experiencias corporales”, son estas experiencias corporales las que podrían hacer cierta resistencia al embate de la cultura en la que “lo real del cuerpo se ve neutralizado al ser incesantemente simbolizado o desrealizado” (16).

Ahora bien, “esta simbolización o desrealización” del goce del cuerpo, “es precisamente la que le impide al sujeto discernir su cuerpo extraviado en la exterioridad que le rodea” (16). Aun así, “en ciertas coyunturas de la historia del sujeto”, como la promovida incesantemente por la experiencia freudiana, “la exterioridad se agrieta y deja ver el cuerpo real de su materialidad simbólica” (16). Delante de la grieta que la castración instaure adviene la verdad del sujeto que es equivalente a la incompletud de lo simbólico.

Es a partir de esta grieta en lo simbólico que la experiencia de goce corporal instaure, la forma en la que lo real puede regresar de modo fantasmagórico, como veremos a continuación.

### 2.1.13 Materialismo fantasmagórico y grieta de lo simbólico

David Pavón-Cuéllar (2012) nos recuerda lo siguiente a partir del “Bouvard y Pécuchet” de Gustave Flaubert (2009), “si el manzano puede adquirir la forma fantasmagórica de un ser humano, esto es quizá porque su materialidad esencial y originaria es precisamente la corporalidad humana” (16). Estamos delante de una forma de antropomorfismo que impregnaría, como el origen impregna sus producciones, ciertas propiedades de lo simbólico. Así como el Dios de Espinoza está presente en todo lo que nos rodea como causa inmanente a sus efectos de los que se vuelve inseparable, la corporalidad humana se hace presente en el registro de lo simbólico, es inmanente a lo simbólico impregnando sus producciones. El fundamento de la materialidad simbólica es la corporalidad humana que resiste a la desrealización simbólica. Apuntemos que una de las vías de resistencia es la experiencia fantasmagórica.

El materialismo simbólico, anclado en la corporalidad real y debido a ello precisamente, implica también, “un cierto agrietamiento de lo simbólico y el resultante derramamiento de lo real de lo simbólico”, que se manifiesta como “la irrupción del cuerpo real arrancado al sujeto para ser el sostén literal y la materia prima del sistema simbólico” (16). Tenemos así que esta “irrupción de lo real” permite profundizar desde la teoría lacaniana en el “fenómeno fantasmagórico”, que se caracteriza porque “habría una desgarradura de ‘lo simbólico’ y ‘un hoyo en lo real’ del que saldría el ‘fantasma’” (Lacan, 1958-1959, clase del 22 de abril de 1959, en Pavón Cuéllar, 2012: 16), todo lo cual se emparentaría con el “fenómeno psicótico” (16).

Ahora bien, aquí pensamos que el fenómeno psicótico, anteriormente descrito como una irrupción de lo real en la desgarradura de lo simbólico del que saldría el fantasma, no es exclusivo de la psicosis como estructura psíquica particular, sino que dicho fenómeno puede advenir en cualquier sujeto hablante precisamente a partir de la desgarradura de lo simbólico. Intentamos saltar abismos entre las clásicas categorías de análisis de la estructuración psíquica freudiana: perversión, neurosis y psicosis. Intentamos situarnos en un cierto claroscuro que implica más bien una continuidad entre ellos a pesar de que también reconocemos sus indudables diferencias estructurales.

Nos permitiremos ahora introducir una viñeta clínica proveniente de la experiencia como analista del autor de esta indagación con la finalidad de problematizar los anteriores elementos

teóricos. Justificamos nuestro atrevimiento en la conocida tesis marxista de que teoría y práctica no van separadas, sino que una es correlativa de la otra haciendo imposible su separación o desvinculación. Hay aspectos teóricos que no se pueden siquiera problematizar más que sosteniendo una praxis lo más cercana posible a una posición crítica. De igual forma, hay aspectos inquietantes de la práctica analítica cuya mejor forma para intentar desentrañar los conflictos presentes en el “difícil nudo de la verdad” (Lacan, 1974) podría ser permitir y provocar su circulación simbólica a través del intercambio con el otro. Vayamos al caso.

B. pasó buenos años en un seminario católico con la finalidad de volverse sacerdote. Actualmente trabaja como burócrata por contrato temporal en el ayuntamiento de un municipio gracias a su colaboración en la campaña electoral de algún candidato que resultó ganador en las pasadas elecciones. Tan sólo dos años antes de tomar definitivamente los hábitos del sacerdocio, B. decidió hacer una pausa para pensarlo bien. Salió del seminario después de varios años de tener poco contacto con el exterior.

Luego de obtener una visa gracias a sus años como seminarista viajó a Estados Unidos, donde terminó trabajando como obrero en una fábrica mercantil para ganar “algún dinerito” – según nos contó–, allí tuvo un “*accidente laboral*” que hasta la fecha ha minado sustancialmente sus fuerzas y su capacidad para desplegar consistentemente cualquier actividad que se proponga. Durante su jornada laboral en la fábrica norteamericana, unas chispas saltaron desde una máquina para insertarse en su garganta. Esas “partículas metálicas” contenidas en la chispa –como él describe el acontecimiento–, han reducido su energía “*en un 80 por ciento*”. Las partículas en su garganta “*a veces sangran, son molestas, duelen, le roban su energía*”; síntoma que lo deja tranquilo un tiempo, pero cuando menos se lo espera, regresa puntual al interior de su boca.

Comenzó así el largo peregrinar por médicos, especialistas y hasta curanderos sin que alguno de estos haya podido determinar el lugar preciso de afectación, ni esas “partículas” que pudieran seguirla provocando. Cualquier cantidad de estudios médicos –tomografías, ultrasonidos, análisis de laboratorio, etc.– realizados en ambos países con la más alta tecnología, han sido incapaces de dar cuenta de esas extrañas partículas metálicas que no se dejan mirar por nada ni por nadie, pero insisten en causar sufrimiento y desequilibrio en la vida de B. Como no ha sido posible observar las partículas en su garganta, los médicos y familiares piensan que no existen, que nunca pasó nada en realidad, que B. es muy “nervioso”, que más bien inventa cosas. Situación que lo lleva finalmente a atenderse con un psicoanalista.

Aquí podemos advertir cómo la opción materialista sostenida desde la posición empirista ingenua descrita con anterioridad, es insuficiente para acercarse a ciertas formas de sufrimiento. Las chispas que brincaron inesperadamente hasta incrustarse en la garganta de B., provienen de la maquinaria exterior del sistema simbólico de la cultura, en este sentido, son una formación del inconsciente, algo del exterior capitalista que se inserta bruscamente en el interior. Las partículas metálicas están, pues, ubicadas en un registro que no se puede medir ni observar empíricamente, a pesar de lo objetivo de sus manifestaciones; recordemos ahora la sangre que a veces sale de su garganta, el dolor que producen y la reducción en las fuerzas y en el ánimo de B.

La materialidad de aquellas partículas es la materialidad del significante. En cierto sentido, las partículas metálicas son un significante desvinculado de su articulación simbólica que ha brincado desde la maquinaria hasta el cuerpo que, por dicho efecto, queda desgarrado, doliente y sin fuerza de trabajo. Pero también podemos decir que las partículas dan cuenta de una producción fantasmagórico-alucinatoria que, al desgarrar el cuerpo, producen un agujero en lo simbólico por donde retorna lo real. En más, la garganta produce sangre y dolor en lugar de palabras que lo vinculen socialmente. Observamos aquí la forma como a través de estas partículas se cumple uno de los objetivos del discurso capitalista: destruir el lazo social (Soler, 2013).

El funcionamiento de la maquinaria capitalista produce su propio desecho significativo que abre un hueco en la organización corporal, desgarrando al mismo tiempo los elementos simbólicos que lo constituyen. Hueco resultado del desgarramiento de lo simbólico por donde lo real fantasmagórico se inserta en lo corporal. La formación alucinatoria de B. tiene que ver con esta desgarradura de lo simbólico que permite el retorno de lo real en el cuerpo. Podemos decir que esas chispas son la rebaba del funcionamiento de la maquinaria capitalista que, como formación exterior del inconsciente, se inserta en el cuerpo de B. para sostener su producción sintomática, pero también y al mismo tiempo, para alejarlo del sacerdocio. Uno de los efectos de este extraño padecimiento es que B. no volvió más a interesarse por su carrera sacerdotal. Permanece soltero y vive en casa de sus padres. Ronda los cuarenta años. Se queja. No consigue que *“nada le salga bien”*. No le alcanza el dinero ni las fuerzas. Quisiera tener una pareja. Su madre es muy celosa. También su hermana.

Despleguemos un poco más el caso. Profundicemos en la historia, pues tenemos elementos para ello. Vamos ahora a describir un acontecimiento de singular importancia que antecede las vivencias anteriores.

Pocos años antes de ingresar al seminario, B. formó parte de un programa de gobierno que, en aquel entonces, otorgaba una beca para estudiar el bachillerato a quienes se desempeñaran durante algún tiempo como alfabetizadores en comunidades marginadas del país. Se organizó así un grupo de unas ocho personas a quienes les fue asignada una comunidad, entre ellos “*un tipo abiertamente homosexual*” –según sus palabras–, así como algunas personas oriundas del pueblo natal de B. Los miembros de la comunidad en cuestión debían proveer alojamiento a los alfabetizadores.

En la repartición de cuartos, luego de un embrollo difícil de explicar en su relato, B. quedó como compañero de cuarto de aquel joven homosexual. Por lo que se puede advertir, más pronto que tarde, comenzó una singular relación entre ellos en la que B. se “*dejaba masturbar por el joven durante las noches*” –apuntemos que, durante su niñez, por algún breve lapso, sucedía lo mismo con una hermana mayor–, según su relato que en este punto se torna un poco oscuro y nebuloso pues el recuerdo en cuestión corresponde aproximadamente a la edad de 3 años. Digamos también que por esos años infantiles se formó en él una extraña fobia a los “*pájaros muertos*”–. Ya como alfabetizador, la masturbación nocturna ofrecida por el “*tipo homosexual*” continuó por un tiempo hasta que un buen día advino un acontecimiento inesperado del que B. aún se lamenta y que mantiene en el más estricto secreto.

Como no había agua potable en la comunidad, una mañana de domingo se bañaban los dos compañeros en el río. Entonces advirtieron la presencia de unas mujeres “*desnudas-semidesnudas*” –según su relato– que causaron una fuerte impresión sexual en B., quien no pudo quitarse aquella imagen de su mente durante todo el día. Pensaba en “*las formas del cuerpo femenino, en la ropa interior, en la piel de las muchachas*” que había mirado en el río. El recuerdo de esas imágenes le causaba gran excitación. Por la noche no hubo masturbación, sino acto sexual.

Según su relato, B. penetró a su compañero “*pensando en aquellas mujeres, con su imagen fija en su cabeza*”, “*como si estuviera penetrando a una de ellas y no a su compañero de cuarto*”. Mientras narraba lo acontecido intentaba convencerse de que no es homosexual pues siente atracción y deseo por las mujeres, argumentó que pensó en aquellas todo el tiempo mientras penetraba a su compañero. Se representaba imaginariamente a una mujer mientras tenía sexo con un hombre. Traspone la imagen femenina al cuerpo masculino de su compañero.

En el último trabajo de Freud escrito poco antes de su muerte, *La escisión del yo en el proceso defensivo* (1938/2004), se explica algo similar a lo expuesto por B.; una parte del yo

reconoce la castración femenina al tiempo que otra la desconoce y se afirma en la convicción de que la mujer posee pene. Ambas posturas coexisten sin influirse ni alterarse mutuamente al precio de una fractura irreparable del yo. Las mujeres tienen y no tienen pene al mismo tiempo, sin contradicción alguna. Los contrarios coexisten. La falta de pene en la mujer y la negación de la falta conviven sin problema.

Freud propone que lo anterior es un aporte novedoso y cuando uno espera continuar leyendo su argumentación, el texto finaliza bruscamente quedando inconcluso. La muerte impide a Freud continuar este trabajo como si algo de su contenido se adecuara fatalmente con el contenido de la castración definitiva para el ser hablante. Freud muere no sin antes decirnos que, por efecto de la fractura del yo, desde la percepción consciente, la mujer no tiene pene, pero al mismo tiempo lo tiene en la representación inconsciente registrada por detrás de la percepción. Es su último legado. Dice también que es un proceso universal como el complejo de Edipo. Su testamento, nos recuerda Lacan.

A la mañana siguiente, B. no soportaba la culpa. Le parecía horrible pensar en lo acontecido. Aún le pasa lo mismo, revive al narrarlo aquel malestar insoportable. Presa de fuertes reproches renunció a su labor como alfabetizador para regresar lo más pronto posible a la casa paterna. Aun así, los reproches continuaron haciéndose cada vez más intensos, pues *“rápidamente se corrió la noticia de lo sucedido en su pueblo natal”* –de acuerdo a su relato–. Recordemos aquí que el grupo encargado de aquella comunidad estaba integrado también por personas de su localidad. Según cuenta B. *“todos se enteraron”* de lo sucedido por lo que cuando salía de casa la gente lo *“miraba con desconfianza y murmuraba a sus espaldas acusándolo de ser homosexual”*; le decían palabras injuriantes. Él estaba seguro de no ser homosexual, aunque por momentos él mismo se lo preguntaba dado que las voces lo comenzaron a atormentar. *“Repetían que era joto”*, –señaló–.

De esta forma dejó de salir de casa *“por temor al qué dirán”*. También por las voces. Su mundo se redujo rápidamente a la casa familiar a la que habría de volver años después con aquellas partículas metálicas incrustadas en la garganta. Fue así como llegó al seminario católico en donde permaneció bastantes años alejado del exterior y encontró *“algo de paz”*. En el seminario logró olvidarse del asunto gracias a consagrarse a la vida como seminarista *“alejado de las tentaciones”* –según nos contó–, pero tan luego salió nuevamente al mundo ya en el país vecino, advino aquel accidente de las partículas metálicas que lo volvió a marginar de la vida social.

Las voces que le reprochan o las partículas metálicas en su garganta que han minado su fuerza, parecen correlativas de aquella desgarradura en lo simbólico por donde el real se hace presente imponiéndose de modo fantasmagórico en la vida de B. Vemos también cómo la serie de acontecimientos históricos plagados de contingencias y accidentes, “desviaciones ínfimas” o “retornos completos”, “derrotas mal digeridas” o “fallos de apreciación” (Foucault, 1971/1992: 12-13), han construido y modelado su vida produciendo aquello que existe y es válido en su síntoma. Así mismo, observamos cómo lo aleatorio e indeterminado de su historia accidental lo lleva por caminos que al recorrerse producen lo que se impone como retorno sintomático en su vida. Su errancia por el mundo produce cicatrices en su cuerpo que le permiten relatar su historia con posterioridad.

También quisiéramos dar cuenta de cómo B., al hablar de sí mismo y de su historia, sin saber del todo cómo hacerlo o para qué sirve eso, hablar un poco ingenuamente digamos, paulatinamente y de forma totalmente incomprensible retorna algo de su fuerza y comienza a preguntarse qué podría ser de su vida, ahora que el tema prohibido de la homosexualidad se puede hablar y se habla, y quizás ya no sea tan temible como al principio. B. entró de pronto en una buena racha. Quisiera mudarse de la casa de sus padres. Consiguió una amante en su trabajo. “*Trae dinerito*”. Se siente con más fuerzas y con un extraño ánimo más bien inesperado. Podemos decir que si la palabra sujeta a la estructura, es la misma palabra la que puede destrabar cierto anclaje sintomático. Paradójicamente, hay nudos que desatan: a través de anudar lo real con lo simbólico por medio del relato de su historia significante, se logra desatar algo del anclaje fantasmagórico-alucinatorio sensible en su producción sintomática. No del todo, ni sin dificultades, pero desde el fondo de su garganta, algunas palabras sobre su historia logran salir en lugar de aquella sangre misteriosa. El significante, al ser enunciado, detiene algo del goce sintomático que lo dejó sin fuerzas. Cerramos así nuestra viñeta para volver al materialismo que nos ocupa.

El materialismo simbólico, como dijimos antes, también tiene la forma de lo fantasmagórico-corporal. Desde la teoría lacaniana hay dos formas de comprender la aparición del fantasma que Pavón-Cuéllar (2012) distingue claramente al nombrarlos como “fenómeno fantasmagórico” y como “fenómeno fantasmático”. El fenómeno fantasmagórico implicaría el reconocimiento de la materialidad real corporal subyacente a la estructura simbólica; esa materialidad corporal es vista como lo que hace posible, en ciertas contingencias históricas, la desgarradura de lo simbólico que permite advenir la producción fantasmagórica. Lo anterior se

distingue claramente del “fenómeno fantasmático”, pues este último es concebido más bien como: “obstrucción de lo real, como “imagen operando en la estructura significativa” (Lacan, 1957-1958/1999: 114) y como aquello mismo en lo cual se ‘arraiga’ una ‘realidad’ que no es más que imaginaria” (Lacan, 1972-1973/1999: 121, en Pavón-Cuéllar, 2012: 16).

El fenómeno fantasmático tiene una consistencia imaginaria mientras que el fantasmagórico arraiga en lo real corporal y por lo mismo trasciende lo imaginario al desgarrar lo simbólico. Desgarradura similar a la hecha por aquellas “*partículas*” encarnadas que regularmente hacen “*sangrar*” la garganta de B. sin que ello suponga únicamente una *invención de cosas* supuesta por los médicos. Vemos aquí la diferencia de registros entre lo simbólico y lo imaginario a partir de su anudamiento con lo real. Contrario a un concebir un fenómeno fantasmático donde la imagen obtura lo real y se supone como mera figuración, desembocamos aquí en el materialismo simbólico que opta por admitir la materialidad real de un fantasma. (Pavón-Cuéllar, 2012: 17). La producción fantasmagórica alucinatoria sería así suficientemente material en sí misma y no estaría necesitada de “la materialidad imaginaria de una realidad como aquella en nombre de la cual se ha conjurado una y otra vez a los más variados fantasmas” (17).

Tenemos así que, “no es necesario materializar al fantasma, sino que éste ya está materializado, y puede ser conservado como tal, como fantasma, como ideal y como símbolo, pues tiene un valor simbólico único e irremplazable”, que al mismo tiempo nos deja ver la grieta de lo simbólico, el agujero en la estructura, la hiancia del inconsciente (Lacan, 1964). Hablamos así de “un valor que no es ni de cambio ni de uso, un ‘valor ritual’ que resulta ‘desconocido’ para el ‘análisis marxista’ (Lacan, 1958-1959, clase del 29 de abril de 1959, en Pavón-Cuéllar, 2012: 17), desconocido también para los análisis médico-clínicos como en el caso de B. Un fenómeno que supera toda posible captura a través de una resonancia magnética como las practicadas a nuestro paciente –fenómeno fantasmagórico que quizás sólo sea posible captar a través de la resonancia significativa de la plenitud de la palabra plena, apuntemos al pasar–.

Hasta aquí, buscando una fundamentación teórica consistente que nos permita volver a leer la noción freudiana de representación, hemos intentado dar cuenta de las ocho características principales del así llamado materialismo simbólico lacaniano distinguiéndolo de otras formas de materialismo, para lo cual hemos intentado seguir a la letra el pensamiento de David Pavón-Cuéllar. Estimulados por nuestros hallazgos, como conclusión de este capítulo, nos permitiremos un nuevo atrevimiento.

Ofrecemos ahora una relectura del conocido mito de la caverna de Platón desde nuestras coordenadas simbólicas, con la finalidad de poner a prueba nuestro recién planteado ángulo del materialismo y ver hasta dónde podemos llegar con él. Nos preguntamos por sus alcances, también por sus límites; por su consistencia, por sus efectos.

Vamos a Platón.

#### **2.1.14 Reinterpretación materialista simbólica del mito de la caverna de *Platón***

Un mito es aquello que está en el origen tomando el lugar imposible de la verdad (Lacan, 1954-1955). Es un relato que pretende decir lo imposible de saber, valiéndose para ello de una ficción. El mito resiste el paso del tiempo, el cambio de épocas pues algo en su núcleo no deja de ser válido; el mito insiste mostrando algo del orden la verdad. En el presente subapartado nos atrevemos a producir otra narrativa partiendo de la palabra de Platón en su conocido mito de la caverna. Nos atrevemos porque reconocemos con Lacan que la realidad tiene estructura de ficción y que el lenguaje al crear su propia dimensión simbólica puede reescribir la historia y producir sentido con posterioridad, riqueza simbólica que quizás podría sacudir un poco el imaginario de la vida cotidiana.

En síntesis, diremos que intentamos acercarnos al mito platónico desde una perspectiva materialista simbólica con la finalidad de reinterpretarlo con nuestras coordenadas y producir otra narrativa. Veamos qué sucede y qué efectos tiene nuestro materialismo al aproximarse a uno de los relatos más conocidos en la historia de la filosofía, que ha dado pie y sustento a la tradición llamada idealista. Cabe recordar que vimos ya con Lacan y Marx que la idea no es irreconciliable con la materia, antes bien, la idea está constituida de lenguaje y fabricada con las mismas fibras que la materialidad simbólica: aquel significante que conforma e impregna también el sustrato ideal de nuestras representaciones. Intentemos desgranar el significante propio del discurso platónico. Escuchar el susurro de su verdad latente resistiendo con firmeza el paso del tiempo y de las épocas.

Platón, en el libro VII de la *República* escribió lo siguiente:

Imagina un antro subterráneo que tiene todo a lo largo una abertura que deja libre a la luz el paso, y en ese antro, unos hombres encadenados desde su infancia, de suerte que no puedan cambiar de

lugar ni volver la cabeza, por causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello, pudiendo ver solamente los objetos que tengan delante... (1976: 551-552).

Reescribimos desde nuestras coordenadas:

Representátate una estructura simbólica trastocada que deja ver la verdad sólo a medias, esa estructura se pliega sobre sí misma y aparecen así unos extraños seres hablantes hechos de aquella arcilla simbólica que también conforma la estructura exterior. Estos seres de lenguaje están amarrados a la estructura por una larga cadena hecha de anillos significantes que se enrosca en todo su cuerpo, de tal forma que sólo ven la superficie imaginaria de las cosas que se presentan ante su mirar...

Platón:

[...] a su espalda, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo fulgor les deslumbra, y entre ese fuego y los cautivos se halla un camino escarpado [...]

A lo largo de ese camino, imagina un muro semejante a esas vallas que los charlatanes ponen entre ellos y los espectadores, para ocultar a estos el juego y los secretos trucos de las maravillas que les muestran (552).

Reescribimos:

En el núcleo vital de esos seres hechos de lenguaje, a una distancia prudente con respecto a su conciencia, hay una verdad que resplandece, es el empuje sexual-libidinal que proviene del cuerpo. Empuje del que sólo llega el eco a los seres de lenguaje a través de la enunciación de su palabra. Otros se aprovechan perversamente de los primeros ejerciendo poder sobre ellos a través de enunciados o discursos ideológicos que les ofertan un saber consistente. Sin embargo, su única finalidad es apropiarse de aquella fuerza vital que es invaluable para la estructura, pues ella se nutre de lo que les arrebatara. Se producen así los relatos que nos enajenan de nosotros mismos.

Platón:

Figúrate unos hombres que pasan a lo largo de ese muro, portando objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales de madera o de piedra, de suerte que todo ello se aparezca por encima del muro –Los que portean, unos hablan entre sí, otros pasan sin decir nada–.

¿Crees que verán otra cosa, de sí mismos y de los que se hallan a su lado, más que las sombras que van a producirse frente a ellos al fondo de la caverna? (552).

Reescribimos:

En cierto cruce profundo de la estructura, encontramos el discurso del Otro donde el imaginario supedita a lo real y a lo simbólico para producir el fantasma. El modo como el Otro habla y nos habla y nos mira y en su mirada se constituye la imagen fantasmática en la que nos alienamos hasta terminar siendo lo que el Otro quiere que nosotros miremos a través de su mirada. Espacio imaginario que termina constituyendo la sustancia de la realidad fantasmática reificada. El contorno imaginario de la coseidad del mundo. La silueta imaginaria de la sombra real. El empirismo del materialismo.

Platón:

Y si al fondo de su prisión hubiese un eco que repitiese las palabras de los que pasan, ¿no se figurarían que oían hablar a las sombras mismas que pasan por delante de sus ojos? –Sí–. – Finalmente, no creerían que existiese nada real fuera de las sombras. –Sin duda (552).

Leemos en Platón que:

Los seres hechos de lenguaje nos imaginamos que poseemos un discurso propio, que sabemos lo que decimos y lo que hacemos, pero no se trata de nada más que del eco del monólogo del Otro que nos utiliza como fuerza de trabajo para expresar su palabra y sostener así la estructura. El mundo habla a través de nosotros mientras nosotros pensamos que hablamos por nosotros mismos. No somos capaces de leer la realidad inconsciente que tenemos delante porque se encuentra cifrada, como en el sueño freudiano. Sin embargo, cuando el ser hablante enuncia su palabra con plenitud, la conciencia se agrieta. El saber sucumbe ante la verdad. La silueta deja ver su sombra real.

Platón:

–Mira ahora lo que naturalmente habrá de sucederles, si son liberados de sus hierros y se les cura de su error. Desátete a uno de esos cautivos y oblíguesele inmediatamente a levantarse, a volver la cabeza, a caminar y a mirar hacia la luz; nada de eso hará sin infinito trabajo; la luz le abracará los ojos, y el deslumbramiento que le produzca le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía

antes. ¿Qué crees que respondería si se dijese que hasta entonces no ha visto más que fantasmas, que ahora tiene ante los ojos objetos más reales y más próximos a la verdad? [...] Y si le obligase a mirar el fuego, ¿no enfermaría de los ojos? ¿No desviaría sus miradas para dirigirlas a la sombra, que afronta sin esfuerzo? ¿No estimaría que esa sombra posee algo más claro y distinto que todo lo que se le hace ver? (552).

Podemos decir que la experiencia de la palabra y de la verdad promovida por Freud, –pero también por otros que no se conforman con lo que hay, Marx, por ejemplo– nos hace aproximarnos a un desgarramiento constante de aquellas creencias más firmes y mejor sostenidas. En ese sentido, es profundamente doloroso encontrarse con la falta por detrás de lo imaginario de la completud. Duelen los ojos de ver las propias miserias egoístas en las que uno malgasta su vida: el poder, el prestigio, la acumulación. Quizás desde ahí uno se desprecie a sí mismo por ser quien se es. Llega el punto en que uno no puede más y se vale de todas las argucias posibles para resistir el embate de la verdad. Preferimos la mentira opaca del aplauso cotidiano a la fuerza enceguedora de la claridad de la verdad. Este punto es definitivo en la experiencia freudiana. Cuesta llegar ahí. Más todavía: sostenerse hasta fraguarse en la verdad como pide la posición estructural del discurso del analista.

Platón de vuelta:

Si llegase entonces a recordar su primera morada, la idea que en ella se tiene de la sabiduría, y a sus compañeros de esclavitud [...] ¿Crees que sintiese todavía celos de los honores, de las alabanzas y recompensas allí otorgados al que más rápidamente captase las sombras a su paso, al que recordase con mayor seguridad las que iban delante, detrás o juntas, y al que por tal razón sería el más hábil en adivinar su aparición, o que envidiase la condición de los que en la prisión eran más poderosos y más honrados? (553).

Reescribimos:

Si uno persevera en la negatividad de la dialéctica simbólica a través de la enunciación de la verdad y logra sostenerse más allá de la temporalidad capitalista que todo lo devora en la incesante prisa hacia el progreso; conseguir sostenerse a través del significante en la vacuidad de todo lo que nos rodea, en las paradojas y contradicciones propias de la realidad humana; en la dificultad, en el dolor de la existencia histórica acontecimental, en la grieta, en la hiancia, en la pregunta conflictiva

antes que en la respuesta simplista, si uno persevera en todo eso desgarrando el velo imaginario que nos vuelve sonámbulos, por momentos aparece como un mundo nuevo y vigoroso pero también desarmónico y conflictivo; luminoso y posible por lo mismo, un lugar en donde ya no tiene sentido seguirle gustando al amo. Una especie de segundo nacimiento, diría Lacan (1974).

Podríamos detallar y profundizar un poco nuestra reinterpretación.

“El antro que tiene una abertura que deja libre a la luz el paso” (Platón, 1976: 551), es el escenario donde se despliega el mito platónico. Ese antro, caverna, hueco subterráneo, que no es tan diferente del afuera de donde viene la luz, corresponde desde nuestra relectura a la estructura simbólica del mundo, aquella red de significantes a partir de cuya combinatoria se organizan el mundo al modo como la materia está integrada por átomos que la componen. Estructura simbólica de la que el sujeto sería lo interior a condición de no verlo como algo distinto del exterior; el antro, que sería un pliegue hacia adentro, por tanto, repliegue; hueco, continuidad del afuera, enroscamiento del exterior sobre sí mismo (Foucault, 1971/1992), eso es el sujeto desde nuestra perspectiva, cuyo exterior también es aquella estructura simbólica que aquí llamaremos *el inconsciente* porque nada saben los esclavos de él al mismo tiempo que los determina en su subjetividad esclavizante, en su posición en la estructura, en los discursos que se enuncian y lo enuncian.

“El antro tiene una abertura a todo lo largo” dice Platón (1976: 551), la caverna está conectada con el exterior por una “abertura”, es decir, una división, fractura, hiancia, pero también continuidad del afuera que es la falla que introduce el lenguaje en el mundo natural introducida por el significante desde nuestras coordenadas. “Ranura” del inconsciente le llamará Lacan (29/01/1964: 39) a lo que encontramos como la “abertura que deja libre a la luz el paso” en el mito de Platón. Siguiendo a Lacan, estamos en el “inconsciente” y su “pulsación”, en donde “lo óptico” sale a luz sólo “un instante” porque “el segundo tiempo que es de cierre, da a esta captación un aspecto evanescente” (39) que vendría a ser algo así como una descripción del modo como “entra la luz en el antro” desde Platón.

“Pulsación del inconsciente” en Lacan (40) que tan luego se abre se vuelve a cerrar y del que sólo podemos dar cuenta cuando ya no está. La representación freudiana se coloca ahí, en ese espacio abierto por la pulsación del inconsciente como un intento siempre fallido de volver a traer lo perdido. Representar en el sentido de hacer presente lo ausente. Por eso es tan valioso el cierre

del inconsciente. Freud tiene razón: la transferencia es el motor que mueve la cura porque en su insistencia de repetir lo pasado nos muestra al contenido inconsciente haciéndose presente como resistencia. Fuera de su sitio, por lo tanto. Como representación inconsciente reprimida puesta en la acción transferencial repetitiva. Y no hay más. Con eso nos arreglamos para seguir hablando en la dialéctica incesante de la palabra que moviliza la cura en la experiencia psicoanalítica.

“La luz que entra por la abertura del antro” en Platón (1976: 551) podría corresponder con la verdad de la íntima sujeción estructural (Pavón-Cuéllar, 2014). Verdad singular del sujeto por efecto su posición en la estructura que no se confunde con el imaginario que miran los encadenados. En el reverso, encontramos operando la visión de los esclavos de Platón que confunden las sombras (del Yo) con la verdad de la estructura simbólica del mundo. El predominio del costado imaginario de lo simbólico.

Los hombres “encadenados desde su infancia”, que no pueden “cambiar de lugar” ni “volver la cabeza” serían el individuo producido por la estructura (no el sujeto del inconsciente) que se piensan con un yo autónomo y una supuesta capacidad racional “cognitivo-conductual” que le permitiría controlar su vida, pero que por más esfuerzos que hace a diario sigue encadenado al inconsciente; por más que razone y piense y haga buenos propósitos, “no puede cambiar de lugar”, como dice Platón, porque la verdad no está adentro de él mismo como se esperaría, sino más adentro, en la estructura simbólica exterior que lo determina (Pavón-Cuéllar, 2014). La estructura que lo utiliza como simple marioneta y piensa a través de él, mientras él piensa que piensa por sí mismo en consonancia con la ideología psicológica cognitivo-conductual que nos haría vernos ilusoriamente como dueños de nosotros mismos.

Dice Platón que estos hombres tienen amarradas unas cadenas que les sujetan las piernas y el cuello. Nosotros leemos aquí, la cadena del significante, la palabra del Otro que sujeta al cuerpo para esclavizarlo, que hace que el cuerpo no sea del sujeto sino de la estructura significante. Discurso del Otro encarnado en el cuerpo que, como mencionamos anteriormente, trasgrede las leyes de la anatomía para regirse por las del significante. Cuerpo expropiado y destinado a la explotación y servidumbre del inconsciente visto aquí como discurso del Otro, como exterioridad industrial capitalista que es al mismo tiempo intimidad subjetiva imaginaria.

Cuerpo atormentando por el lenguaje como expresión de los ecos de la pulsión. Cuerpo cuya energía sexual le es arrebatada impunemente a los individuos por la jornada laboral para ser destinada a la extracción de plusvalía. A la acumulación del capital, a la producción de mercancías

y relatos que le devuelven su libido metabolizada en productos aptos para el consumo masivo que sólo sirven para que se destruya a sí mismo con el resultado de su propio trabajo. Tomar *Coca-cola* por ejemplo, pero también toda la gama de mercancías en apariencia alimenticias que contribuyen al deterioro de la salud.

Esos “hombres que sólo pueden ver los objetos que tengan delante” (Platón, 1976: 551), son vistos aquí como los psicólogos enamorados de una ingenua visión de la ciencia, sostenidos en la comprobación y la experimentación, adoradores de la metodología que piensan que la ciencia se agota en la estadística y los números, psicólogos que piensan que lo que vemos es lo que existe y que si no se ve o no se demuestra empíricamente, entonces no existe, ya que sólo pueden ver “los objetos que tienen enfrente”, siguiendo a Platón (551). Recordemos así mismo que en la estructura capitalista y por efecto de ésta todos somos psicólogos (De Vos, 2107) pues estamos contaminados por la ideología dominante que nos hace confundir la imagen con la verdad, el goce con el deseo, la adaptación con la transformación.

A modo de conclusión de este capítulo diremos que la posición simbólica materialista nos permite una perspectiva distinta de la realidad que percibimos, consistente en superar o trascender la silueta imaginaria de la misma. No nos contentamos ya con lo que aparece ante nuestra mirada o con la representación mental que nos hacemos del mundo. El materialismo freudiano nos permite incorporar la dimensión del lenguaje como fundamento de la materialidad simbólica de la realidad humana. También nos permite sostenernos en el lenguaje para regresar a Freud, que es la propuesta de esta investigación: releer a Freud desde un ángulo materialista simbólico.

En consonancia con lo anterior adelantamos brevemente que Freud (1897, 1900) igualmente se plantea la existencia de “marcas” o “trazos” sin valor definido, que constituyen el primer elemento de inscripción psíquica que permite articular el contenido del inconsciente, planteamiento que nos deja ver un acercamiento a la representación freudiana desde los elementos simbólico-materiales aquí destacados, lectura que es desarrollada en el cuarto capítulo de la presente indagación.

En el siguiente capítulo, buscando dar cuenta de la fundamentación metodológica de nuestro trabajo, intentamos mirar los fundamentos del psicoanálisis, –que es definido por Freud como un singular método de investigación que por cuyo efecto se produce un cuerpo teórico, así como una singular terapéutica de la vida psíquica–, fundamentos psicoanalíticos de los que esperamos obtener algunos criterios de lo que podría llamarse una indagación psicoanalítica.

Antes de pasar a la anterior problematización dedicamos unas breves páginas a reflexionar sobre la representación en la tradición filosófica de la modernidad. Consideramos necesario realizar un breve acercamiento al camino recorrido por diversos filósofos en el tema de nuestro interés: la representación. Ello con la finalidad de abrir nuestro panorama y advertir al mismo tiempo que el pensamiento freudiano no surge tan sólo de sí mismo como un momento genial de inspiración, sino que hay una tradición que lo antecede, que acaso permita delinear la originalidad de sus propuestas.

## **2.2 La representación en la tradición filosófica de la modernidad: De Descartes a Freud.**

### **2.2.1 Fundamentos clásicos: relación semántica y relación representativa**

Lo primero que podemos apuntar es que la noción de representación juega un papel muy importante en la tradición filosófica occidental, principalmente en los campos de la teoría del conocimiento y la ontología, pues se vincula con el tema de la verdad y la realidad. Hablar de representación en filosofía, al menos en lo que concierne a la modernidad, es enfrentarse a cuestionamientos elementales en materia epistemológica tales como: la posibilidad del conocimiento, el tipo o tipos de éste, así como el criterio de verificabilidad del mismo; situándose en el plano ontológico de la relación que mantiene el lenguaje con las cosas, la relación entre el *lógos* y los entes.

Se trata de una relación que, siguiendo a Aristóteles (2014), apunta en dos direcciones que podemos denominar actualmente como *relación semántica* y *relación representativa*. La relación semántica es aquella donde las palabras habladas o escritas significan o simbolizan a las afecciones del alma o conceptos (35); mientras que las afecciones del alma o conceptos buscan ser semejantes o *mismidades* de las cosas (35-36), constituyendo, así, una relación de representación.

Ambos tipos de relaciones poseen una *intencionalidad* que se refleja en su carácter genitivo: las palabras son signos *de* los conceptos y los conceptos son símbolos *de* las cosas (Llano, 2015: 167). No obstante, esta intencionalidad es idéntica para ambos casos, pues en el primero tenemos un tono *convencional* o cultural propio de las palabras (35), mientras que en la relación

entre los conceptos y las cosas se puede hablar de una intencionalidad que se pretende *natural* (36). Esto quiere decir que una misma palabra puede ser empleada en distintos contextos, épocas o espacios geográficos con un sentido distinto. Por su parte, los conceptos, a pesar de estar articulados con palabras, siempre representan a las cosas sin cambio o modificación.

Esta es una tesis que, entre otras cosas, establece una cierta irreductibilidad de la intelección a la interpretación, lo que resulta en una forma de estabilidad y consistencia intrínseca a las explicaciones científicas y filosóficas del mundo; pero esto no las exime por completo del devenir histórico, la revolución estructural de paradigmas y demás contingencias propias de todo aquello sometido al cambio y al movimiento.

Siguiendo con el planteamiento aristotélico, si los conceptos están, por así decirlo, exentos de las variaciones culturales, es porque su naturaleza no se reduce a un mero constructo de la mente humana. Los conceptos poseen *la misma* naturaleza *de* las cosas respecto de las cuales son conceptos; lo cual exime la posibilidad de una duplicidad cognoscitiva, es decir, no se conocen los conceptos *primero* y *después* las cosas correspondientes.

El concepto no es para Aristóteles sino el “entendimiento humano hecho uno con la cosa conocida en el acto de conocimiento [...] Su naturaleza no consiste en otra cosa que en hacerse presente la cosa real a la cual tiende y se manifiesta [...] El concepto lo *tiene* el cognoscente, pero *es* de lo conocido” (Araos, 1999: 149). Esto significa que la relación entre concepto y cosa es entendida como una auténtica identidad entre *forma real* y *concepción intelectual* por fuera de la mismidad física, pues el fuego pensado, en cuanto concepción intelectual, no quema (Llano, 2015: 168).

En suma, Aristóteles considera que los objetos o formas reales vienen a ser las mismas para todos, lo mismo que las afecciones del alma, en tanto que imágenes mentales o representaciones de los objetos; no obstante, las palabras escritas o habladas, son distintas en tanto que polisémicas. Por lo tanto, la relación palabra-representación es convencional, puesto que la relación representación-cosa es natural, por así decirlo. La primera puede cambiar sin que cambie la segunda, mientras que la segunda posee cierta necesidad que determina la estructura general del lenguaje, soportada no por la convencionalidad de los signos, sino por la unión y separación de los signos mismos en la representación que busca reflejar el modo en que están unidas y separadas las formas reales.

Ahora bien, esto nos deja con la pregunta: ¿toda representación, en tanto que forma mental

que busca significar necesariamente las formas reales, es verdadera? ¿En qué términos queda establecida la relación entre certeza y representación? Podemos recordar ahora la respuesta de Heidegger, para quien la verdad como adecuación necesita de la representación en términos similares a los de Aristóteles:

“La verdad es la rectitud del representar. Donde representar significa el tener-ante-sí al ente, por la percepción y la significación, por el recuerdo y el proyecto, por la esperanza y el rechazo. La representación se encamina de acuerdo con el ente, se hace igual a él y lo reproduce. La verdad significa: la adecuación del representar a *lo que* el ente es y *cómo es*” (1985: 511).

Heidegger considera que la noción de verdad como rectitud de la representación (*Wahrheit is Richtigkeit des Vorstellens*, 2018: 235-237) resume de modo válido el pensar común de la tradición occidental, desde Platón hasta Nietzsche. Estamos en el nivel de la verdad como adecuación. No obstante, al menos en la modernidad, podemos encontrar cierta disparidad con este intento de nivelación conceptual que hace Heidegger, ya que, en dicha época, el conocimiento verdadero es entendido como certeza de la representación, basada en una concepción antropológica particularmente determinada por una correlación *sujeto-objeto*, es decir, que el pensamiento se adecuó con la cosa.

El conocimiento verdadero supone para los modernos una conquista de nuevos saberes y capacidades de acción, que se van adquiriendo con el tiempo (Llano, 2015: 152). Se trata de los *nuevos tiempos* que irán templando el saber epistémico del hombre a partir de nuevas experiencias. Un temple que ya no busca precisamente el vivir bien de las epistemologías y las éticas clásicas, sino sobrevivir en medio de la incertidumbre, la extrañeza, la fragilidad. En todo caso, el sujeto moderno necesita con ahínco la seguridad, la cual no va a encontrar en ningún ideal de perfección humana propio de la visión clásica del conocimiento verdadero, sino que apuesta más bien a cierta solidez interna o concordancia entre la representación y la realidad implicada en la certeza.

Pero, ¿qué es la certeza para los modernos? es “la seguridad del representarse de antemano lo que puede acontecer”. (Llano, 2015: 153). En este sentido la representación juega un papel central en la modernidad puesto que “lo realmente verdadero ya no es la interna patencia del ser, que era en cada ente como su luz, reflejo de la Luz trascendente.” De esta forma, el representar cierto sería aquel que logra la estabilidad y la permanencia propias del objeto.

### 2.2.2 Descartes y el representar cierto como claro y distinto

Uno de los representantes más conocidos y en cierto sentido fundador de la epistemología moderna tendiente a la certeza como criterio de verdad es René Descartes. En la tercera de sus *Meditaciones metafísicas* (1986) tenemos de entrada lo siguiente: “me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente” (31). Estas exigencias del representar cierto como claro y distinto, suponen desde muy temprano en el pensamiento moderno, un fundamento que se pretende a sí mismo como absoluto e indiscutible, ya que enfatiza la presencia de un fundamento firme e inalterable del conocimiento.

Como se mencionó en la teoría de las formas del idealismo platónico, los *lógoi*, aquellas estructuras proposicionales de carácter universal a partir de las cuales el pensamiento es capaz de acceder a la realidad trascendente de las cosas, suponen cierto carácter inmutable que los hace representar lo Bueno, lo Justo (con mayúsculas) e, incluso, lo Bello con mayor claridad y certeza que la experiencia sensible. En este sentido, Descartes estaría retomando aquella inmutabilidad de los *lógoi* platónicos para establecer las reglas generales del representar a partir de cierto fundamento firme e invariable que él ubica en las categorías de: “lo claro y lo distinto” (Ibidem).

Ahora bien, para Descartes no basta fundamentar de este modo al representar, falta introducir otro elemento que permitirá realizar una especie de garantía de las representaciones producidas por el sujeto, único agente de éstas. Estamos hablando de la *evidencia inmediata* que se impone en principio a través de la realidad empírica (Llano, 2015: 150-153). No obstante, el sujeto no se deja llevar automáticamente por aquella, sino que posee cierta libertad que le permite dudar de los primeros principios y de las evidencias sensibles. En esto consiste el famoso método Cartesiano: dudar de todo para situarse en una suerte de escepticismo con respecto a las propias representaciones, pero también a las percepciones o evidencias sensibles. Metódicamente, la duda cartesiana pretende ser universal sin dejar de ser voluntaria: se quiere dudar de todo.

Quien duda es el sujeto, un yo racional que tiene un papel central y un significado distinto al que se le había dado en la tradición escolástica. Ya no estamos ante el yo entendido en función de su estatus de miembro de una institución religiosa, sino ante el yo entendido como individuo que se comprende en su autonomía intelectual; esto es precisamente lo que será criticado por Freud de forma implícita con su noción de inconsciente sostenido en la representación. Para Freud, la conciencia clara y distinta que Descartes pretende fundar a partir de la duda como método que

garantiza la verdad de la representación, es insostenible. La noción de inconsciente nos permite dudar de la duda de Descartes, por decirlo de alguna manera.

Volviendo a Descartes, tenemos que para llevar a cabo la empresa del conocimiento el hombre debe comenzar por la autoconciencia, es decir, por el cuestionamiento de su propio intelecto dejando en suspenso el saber sensorial y todos los datos en él comprendidos. Dicho en otras palabras: en nuestra conciencia tenemos ciertas ideas que nos permiten andar por el mundo, son el primer punto al que hay que atender para dilucidar sobre qué tierras andamos y puntualizar hacia dónde vamos. Descartes estableció una clasificación ternaria de estas ideas:

- *Innatas*; son sembradas en nosotros por Dios y son el fundamento de todo tipo de conocimiento cierto. Idea de Dios, del yo, de sustancia, causa, extensión, número, etc.
- *Adventicias*; son provocadas en nosotros por la realidad externa a expensas de nuestra voluntad.
- *Facticias*; aquellas inventadas por nosotros mediante la imaginación o manifiestas en el plano onírico. (1986: 43-48)

Para Descartes, los tres tipos de ideas están en nosotros y se hacen presentes en diversas circunstancias, pues todas poseen una funcionalidad en el plano de la vida cotidiana. No obstante, hay entre ellas un tipo que es el único que puede servir de sólido fundamento para el conocimiento claro y distinto: las ideas innatas. Se podría decir que las ideas innatas constituyen una potencialidad fundamental del conocimiento cierto, pero con el método dubitativo se actualizan en axiomas que ahora sí funcionan como el fundamento de todo el edificio del conocimiento.

De esta forma, *la duda metódica* o *cogito* es el instrumento del que el yo se sirve para llevar a cabo su investigación epistemológica, empleándola en términos de una cierta liberación o despojo de los prejuicios previos a la investigación. Creencias, impresiones, opiniones y en general todo conocimiento que ofrezca el menor indicio de falsedad o incertidumbre son puestos en duda; se pone en suspenso la moral, la fe, las costumbres, etc., para instalarse en la imparcialidad y atender sólo al objeto en cuestión y a la certeza que de ello podamos obtener. En estos términos, la duda metódica se puede explicar sencillamente como: dudar para llegar a la certidumbre. Con Descartes tenemos que:

“Y no es que imitase por eso a los escépticos, que sólo dudan por dudar, y afectan permanecer siempre irresolutos, puesto que, por el contrario, todo mi propósito no tendía a otra cosa que a

encontrar la seguridad y rechazar la tierra movediza y la arena, para encontrar la roca y la arcilla.”  
(Descartes, 1986: 83-84)

Descartes no se queda sólo en un escepticismo radical. Con la duda metódica se busca ‘algo’ y ese algo es fundamental para el conocimiento cierto de las cosas; pero ¿cómo identificar o reconocer ese algo cuando estemos en ocasión de percibirlo? Es necesario entonces establecer un criterio de verdad que debe servir como el patrón objetivo de lo verdadero.

El criterio de verdad está establecido bajo los términos de lo *claro* y lo *distinto*; de esta forma todo lo que se nos muestre como tal será indudablemente verdadero. Con claro se refiere a que algo se presente ante el *yo* de manera certera: esto quiere decir, aquello que es demostrable en términos lógico-deductivos por medio de la razón matemática. Mientras que lo distinto es que ese algo en su presentarse ante mí de manera clara también lo haga de manera tal que pueda diferenciarlo de otras cosas en su esencia. Bajo este criterio, Descartes formula las etapas o reglas de su método:

- Evidencia: en oposición con la conjetura, lo evidente es aquello que se manifiesta al espíritu de manera inmediata y es captado mediante la intuición intelectual sin necesitar de ninguna otra operación mental para ser justificado. En otras palabras, se trata de la correspondencia entre nuestras creencias y el objeto de estas, de tal suerte que este último aparece ante el espíritu (o intelecto) de forma inmediata tal como se le representaba en las creencias.
- Análisis: dividir el objeto de estudio en tantas partes como sea posible para ser examinadas de manera independiente.
- Síntesis: dar un orden gradual a las partes en las que fue fragmentado el objeto de tal manera que se puedan comprender desde lo sencillo hasta lo compuesto.
- Prueba: especie de revaloración, inventario, de los pasos anteriores para verificar que no se haya omitido nada del objeto analizado que pueda ser determinante para el conocimiento. (Descartes, 2019)

Con Descartes, al seguir estas reglas se establece una relación con el objeto donde se forma de él un concepto que permite comprenderlo de manera clara y distinta. Sin embargo, hay que decir que esta comprensión vía el concepto que resulta a su vez del método, no sólo contiene un valor cognoscitivo sino también un valor utilitario, pues una vez comprendido el objeto es posible

manipularlo. Quizás a eso se deba que sea el sujeto moderno de la representación clara y distinta con un yo racional y con capacidad de síntesis es aquel que inventa el capitalismo y descubre la plusvalía y la explotación del otro como fuente de riqueza y bienestar para sí mismo.

El conocimiento que resulta del sujeto cartesiano implica una forma mental expresada en conceptos y verificable en todo momento a través del proceso metódico donde la duda, que también podemos llamar razón instrumental, sirve para deslindarse de todo aquello que carezca de certeza, es decir, de claridad y distinción. En este sentido la duda metódica es sinónimo de *cogito*: de pensamiento, de razón, de intelecto. Es por ello que el método cartesiano es un método intelectual, o si se prefiere, metafísico en el que la razón cobra supremacía y lo sensible es desvalorizado.

Estamos pues delante de un conocimiento científico obtenido a partir de un proceso mensurable donde la razón instrumental es su garantía, cuyos resultados pueden presumir ser los únicos verdaderos dado que se apela a un orden racional de las cosas. A partir de aquí sus resultados son sometidos a la experimentación que pretende eliminar lo inmensurable para quedarse únicamente con lo mensurable, es decir, lo objetivo que permite a su vez asegurar en la práctica el dominio de la naturaleza.

La epistemología cartesiana se sustenta en cierta ontología que puede explicarse de la siguiente manera. La ontología cartesiana se constituye básicamente alrededor de tres puntos clave: sustancia, atributo y modo. La sustancia es aquello que existe por sí sin necesidad de ninguna otra cosa para su existencia. El atributo corresponde a aquello que expresa la esencia del objeto para ser concebida por sí sola. Y el modo atañe a las propiedades de la sustancia que presuponen la existencia de los atributos, es decir, la evidencia de que el atributo existe como tal (Llano, 2015: 147-150).

En sentido estricto, para Descartes sólo Dios es sustancia; pero en sentido más amplio sustancia es todo aquello que existe gracias a la intersección directa de la divinidad, es decir, todo aquello creado por Dios. Hay dos clases de sustancias finitas fundamentales en Descartes: espíritu o *res cogitans* y cuerpo o *res extensa*. Ambas son creaciones de Dios y por tanto procedentes de la sustancia infinita. El espíritu tiene como atributo ‘el pensar’, mientras que el cuerpo tiene como atributo ‘la extensión’. Siendo estos los atributos que expresan respectivamente su esencia, el espíritu no deja nunca de pensar y el cuerpo no deja de poseer extensión. Así pues, el modo para el espíritu como cosa pensante está representado por todas aquellas propiedades que suponen su

existencia, a saber, el dudar, el juzgar, el imaginar, el reflexionar, etc. Mientras que el modo del cuerpo se representa en la figura, la posición, el movimiento, el color, la altura, etc.

Estas dos sustancias, a su vez, son completamente *distintas* entre sí al mismo tiempo que son autónomas en el sentido de que pueden existir de manera independiente una de la otra. Dicho en otras palabras, en el pensamiento de Descartes podemos advertir un contundente mecanicismo que reduce el orden de las cosas corporales a un movimiento mecánico completamente inteligible; por un lado, y por el otro: un intelectualismo que reduce el orden de las “cosas espirituales” a un movimiento intelectual reflexivo (Descartes, 2019). Todo cuanto es dado en la naturaleza está provisto de un movimiento que viene predispuesto directamente por la divinidad, por ello los animales y todo aquel ente que no demuestre su facultad racional es considerado un autómatas programado por Dios para hacer lo que hace sin ningún fin aparente más que el de cumplir con la causa y efecto del movimiento mecánico al que deben su existencia y su función (Descartes, 2019).

Así mismo, encontramos en Descartes un modelo *dualista* entre espíritu y cuerpo, o en términos más comunes, entre alma y cuerpo. Ambas partes conforman un dualismo metafísico. El espíritu es de naturaleza inteligible, simple e indivisible mientras que el cuerpo es de naturaleza contraria. De aquí se sigue que en términos cognoscitivos es más fácil conocer de manera clara y distinta al espíritu por ser indivisible que al cuerpo que es divisible y además mutable en tantas partes y formas como las circunstancias lo dispongan. Por ello el ejemplo de la cera (2019: 68-69). Alma y cuerpo son esencialmente distintos, pero mantiene una relación en la realidad. Esta relación en la realidad, es decir, en el mundo cotidiano, está dada gracias a la comunicación fundada por Dios entre ambas instancias. Al conocer, la sustancia pensante entra en comunicación con la sustancia extensa. Volveremos sobre este aspecto un poco más adelante.

El contundente ejemplo que nos ofrece Descartes donde se manifiesta a plenitud tal dualidad y la comunicación entre ambas partes, es el hombre. El hombre es aquel ente que ejerce la razón diferenciándose de los animales que son sólo autómatas desprovistos de toda racionalidad. En el hombre operan la sustancia pensante que es indivisible y la sustancia extensa que es divisible. El punto de encuentro en términos físicos es la glándula pineal ubicada al centro del cerebro y según Descartes en ella se efectúa la comunicación entre una sustancia y la otra (Descartes, 2019).

El plano epistemológico y el plano ontológico están relacionados de manera íntima por los fundamentos que yacen en nuestra consciencia vía las ideas innatas, según Descartes. El conocer estas ideas nos pone en medio de ambos planos. Esto lo percibimos de manera intuitiva, inmediata;

sin embargo, para que llegue a ser principio necesita pasar por la razón, es decir, por la aplicación del método. Y lo destacado aquí es que esas ideas son de carácter ontológico y no puramente epistemológico, es decir, son puestas como la parte esencial de nuestro ser, de nuestra naturaleza, aunque eminentemente inclinadas a favor de nuestra naturaleza intelectual.

A partir de lo anterior, tenemos en la filosofía de Descartes las bases epistemológico-ontológicas que fundamentan concepción moderna de la representación, donde esta última posee un carácter eminentemente ideal como resultado del método de la duda que busca acceder a la consecución de lo claro y lo distinto. Cuando esto se logra, estamos en posesión de certeza, ese criterio de verdad que otorga a la representación un carácter estable y una pretendida validez universal frente a los datos que pudiera mostrarnos la experiencia sensible.

Con Descartes, dudar de toda representación que no ha sido puesta en el tamiz de la reflexión es la actitud moderna por excelencia para despejar de la conciencia todo prejuicio carente de fundamento racional. Freud comparte claramente este espíritu moderno de crítica y búsqueda de la verdad.

No obstante, la epistemología racionalista de Descartes abre la puerta a la discusión moderna en torno de la representación tema principal de nuestro interés en este apartado, gracias a lo cual Leibniz y Spinoza, por ejemplo, profundizarán esta vía racional; mientras que Hume asumirá una postura adversa desde su filosofía empírica.

### **2.2.3 Spinoza: la causalidad inmanente**

El pensamiento de Baruch Spinoza en la tradición filosófica se encuentra enmarcado dentro de la corriente comúnmente conocida como racionalismo propio del siglo XVII, lo que supone que para este autor neerlandés el origen del conocimiento se ubica en la razón y no en la experiencia sensible. A esto hay que añadir, como nota peculiar de su propuesta filosófica que será retomada continuamente por Lacan, que, para Spinoza a diferencia de Descartes, no existe una dualidad entre alma y cuerpo, lo que supone que se trata de una y la misma cosa (2011: 2). En ese sentido, Spinoza configura su epistemología a partir de dos elementos fundamentales: la imaginación y el entendimiento. La primera está referida al cuerpo y mantiene al alma en un estado pasivo o contemplativo; mientras que el entendimiento posee un carácter activo que pone a obrar al alma.

Spinoza sitúa como principio del conocimiento un punto de partida que sea absolutamente evidente y necesario: Dios. En sentido, Dios es para Spinoza “la sustancia que consta de infinitos atributos” (2011: I-VI); entendiendo, a su vez, sustancia como “aquello que existe en sí” (I-III). Esto quiere decir que Dios, en tanto que sustancia, no necesita de ninguna otra cosa para existir; y dado que todo lo que existe posee como causa de su existencia a Dios, no hay ningún ente además de Él que puede ser considerado como sustancia. Este es un paso más que da Spinoza en relación a Descartes, quien seguía sosteniendo que tanto los espíritus (*res cogitans*) como los cuerpos (*res extensa*) eran sustancias. De esta manera, para Spinoza ningún sujeto individual y concreto es sustancia.

Ahora bien, de esta sustancia única se puede decir lo siguiente: Es infinita porque no hay nada que la limite; única, porque no puede haber dos sustancias; y necesaria porque existe por sí misma. Con base en ello, Spinoza asevera que Dios es causa de sí mismo (*Causa sui*, Spinoza, 2011). Dios implica su propia existencia. De ello se derivan sus atributos que, si bien son infinitos, nosotros solo conocemos dos: entendimiento y extensión. Cabe señalar que el atributo no existe aparte de la sustancia, sino que el atributo es la misma sustancia expresada de un modo determinado, aquí vemos otro ángulo del conocido monismo Spinozista que tanto gustaba a Lacan y que se plasma en su noción de materialismo como mencionamos anteriormente.

Además de ser causa de sí mismo, Dios es causa inmanente porque todo lo que crea no es exterior a Él; todo lo que causa está dentro de Él, permanece en Él. Todo está en Dios y Dios está en todo, que no son más que distintas maneras de expresarse su propia esencia (2011: I-V). Estas expresiones son, no obstante, expresiones de segundo orden, pues no es que expresen directamente la sustancia divina, sino a la sustancia divina en cuanto expresada ya en los atributos. Esto se entiende mejor a la luz de la división que plantea Spinoza de lo real en tres categorías: Sustancia, atributos y modos.

Los atributos son una expresión de primer orden de la sustancia divina; mientras que los modos son una expresión de segundo orden de la sustancia divina ya expresada de modo primario en sus infinitos atributos. Dado que nosotros solo podemos conocer dos de dichos atributos, los ya mencionado “entendimiento” y “extensión”, los modos correlativos son: alma y cuerpo, respectivamente. De esta manera, el modo no es lo que existe en sí, como la sustancia, sino aquello que existe en otro.

“La causa más libre y la que mejor conviene a Dios, es la inmanente. Puesto que el efecto de esta causa depende de tal modo de ella que sin ella no puede existir ni ser entendido, tampoco está sometido a ninguna otra causa y, por consiguiente, también está tan unido con ella que forman juntos un todo” (2011: II).

Si quisiéramos distinguir entre Dios y el mundo, diríamos que ésta es una distinción solo de razón, ya que ni existe para Spinoza un Dios trascendente ni un mundo exterior con entidad independiente: todo es inmanente a la sustancia divina. Por ello señala a Dios como *natura naturans*, naturaleza generante, Dios como causa; mientras que el mundo es *natura naturata*, naturaleza generada, los efectos de dicha causa.

“Por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse” (2011: I, 19).

Con base en lo anterior, tenemos que la noción de representación manejada por Spinoza se explica en función de los dos elementos fundamentales del conocimiento: la imaginación y el entendimiento. En este sentido, la representación constituye la vinculación de ambos elementos, es decir, donde la pasividad de la sensibilidad corporal entra en relación con la actividad del alma para producir el conocimiento. La representación sería, pues, el resultado de la activación que del cuerpo hace el alma (Spinoza, 2011). Esto se vincula, a su vez, con la causalidad inmanente del modo siguiente. Si tomamos en cuenta que el mundo en tanto que *natura naturata*, naturaleza generada, entonces se debe asumir que este posee una causa que ocupa el papel de naturaleza generante, *natura naturans*, Dios como causa inmanente del mundo. De modo similar, el intelecto, propio del alma, viene a ser esa causa inmanente que activa la imaginación originada en la sensibilidad corporal para echar a andar la imaginación en vías del conocimiento. Cuando esto último se logra, tenemos la representación, cuya causa inmanente es el intelecto (Spinoza, 2011).

#### 2.2.4 Leibniz y el pensamiento simbólico

En continuidad con la discusión en torno a los tipos de conocimiento abordada por Descartes, Leibniz busca posicionar al respecto su teoría de los niveles de la representación y de conocimiento a partir de los criterios de verdad. Leibniz sostiene que no es posible obtener un conocimiento directo de las cosas sino solo de sus representaciones, es decir, a través de una instancia mediadora entre el sujeto y el objeto: “Es necesario que haya algo en mí que no sólo conduzca a la cosa, sino que además la exprese” (1980: 178).

Específicamente, estas representaciones son los conceptos, los cuales pueden distinguirse entre ‘conceptos subjetivos’ y ‘conceptos objetivos’, donde los primeros están referidos a las cogniciones de los actos mentales, mientras que los segundos corresponden al contenido ideal de la representación. Ahora bien, para Leibniz un concepto y una idea no son lo mismo. En todo caso, la idea da lugar a un concepto, pero no todo concepto da lugar a una idea. Esto quiere decir que no siempre que pensamos en algo tenemos necesariamente en nuestra mente una idea correlativa a ello. “Así, esas expresiones que están en nuestra alma, ya sea que las concibamos o no, pueden llamarse ideas, pero aquellas que concebimos o formamos pueden llamarse nociones o conceptos” (1980: 314).

La propuesta de Leibniz concibe a la idea no como una especie de contenido actual del pensamiento; contrario a lo que sostiene Descartes para quien siempre que pensamos en algo está ya presente la idea correspondiente en nuestra mente. Las ideas, para Leibniz, están pre-contenidas en nosotros como ciertas disposiciones virtuales o potenciales para pensar algo; a partir de ellas se prefigura el modo de pensar los objetos, lo que las vuelve una especie de facultad o disposición de pensar que se activa cuando efectivamente pensamos: “La idea no consiste en un acto de pensamiento sino en una facultad y se dice que tenemos idea de una cosa, aunque no estemos pensando en ella siempre que se presente la ocasión” (1980: 178).

Ahora bien, el papel que aquí desempeñan las percepciones es más bien instrumental, es decir, activan una idea, pero no la causan. En todo caso se podría señalar que las percepciones son una suerte de causa ocasional; pero no se podría sostener que son causa formal del conocimiento. Insertándose en un marco especulativo, Leibniz piensa que en nuestra mente están las ideas divinas, las cuales se activan y se expresan generalmente en conceptos o nociones al ser motivadas por percepciones que les son correlativas. En sus palabras tenemos que:

No poseemos en nuestra alma las ideas de todas las cosas sino en virtud de la acción continua de Dios sobre nosotros, es decir, puesto que todo efecto expresa su causa y de este modo la esencia de nuestra alma es una determinada expresión, imitación o imagen de la esencia, pensamiento y voluntad divina, así como de todas las ideas que en ellos están comprendidos. (Leibniz, 1980: 314)

En este sentido, Leibniz exige para su filosofía un criterio de verdad que supere el criterio de la claridad y la distinción intuitiva de las ideas, establecido al modo por Descartes. Este criterio estará determinado por un sistema de relaciones de inclusión y exclusión, es decir, por la racionalidad de todo concepto, donde estos, idealmente, quedan comprendidos en identidades axiomáticas autoevidentes.

Este principio de la auto-evidencia es el que sustenta a las *verdades de razón*, fundadas en la inmediatez entre el sujeto y el predicado de la proposición; y las *verdades de hecho*, establecidas en virtud de la inmediatez entre la conciencia y sus pensamientos (1980: 327). En otras palabras, es posible dar razón de cualquier verdad ya sea con base en la patencia como tal de la conexión entre sujeto y predicado; o bien explicando dicha conexión cuando ésta no sea evidente por sí misma, a partir de la resolución de los términos. Según Leibniz, este es el único y supremo criterio de verdad en todo lo que es abstracto y no depende de una experiencia: que la proposición sea idéntica o reductible a las proposiciones idénticas. (Leibniz, 1980: 199)

En sintonía con dicho criterio de verdad, Leibniz clasifica los conceptos detalladamente, al tiempo que introduce la noción del conocimiento simbólico: “El conocimiento es oscuro o claro, y el claro es además confuso o distinto, y el distinto es inadecuado o adecuado, y el adecuado es también simbólico o intuitivo” (Leibniz, 1980: 422).

De entrada, tenemos la posibilidad de enfrentarnos con una suerte de conceptos ‘oscuros’ que son los que no nos permiten reconocer el objeto representado y, por tanto, impiden cualquier conocimiento certero. Un ejemplo de ello bien puede ser un sueño cuyo significado ignoramos en su totalidad; o algo que vemos a la distancia, entre nieblas o polvaredas; así como algún malestar físico que termina por clarificarse.

Por otra parte, los conceptos ‘claros’, sí nos permiten reconocer el objeto representado. Mientras que los conceptos claros ‘confusos’ dejan ver un objeto, incluso distinguirlo de otros, pero lo que no hacen es permitirnos ubicar con precisión aquellas notas constitutivas que le son

propias. Estos últimos, son el fruto de percepciones globales conscientes que incluyen aspectos que no son conscientes en la percepción. Tenemos así que:

Cuando percibimos los colores o los olores, no tenemos, por lo general, otra percepción que la de las figuras y de los movimientos, pero tan numerosos e insignificantes que nuestra mente en este presente estado suyo no puede considerar distintamente a cada cosa en particular. Por tanto, no llega a advertir que su percepción se compone sólo de las percepciones de las figuras y movimientos pequeñísimos del mismo modo como al percibir el color verde después de haber mezclado finas partículas amarillas y azules únicamente experimentamos en forma sensible la mezcla de tales partículas diminutas de azul y amarillo, aunque no las percibimos y más bien imaginamos una entidad nueva. (Leibniz, 1980: 426).

Con base en esta clasificación de los conceptos, Leibniz articula un pensamiento *simbólico* que consiste básicamente en un tipo de *acto cognitivo* obtenible mediante una estructura semiótica, por lo que resulta opuesto al conocimiento intuitivo de ideas simples cartesianas:

La mayor parte de las veces, sobre todo en un análisis muy prolongado, no intuimos de manera simultánea la naturaleza íntegra de una cosa, sino que en lugar de las cosas empleamos signos. Suelo denominar simbólico a esta clase de pensamiento, del que hacemos uso no sólo en el álgebra, sino también en la aritmética y, por cierto, casi en todas partes. (Leibniz, 1980: 524)

Esta estructura semiótica del pensamiento simbólico implica la comprensión de un ‘concepto’, así como de un polo referencial que remite a cierta ‘idea’ correlativa que nos permita finalmente denotar ‘objetos’ intencionales. De este modo, estamos hablando de una especie de semántica triple donde el concepto puede connotar una idea y denotar objetos representantes. Se puede tomar como ejemplo el concepto ‘animal racional’, el cual nos remite a la idea ‘hombre’, al tiempo que señala ciertos objetos: ‘individuos humanos’, sean reales o posibles.

En este contexto del pensamiento simbólico, la verdad constituye para Leibniz una correspondencia entre proposiciones afirmativas respecto de la posibilidad del objeto correspondiente a la idea y el estado de cosas correlativo: “La verdad de las proposiciones siempre afirman la posibilidad del objeto correspondiente a la idea” (Leibniz, 1983: 477). Los signos y los caracteres son los medios a través de los cuales es posible experimentar este tipo de conocimiento, ya sea por un medio verbal o escrito:

Todo razonamiento humano se realiza mediante ciertos signos o caracteres. En efecto, las cosas mismas y también las ideas de las cosas no siempre pueden ni deben ser objeto de observación distinta por parte de la mente, y por eso, para abreviar, se usan signos en su lugar. (Leibniz, 1980: 363)

En este sentido, para Leibniz, el pensamiento en general posee una relación de dependencia respecto a los símbolos, sin importar la naturaleza de éstos. De tal suerte que la experiencia humana en su totalidad pareciera estar atravesada por dicho carácter semiótico del pensamiento, ya que: “una admirable economía de la naturaleza hace que no podamos tener pensamientos abstractos que no se apoyen en algo sensible, aun cuando no se trate más que de caracteres como las figuras de las letras o de sonidos” (Leibniz, 1983: 79).

Ahora bien, debido a la perceptibilidad de los símbolos, o al menos a la posibilidad que tenemos de imaginarlos, tiene que existir un estrecho vínculo entre el pensamiento, la percepción y la imaginación: “Podemos tener pensamientos sin palabras, pero no sin otros signos” (Leibniz, 1980, p. 174). Aquí tenemos un punto muy importante para distinguir a Leibniz de Descartes y Spinoza, para quienes el lenguaje era sólo un velo que oscurecía el pensamiento, mientras que aquel sostuvo la creencia de que los pensamientos, aún los más abstractos, tienen que ir siempre acompañados, si no de palabras, al menos de signos. (Leibniz, 1980: 155)

Leibniz va perfilando su investigación, vinculada a la ‘*Characteristica Universalis*’, al pensamiento simbólico escrito, específicamente a los sistemas semióticos, aritméticos y algebraicos. Esto es así, porque observa que el ideal de simplicidad, claridad, exactitud y univocidad, tanto en una dimensión representativa como en una operacional, es alcanzado en dichos lenguajes artificiales. Se trata de un ideal que, a su consideración, nunca puede ser alcanzado ni por el pensamiento verbal ni por otras versiones del pensamiento simbólico escrito.

El simbolismo matemático posee una peculiaridad especial: no requiere de mediación alguna por parte del lenguaje verbal. Conecta directamente el signo con el concepto. Se trata, pues, de un lenguaje gráfico cuyos signos son constantemente perceptibles; es sintético porque en él encontramos el compendio de una gran cantidad de información; posee la capacidad de ordenar los caracteres de acuerdo a un criterio riguroso; es estructural porque fija las relaciones que mantienen entre sí las partes respecto del todo; operativo para dar lugar al cálculo; algorítmico, pues

contempla la posibilidad de seguir ciertas reglas de manera automática; y computacional, dado que resuelve problemas por medio de una serie fija de algoritmos (1980: 172).

En el pensamiento simbólico de Leibniz descrito hasta ahora, la representación juega un papel muy importante, ya que constituye justamente un símbolo o estructura simbólica respecto de lo representado. Leibniz ubica al cálculo como el paradigma de estructura semiótica operativa cuyo primer plano es ocupado por el concepto de carácter (1980: 175). Ahora bien, dicho en términos generales, el carácter posee una índole relacional ya que entra justamente en la relación triádica de la representación. En sus palabras tenemos que:

Es verdad que la misma cosa puede ser representada de maneras diversas, pero debe haber siempre una relación exacta entre la representación y la cosa y, en consecuencia, entre las diferentes representaciones de una misma cosa. Las proyecciones de perspectiva, que resultan en el círculo en las secciones cónicas, hacen ver que un mismo círculo puede ser representado por una elipse, por una parábola y por una hipérbola e incluso por algún otro círculo, por una línea recta o por un punto. Nada parece tan diferente ni tan desemejante que estas figuras y, sin embargo, existe una relación exacta de cada punto con cada punto. (Leibniz, 1980: 327)

En virtud del establecimiento de una analogía estructural entre el signo y el símbolo, el representante se erige como un símbolo de lo representado y se hace posible el descubrimiento de propiedades del sistema representado a partir del análisis del sistema representante. Esto quiere decir que el orden sintáctico inherente a la cadena de signos debe replicar el orden de las propiedades de los objetos representados.

Una vez establecida dicha estructura inteligible común, la objetividad y, por ende, la verdad, quedarían garantizadas. Es importante destacar que Leibniz enfatiza que no es necesaria una semejanza (o “parecido”) entre el sistema representante y lo representado; basta con una cierta ley de correspondencia que mantenga invariantes las estructuras subyacentes. Ejemplo de ello es que los sistemas de numeración representan los números, pero no hay semejanza entre los primeros y los segundos.

En suma, tenemos que Leibniz articula su noción de representación en función de su teoría general del pensamiento simbólico, donde el lenguaje formal escrito ocupa el paradigma central bajo la forma del cálculo. Ahí la representación es justamente el símbolo mediante el cual se busca corresponder al signo y generar así una vía de acceso a las propiedades de lo representado.

El conocimiento es posible para Leibniz, entonces, solo gracias a su carácter simbólico y por vía de las representaciones, en este caso, escritas en un lenguaje matemático formal cuyo orden sintáctico inherente a la cadena de signos debe replicar el orden de las propiedades de los objetos representados. Con ello, la claridad y la distinción anunciada ya por Descartes como criterio último de la verdad universalmente entendida, se traduce aquí en función de una estructura inteligible común y objetiva.

### 2.2.5 Hume, empirismo y representación

La filosofía de David Hume es empírica y parte de aquella línea de la tradición filosófica que nace desde el teólogo medieval Guillermo de Ockham, retomando de él específicamente sus famosas reducciones de la percepción sensible (*intuitions*) a fenómenos físicos que dificultan tanto la distinción entre las cosas y sus efectos en los órganos de los sentidos como la diferenciación entre dichos efectos y los propios contenidos nocionales de la mente. Hume retoma las *intuitions* de Ockham para postular las impresiones (*impressions*) como poseedoras de una mayor fuerza y vivacidad que las ideas entendidas al modo cartesiano. Ya Berkeley y Locke había intentado algo similar, no obstante, la propuesta de Hume representa un progreso en cuanto a la separación entre el mero fenómeno de la sensación respecto de aquellos contenidos mentales en virtud de los cuales se constituyen la imaginación y la memoria.

Hume afirma que lo único que se llega a conocer son nuestras propias impresiones (1961: I, 2-6). Las impresiones, al igual que las ideas, constituyen para él las *percepciones* de la mente humana:

“Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos” (1961: I, 1).

Hume divide, entonces, las percepciones en atención a dos criterios principales: a la primacía y origen; a su complejidad o simplicidad. Conforme al primer criterio tenemos impresiones e ideas de reflexión o sensación. Las impresiones de reflexión se caracterizan por lo siguiente: Son derivadas de nuestras ideas ya sea en el modo de pasiones o emociones, como el deseo o el rechazo, el miedo o la esperanza, y dan cuenta de la capacidad de la mente para percibirse a sí misma.

Las impresiones de sensación, por su parte, son consecuencia de la influencia del mundo físico sobre nuestros sentidos, tales como el calor, el tacto, el dolor, el placer, entre otras más similares. Conforme al segundo criterio, Hume establece que las percepciones se clasifican en simples y complejas. Las impresiones e ideas simples son aquellas que no pueden descomponerse ya en percepciones más elementales, por ejemplo, la percepción de un color específico y el recuerdo de ese color.

Por otro lado, las impresiones e ideas complejas son aquellas que se componen de dos o más percepciones simples, por ejemplo, retomando el color, si se percibe el color café de una mesa, tengo una percepción simple, pero si se recuerda la mesa como tal, tendré una impresión compleja ya que recuerdo tanto el color de la mesa como su constitución geométrica, el material del que está construida, y más percepciones simples de cada uno de sus componentes así como del propio entorno donde ésta se encontraba ubicada en ese momento.

Así, pues, Hume emplea el término ‘percepción’ en un sentido equívoco para referirse tanto a un tipo específico de acto mental como para designar a todo lo que se ubica en la mente humana. En otras palabras, para Hume todo contenido mental, tanto los objetos vivenciales como los sentimientos, las pasiones, las sensaciones y los pensamientos, como las vivencias mismas, llámense los propios actos de percepción, pensamiento, sentimiento o voluntad, constituyen una percepción (1961: IV).

Ahora bien, es importante afrontar la cuestión por la objetividad de dichas percepciones, ya sea de las impresiones o las ideas, ya que de ello depende en gran medida el valor epistemológico de la teoría humeana. Se trata del problema de la relación entre los fenómenos que ocurren dentro de la mente y las realidades externas, así como el necesario contacto a través del cual, de alguna manera, las asimilamos. La forma en que Hume intenta resolver dicho problema es a partir del “representacionismo”, es decir, concibiendo a las ideas como duplicados de la realidad presentados a la mente humana a través de un proceso físico, donde cierto fenómeno

mecánico llega a impresionar a los sentidos para transformarse en ciertas imágenes mentales, pero siempre con características físicas, que estarán ahí en lugar de la realidad.

“Todos los objetos cuya investigación se propone la razón humana, se dividen naturalmente en dos clases; la primera comprende las relaciones de ideas, la segunda, las cuestiones de hecho. A la primera pertenecen todas las proposiciones de geometría, de álgebra y de aritmética; en una palabra, todas las que son o intuitivamente o demostrativamente ciertas... En cambio, no se establece así la certeza de las cosas de hecho, que componen la segunda clase de los objetos sobre los que se ejerce la razón: por grande que pueda ser esta certeza, es de una naturaleza distinta. Lo contrario de cada hecho siempre es posible, y como nunca puede implicar contradicción, el espíritu lo concibe tan distinta y tan fácilmente como si fuera verdadero y conforme a la realidad. El ‘Sol saldrá mañana’, y el ‘Sol no saldrá mañana’, son dos proposiciones tan inteligibles y tan poco contradictorias la una como la otra... Los razonamientos que hacemos sobre las cosas de hecho, parece que todos tienen como fundamento la relación de causa y de efecto. Esta es la única que puede llevarnos más allá de la evidencia de los sentidos y de la memoria” (1961: IV).

A ello le sigue una crítica del Yo cartesiano en relación a las representaciones, la cual se puede esbozar de la siguiente manera: Hume critica el "Yo" como realidad distinta de las impresiones y las ideas. Descarta la existencia del Yo como sujeto permanente de los actos psíquicos, porque no hay ninguna impresión sensible que sea permanente, sino que el Yo está constantemente en cambio, transformación (1961: I, 4). En todo caso, la conciencia de la propia identidad es explicable en virtud del delicado, pero eficiente, tránsito del pensamiento a través de distintas ideas interconectadas (1961, I, 4, 6). Esto quiere decir que para Hume, la conciencia no puede ser una realidad sustancial; en todo caso, la concibe como una especie de escenario que se activa con la presencia de alguna idea, por lo cual no posee fijeza propia, ni puede ser vista como una realidad simple (1961: I, 4-6).

Con todo, tenemos en el empirismo de Hume una visión acerca de la representación como una respuesta al problema, de nuevo, los criterios de objetividad y verdad del conocimiento. De tal suerte que el conocimiento se torna representacionista, donde todo lo cognoscible es meramente la representación mental, en la forma de impresiones o ideas, que el entendimiento humano se forma de las cosas. La diferencia para con sus opositores racionalistas es que para Hume, la fuente de este conocimiento representacionista es la experiencia sensible. Es decir, según este empirismo

escéptico, las ideas no poseen una naturaleza innata en el entendimiento, sino que éstas se forman gracias a los efectos físicos que afectan a los órganos de la sensibilidad. Podríamos decir, entonces, que la diferencia entre Hume y los racionalistas se puede rastrear en lo que al problema por la fuente del conocimiento respecta. Así, pues, estamos ante una conceptualización empírica de la representación donde ésta, siendo la forma del conocimiento como tal, estaría enraizada en el plano físico de la experiencia sensible.

### **2.2.6. Schopenhauer y el mundo como representación**

Si de la noción de representación se trata, no podemos olvidar a uno de los autores más conocidos del pensamiento filosófico occidental al respecto: Schopenhauer, quien, de entrada, define representación como “percepción del que percibe” (2009: 21). Esto quiere decir que el mundo o, en última instancia, el universo entero es para un sujeto que lo percibe. Por ello nuestro autor dice que el mundo es representación en tanto que un sujeto que lo percibe. Según él, ello constituye una verdad *a priori*, utilizando terminología kantiana, que expresa *la forma más general de la experiencia*, incluidas las formas de tiempo, espacio y causalidad, y sin la cual no es posible el conocimiento; no es posible, más puntualmente, el mundo susceptible de ser conocido, es decir, el mundo fenoménico que podemos percibir.

Acaso con lo anterior, Schopenhauer elabora una epistemología en la que acepta la clásica relación entre Sujeto y Objeto, en la cual el sujeto es tal en tanto que, para un objeto, mientras que el objeto es tal en tanto que, para un sujeto, y a partir de la cual se genera una imagen que contiene el conocimiento producido por el acercamiento del sujeto al objeto. Esta correlación ha tenido múltiples interpretaciones a lo largo de la historia y una de ellas es la que afirma que es el objeto el que determina al sujeto en la producción de dicha imagen del conocimiento. Sin embargo, para Schopenhauer, no es el objeto o el mundo lo que determina al sujeto en la producción del conocimiento, sino que es el sujeto quien determina al objeto en la representación que se genera de éste.

Ahora bien, Schopenhauer entiende al sujeto como “aquel que todo lo conoce y de nadie es conocido.” (2009: 22). Decíamos que la representación en tanto percepción del que percibe es condición de posibilidad para el conocimiento, el sujeto, entonces, es condición de posibilidad

para la existencia del mundo. Pues si el mundo en tanto que representación, en tanto que fenómeno, en tanto que objeto perceptible, es para un sujeto, entonces, el sujeto es la base del mundo y nada existe sino para un sujeto (2009: 27). Se trata aquí de un sujeto no individual y concreto, sino de un sujeto trascendental, perceptor de todo lo que puede ser conocido, es decir, la otra punta de lo que anteriormente hemos llamado sujeto freudiano de la representación. Desde Schopenhauer podemos decir que los individuos son sujetos así entendidos, sólo en tanto que conocen, pero su existencia corporal, su individual concreta es objeto, es representación; ya que está sometido a las leyes o formas puras de tiempo, espacio y causalidad. El sujeto trascendental es tal porque está más allá de estas leyes; es ajeno a ello.

Con base en lo anterior, Schopenhauer divide las representaciones en intuitivas y en abstractas. Las intuitivas corresponden al mundo visible, a la experiencia y las condiciones de posibilidad de ésta. Ejemplos de ellas son las formas de tiempo, espacio y causalidad, que son para Schopenhauer como lo fueron para Kant, intuiciones *a priori* o formas puras del conocimiento que funcionan como leyes de toda experiencia posible (2009: 35). Las abstractas corresponden a los conceptos, al plano de las ideas, a la dimensión racional. Ejemplo de ello son los juicios que se formulan en el pensamiento para explicar la razón de ser de las cosas que percibimos.

Esta explicación racional de las cosas es concebida por Schopenhauer, siguiendo a Kant, como principio de razón suficiente (2009: 25). El cual se puede entender como aquello en lo que se conjugan las verdades *a priori* de tiempo, espacio y causalidad. “El mundo como representación está sometido al principio de razón.” (2009: 25) Todo aquello que podemos percibir y de lo que formarnos una representación es posible a partir del principio de razón suficiente; sólo la realidad que está más allá de la experiencia, es decir, aquello que no podemos percibir como representación escapa a este principio. De hecho, el principio de razón nos sirve para distinguir entre el mundo como representación y el mundo como voluntad (Schopenhauer, 2009).

En el marco de este principio de razón suficiente, la causalidad juega un papel muy importante. Se trata de “una ley destinada a regir el cambio.” (2009: 27). El papel de la causalidad es poner en relación el tiempo con el espacio, es la unión de ambos; posibilita la coexistencia entre fenómenos en el espacio infinito sin estorbo alguno; posibilita también la sucesión ordenada de éstos en el tiempo (Schopenhauer, 2009). La causalidad es necesaria cuando hay una limitación del tiempo por el espacio y del espacio por el tiempo por el cambio, es decir, cuando se trata de la sucesión de posiciones de un mismo lugar del espacio y de la coexistencia de posiciones en un

mismo instante del tiempo (Schopenhauer, 2009).

Aún podemos señalar que, para Schopenhauer, la relación sujeto-objeto no puede ser equiparada a la de causalidad-efecto porque la ley de la causalidad, como elemento del principio de razón suficiente, corresponde únicamente al mundo objetivo, lo que implica que la relación causa-efecto se realiza sólo entre objetos, entre el objeto inmediato y el objeto mediato (Schopenhauer, 2009). Afirmar que la relación causa-efecto es equiparable a la relación sujeto-objeto, sería aceptar que el sujeto estaría tan sometido al principio de razón como lo está el objeto, lo cual es completamente contradictorio con la definición que Schopenhauer hace del sujeto como aquello que todo lo conoce, pero de nadie es conocido, es decir, trascendente al principio de razón suficiente.

La afirmación de que ambas relaciones son equiparables es lo que este autor señala como el error inicial que dio pie a la discusión sobre la realidad del mundo exterior, en la que el dogmatismo y el escepticismo son los protagonistas, de los cuales el primero a veces se caracteriza de realismo o de idealismo (Schopenhauer, 2009). En todo caso la relación causa y efecto es punto de partida del entendimiento del sujeto, es decir, el sujeto es quien pone esta relación por vía del entendimiento para comprender o dar orden a los fenómenos u objetos que se representa.

Sin embargo, esto no quiere decir que la razón del sujeto no posea límites. En todo caso, la razón tiene un sentido y limitaciones específicas para Schopenhauer. En este sentido tenemos que: “La única función de la razón es saber.” (2009: 42). La razón funciona en lo que enuncia Schopenhauer como operaciones abstractas que se generan en la conciencia reflexiva. Ella se limita a recibir, fijar y enlazar lo entendido de modo inmediato por la inteligencia, pero nunca a producirlo (Schopenhauer, 2009). Con esto último se entiende la naturaleza reflexiva de la razón como aquello que vuelve sobre lo conocido inmediatamente por la inteligencia para organizarlo en conceptos abstractos (Schopenhauer, 2009).

Los conceptos son para Schopenhauer representaciones abstractas que difieren de las representaciones intuitivas en tanto que los conceptos no encuentran un referente adecuado por completo que esté situado en el tiempo y en el espacio, como sí es el caso de las representaciones intuitivas, sino que existen sólo en el espíritu humano y su naturaleza es puramente discursiva. El lenguaje es la manifestación externa de los conceptos, pues hablando realizamos un acto racional cuyo origen no es otro más que el de los conceptos (Schopenhauer, 2009).

Es debido a lo anterior los animales que carecen de la facultad de abstracción, no hablan a

pesar de que podrían estar fisiológicamente capacitados para ello. Cabe señalar que las representaciones abstractas mantienen una relación necesaria con las representaciones intuitivas, es decir, que los conceptos necesitan tener su fundamento en el conocimiento intuitivo, pues “el mundo de la reflexión se apoya en el de la intuición, de dónde saca su inteligibilidad.” (2009: 57) Los conceptos, pues, son representaciones abstractas de representaciones intuitivas, reflexión del conocimiento intuitivo en el mundo (Schopenhauer, 2009).

Tenemos también una subdivisión de los conceptos en *abstracta*, que son aquellos que no se relacionan directamente sino con ayuda de alguno o varios conceptos provenientes del conocimiento intuitivo; ejemplos de ellos son los conceptos de relación, virtud, principio, etcétera, (Schopenhauer, 2009). Y *concreta*, que son aquellas nociones que tienen su raíz inmediatamente en el mundo de la intuición; ejemplos de éstos son los conceptos de hombre, piedra, perro, árbol, etcétera.

Además, todo concepto posee una esfera de aplicación, es decir, que cada concepto tiene algo de común con otro: “se piensa con ayuda de este concepto una parte de lo que es pensado con ayuda del segundo y recíprocamente” (2009: 58). De forma tal que a partir de la interacción entre las esferas de aplicación de los conceptos tenemos casos en los que dos conceptos son rigurosamente iguales, otros donde un concepto encierra en su totalidad la de otro concepto, donde dos o más se excluyen estando ambos en otra esfera mayor, otras donde dos contienen cada una parte de la otra y otros donde dos esferas están encerradas en una tercera sin llenarla por completo; a partir de estos casos pueden desprenderse diversas combinaciones (Schopenhauer, 2009). Estas combinaciones dan lugar justamente a la lógica, es decir, a aquello que “versa sobre las relaciones mutuas de los conceptos, y su método es *la razón de conocer*” (2009: 45).

Finalmente, y con base en lo anterior, Schopenhauer reformula la concepción del saber como aquel conocimiento racional que nos sirve para reproducir a voluntad juicios que tengan su razón de ser en algo que esté más allá de lo que juzgamos, es decir, en el conjunto de reglas, principios y procedimientos lógicos que son parte de las facultades del espíritu. El más alto valor del saber consiste en la posibilidad de ser fijado y conservado para su aplicación práctica; por ello es tan estimable y tan necesario, pues toda actividad a realizar metodológicamente tiene que partir del saber abstracto de los principios según este pensador.

En suma, tenemos que, para Schopenhauer, la noción de representación posee una dimensión epistemológica que, en el marco del principio de razón suficiente, determina la

posibilidad y desarrollo del conocimiento en virtud de las categorías de tiempo, espacio y causalidad, al modo kantiano. No obstante, lo peculiar del pensamiento y propuesta filosófica de Schopenhauer es que añade una cuarta categoría, o dicho como él lo hace, una cuarta raíz a este principio de razón suficiente: la voluntad (Schopenhauer, 2009).

Las consecuencias de lo anterior se plasman en el pasaje que permite la noción de representación desde el plano epistemológico al plano ontológico, donde ya no únicamente los conceptos son representación, sino el mundo mismo constituye una representación que el sujeto se hace para sí mismo. Esto no quiere decir que para Schopenhauer no exista una realidad más allá de la representación, todo lo contrario: existe para él un sustrato de la realidad, que es pura voluntad, al que solo se accede por breves instantes, y para lo cual la representación jugaría como una especie de velo que nos impide verla objetivamente.

Luego del recorrido necesario por las anteriores propuestas en torno de la representación filosófica de la modernidad cerramos este capítulo para interrogarnos por el fundamento metodológico de la presente investigación que no es otro que el mismo psicoanálisis. Dejamos provisionalmente las aguas de la filosofía moderna para volver a nuestro asunto psicoanalítico.

### **III. La indagación psicoanalítica como fundamentación metodológica. De lo conceptual a lo nocional en el corpus freudiano.**

En el presente capítulo, a modo de sustento metodológico de la investigación actual, intentaremos responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo investigar desde el psicoanálisis? Pero antes, ¿Qué es el psicoanálisis? ¿Cuáles son sus fundamentos? Y al mismo tiempo: ¿En qué consiste una indagación en este campo? ¿Cómo se construye y se realiza una investigación psicoanalítica? ¿Cuáles son sus especificidades o aspectos singulares que la diferenciarían de cualquier otra forma de indagación? Además, ¿Por qué decimos *noción*, y no *concepto*, para referirnos a la teoría freudiana de la representación? En otras palabras, ¿por qué preferimos un sistema argumentativo *nocional* por sobre uno *conceptual* al acercarnos al *corpus* freudiano? Y antes, desde luego, ¿Qué es una noción y qué un concepto?

A través de la respuesta a las anteriores interrogantes buscamos sostener y desplegar el método del presente trabajo, es decir, apelamos al mismo psicoanálisis para releer la representación freudiana como una noción (no como un concepto) apoyándonos para ello en los aportes obtenidos en la perspectiva del “materialismo simbólico”, que nos ocupó en el capítulo anterior.

Como punto de partida de nuestra reflexión, presentamos y analizamos la conocida definición ofrecida por Freud en 1923 con respecto al psicoanálisis; posteriormente, intentamos obtener de allí ciertas especificidades en cuanto a su peculiar forma de indagación. Encontramos así ocho características de lo que podría llamarse una investigación psicoanalítica. Es la propuesta de este capítulo: dar cuenta del psicoanálisis como método de investigación sin olvidarnos del materialismo simbólico lacaniano. Finalmente, se intentan relacionar los hallazgos así obtenidos con la cuestión central de esta indagación: la representación freudiana.

Iniciamos, a modo de introducción de este capítulo, con la siguiente afirmación: el psicoanálisis es en sí mismo un método de investigación incluso antes de ofrecer una cura en relación a la vida psíquica o un cuerpo teórico que permita explicárnosla. Ningún otro método es tan apto como el psicoanálisis para indagar procesos que tienen que ver con el inconsciente, es decir, con la palabra y sus efectos materiales en la estructura del mundo simbólico, desde nuestra perspectiva lacaniana. Es un método hecho para dar cuenta de la manera cómo el lenguaje opera en nuestra vida, tejiendo la historia que nos constituye con las fibras de la literalidad contenida en la palabra; por lo mismo, afirmamos que el significante –al representar al sujeto– determina nuestra

posición en aquella estructura. El psicoanálisis es un método para conocer el proceso implicado en ello; sobre todo para transformarlo, agregamos desde un ángulo materialista.

### **3.1 ¿Qué es el psicoanálisis? ¿Para qué sirve?**

Tomamos como punto de partida el discurso de Freud (1923), intentamos seguirlo en su literalidad, sostener esta investigación en su palabra que se convierte en nuestro principal punto de apoyo, nuestra referencia central –operación que es ya en sí misma, parte intrínseca del método de investigación aquí delineado y aplicado al mismo tiempo–; encontramos así que psicoanálisis es el nombre de: “1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación; y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligiendo en una nueva disciplina científica” (Freud, 1923/2004: 231).

Partiendo de lo anterior, el psicoanálisis puede ser visto como una suerte de pirámide tridimensional cuyas caras o costados están íntimamente vinculados entre sí. No se los puede considerar por separado, pues perderían su consistencia al desvincularse de su estructura. Con Pura Cancina (2008), la investigación en psicoanálisis: “Es un anudamiento de tres que propongo sea borromeico para que se cumpla con el requisito de que, si se suelta uno, se suelten todos” (54). Indagación de lo inconsciente, cura de la neurosis y cuerpo teórico, son estructuralmente equivalentes, en el sentido de que ninguno vale más que otro o tiene sentido por sí mismo de forma aislada o desarticulada con respecto a los demás. Un elemento produce al otro al tiempo que es articulado a su producción para formar una unidad borromeica inseparable. Indagación, cura y teorización van de la mano formando una espiral o un nudo borromeo –siguiendo a Cancina– que incluso dificulta que sus elementos sean aislados entre sí o sus fronteras apreciadas con claridad. En las siguientes líneas intentaremos profundizar en lo anterior.

### 3.1.1 El psicoanálisis como método de investigación

Antes que otra cosa llama nuestra atención el hecho de que Freud, al definir al psicoanálisis en 1923<sup>4</sup>, lo muestra en primer término como un “procedimiento que sirve para indagar” (Ibídem). Destacamos que Freud afirma que el psicoanálisis es, antes que otra cosa, un método de investigación. Singular método de investigación que transita por vías más bien opuestas al paradigma clásico del sujeto que se acerca al objeto para conocerlo. En la indagación psicoanalítica, la propuesta clásica del sujeto, por un lado, y el objeto, por el otro, se va a deshacer. El objeto con el que se trabaja en psicoanálisis es más bien escurridizo, desaparece cuando pareciera que está a nuestro alcance; toma otro rostro, se transfigura, deja de ser lo que era, se desvanece en el intento de apresarlos. Tampoco están del todo claras las fronteras con el sujeto ni se lo puede considerar por separado con respecto a este último, puesto que el objeto (de deseo) para el psicoanálisis lacaniano es una parte desprendida del cuerpo que cae por fuera del campo de la representación (Cichello, 2010), como se irá precisando en lo siguiente.

A partir de aquí podemos afirmar con Freud, que la indagación psicoanalítica no requiere apoyo externo, por así decirlo, pues no necesita importar un método de las ciencias sociales, de la filosofía, de la psicología o de cualquier otro espacio del saber, porque es ya un método investigativo en sí mismo que, como cualquier otro existente, tiene sus precisiones o características propias, siendo una de ellas, la singular definición de su objeto que tiene un carácter más bien evanescente. De lo anterior podemos decir que el objeto de investigación se construye a medida que esta avanza, es decir, no tomamos un objeto predeterminado para conocerlo (por ejemplo: tal o cual padecimiento visto como algo fijo que de antemano se lo conoce), más bien construimos el mismo objeto a medida que se despliega la investigación. Esta sería una primera característica del

---

<sup>4</sup> El texto en cuestión es: “Psicoanálisis y teoría de la libido. Dos artículos de enciclopedia”. Quizás este trabajo pueda considerarse uno de los efectos casi inmediatos de la escritura de una de las obras principales de Freud fechada en 1920: *Más allá del principio del placer*. Recordemos que ésta última es una obra que marca un viraje y una reformulación de los cimientos teóricos freudianos que pasan de sostenerse en la función autónoma del principio del placer como regulación de la vida psíquica, al campo allende del placer, desde donde se instaura la función de la repetición, central en la investigación psicoanalítica, como se intentará mostrar en este capítulo. Reformulación freudiana efectuada en 1920, que, sin embargo, no anula o invalida las anteriores propuestas, al contrario, permite una intelección con posterioridad de las mismas que les da un nuevo relieve.

Debido a lo anterior, intentamos tener en cuenta estos momentos de la obra freudiana citando aportes de ambos, e incluso, combinándolos entre sí. Nos apoyamos en unos para esclarecer los otros y viceversa. No vemos a dichos periodos como divididos e irreconciliables, pero tampoco como una continuidad lineal o cronológica que vendría a producir una gran síntesis final.

Intentamos en lo posible, leer conflictivamente la obra de Freud, es decir, articulando aportes de los momentos mencionados anteriormente sin considerarlos por separados o como si estos fueran antagónicos o irreductibles.

psicoanálisis como método de investigación, en cuanto a la singularidad de su objeto de estudio y el modo como se va delimitando en consonancia con el avance en la indagación.

Ahora bien, este singular método de investigación que es el psicoanálisis, está construido expresamente para dar cuenta de un aspecto concreto, con Freud (1923) aquellos: “procesos anímicos” que además presentan la característica de ser: “difícilmente accesibles por otras vías” (Ibídem). Entendemos aquí que, a través de las anteriores expresiones, Freud hace referencia a procesos anímicos inconscientes, es decir, a la representación inconsciente y al modo como el objeto causa de deseo podría aparecer o desaparecer en esa representación. Adelantando un poco a lo que veremos en el siguiente capítulo, mencionaremos que la representación intenta capturar psíquicamente al objeto en cuestión poniéndose en su lugar, sin embargo, aunque la representación coincida con lo representado, no es lo representado ni puede ejercer sus funciones materialmente. De ahí que el objeto sea fugaz y no se lo encuentre más que de modo imaginario a través de la representación.

El psicoanálisis es, en primer lugar, un método de investigación que sirve para dar cuenta del procesamiento inconsciente de la representación del objeto perdido, o sea, de la serie de procesos psíquicos que determinan el contenido de lo inconsciente, en donde la representación, al menos situándonos en la primera parte de la obra freudiana, ocupará un lugar central en tanto que huella mnémica de una ausencia insuperable. Ahora bien, con Lacan (temprano en los cincuentas), podemos precisar la anterior definición de psicoanálisis mostrando que esos “procesos anímicos” son consustanciales al funcionamiento del lenguaje, es decir, al modo como está organizada la estructura simbólica de la realidad humana. Para Lacan (1957-1958), las leyes del lenguaje son homólogas a las leyes de funcionamiento del inconsciente freudiano, de aquí su conocida fórmula: el inconsciente está estructurado como un lenguaje (Ibídem). Representación inconsciente en Freud o articulación de la cadena significante en Lacan, son modos de expresar aquello de lo que se ocupa el psicoanálisis en tanto que método de indagación.

En las siguientes líneas vamos a detenernos en la expresión freudiana: “procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías” (Ibídem). Intentaremos desarmar esa frase al interrogarnos por el inconsciente visto como el campo de acción propio del método psicoanalítico. Esto nos obliga a entrar en la obra de Freud así como a incorporar su modo de argumentación implícito en su discursividad al seguir la lógica intrínseca a su posición. Apuntemos que lo anterior, si bien nos coloca en el interior de Freud, igualmente nos permitirá un primer acercamiento a la noción de

representación que será discutida en el capítulo siguiente.

Una última precisión antes de entrar en Freud: también podemos observar aquí cómo el método psicoanalítico de investigación se va construyendo y ajustando a medida que la indagación transcurre: no antes ni después, sino estrictamente correlativo al momento de realizarla. De esta forma, no partimos de un método predeterminado con pasos precisos que deban ser aplicados rigurosamente o de forma instrumental, sino todo lo contrario, partimos de la apertura y del reconocimiento de la imposibilidad de sostenernos en algo prefabricado. Esta podría ser una segunda característica del psicoanálisis en tanto que método de indagación: la indeterminación de un origen estable en cuanto a la aplicación instrumental de sus elementos formales; por lo mismo en el ámbito clínico no existe un manual técnico que nos diga cómo psicoanalizar.

Entramos ahora a nuestro asunto. Siguiendo la literalidad de la palabra de Freud, salta a la vista la expresión: lo “anímico” (Ibídem), es decir, el ánimo; lo que anima y mueve al sujeto, o, al contrario, aquello que lo detiene e imposibilita, es más bien el resultado de un proceso y no un suceso individual o aislado que se consumaría de una sola vez y para siempre. Dicho en otras palabras: la vida anímica del ser humano es el desenlace final de un proceso en el que interviene el aparato psíquico, así como sus distintas instancias, para tramitar el empuje de la pulsión que se mueve alrededor de la representación de aquel objeto perdido (Freud, 1915).

Tenemos así que, el punto de partida del “proceso anímico” investigado por el psicoanálisis es la pulsión en su relación con la representación (Freud, 1895, 1905, 1915, 1938). Ahora bien, ¿Qué es la pulsión? Responderemos situándonos en la última parte de la obra freudiana: “llamamos pulsiones a las fuerzas que suponemos tras las tensiones de necesidad del ello” (Freud, 1938: 146). En un primer acercamiento a “la segunda tópica” (en la que profundizaremos en el siguiente capítulo), la instancia del ello puede ser vista como el continente del contenido pulsional. Las fuerzas que alimentan al ello surgen de las tensiones de necesidad del cuerpo; apuntemos que de este proceso surge la representación (Freud, 1900). Cuerpo, pulsión y objeto son inseparables. Correlativos del proceso psíquico. Continente pulsional y contenido representacional son así inseparables del acaecer psíquico que deviene en aquellos procesos anímicos inconscientes que investiga el psicoanálisis, valiéndose del lenguaje como su herramienta principal.

Estamos en el corazón de la primera teoría psicoanalítica del inconsciente. Notamos que es difícil no extraviarse en este lenguaje energético pulsional que podría derivar en una biología

ausente de historia, como de hecho ha sucedido en diversos autores<sup>5</sup>. Nuestra propuesta es, más bien al contrario: historizar la noción freudiana de pulsión, sin por ello descartar o minimizar sus primeras formulaciones. Proponemos recorrer el camino abierto por Freud, a pesar de que nos muestra múltiples callejones sin salida, orientándonos con la brújula del materialismo simbólico. Esto implica un seguimiento puntual que no descuide o ignore lo que el mismo Freud escribió como elemento central de su método: la implicación del lenguaje y de la historia en la asunción del sujeto más allá de una determinación biológica inapelable.

De vuelta a la energética freudiana encontramos que la pulsión es correlativa del cuerpo. Proviene de: “fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo”, de ahí que, “su emergencia” se nos presente como: “fuerza constante” (Freud, 1915: 115). Pulsión y vida psíquica forman una unidad en el sistema freudiano, podemos decir que la primera propicia el surgimiento, así como el funcionamiento de la segunda. Cuerpo y psique son parte del mismo proceso, correlativos uno del otro, inseparables, por lo tanto. Continuación de lo corporal en lo psíquico por intermedio de la representación: “trabazón” o “exigencia de trabajo” (Ibídem) desde el uno hasta el otro, es decir, la pulsión vendría a ser un: “concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático”, pero también, y al mismo tiempo, un “representante {*Repräsentant*} psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma” (Freud, 1915: 117). Encontramos en lo anterior, lo que, desde nuestra lectura, podríamos llamar *monismo freudiano*. Posición ante el texto freudiano que nos permite saltar abismos entre categorías de análisis, impidiendo o resistiendo aquella posición dualista en consonancia con los postulados del materialismo simbólico lacaniano. Creemos, así mismo, que intentar leer un monismo en Freud implica pisar suelo materialista, como nos proponemos en esta investigación.

La energía de la pulsión recorre las diversas provincias o instancias, componentes del aparato psíquico, para desembocar finalmente en los estados anímicos o en el pensamiento lógico-racional, si bien este último vinculado al “proceso secundario” (Freud, 1915). Para Freud, “estados anímicos” así como “contenidos del pensamiento”, son el producto metabolizado de la pulsión en su tránsito por el aparato psíquico. Buscando mayor precisión, podemos acotar que la pulsión no puede acceder al aparato psíquico sino a través de la representación que se coloca en lugar de la pulsión buscando representarla (Freud, 1915). Aislemos dos componentes de la pulsión: su

---

<sup>5</sup> Por ejemplo: Mark Solms, Oliver Turnbull (2002). *The brain and the inner world: an introduction to the neuroscience of subjective experience*. Other Press, LLC.

representación psíquica y la fuerza o el empuje corporal que la anima. La representación que representa a la pulsión en el aparato psíquico, es en realidad aquello que es sometido al procesamiento anímico del que resulta el contenido de la consciencia. Vemos cómo la biología queda supeditada a la acción de la palabra. Desde la metapsicología freudiana, el proceso que desemboca en la vida anímica consciente se efectúa sobre representaciones a través de la separación o ruptura del empuje, o la fuerza pulsional, implícita en ella. Freud llama represión a este proceso (1915).

Aparece así el mecanismo psíquico central en la organización de la vida psíquica; la represión se ejerce siempre sobre la representación (Freud, 1915). El principio del placer desencadena el mecanismo de la represión, que consiste en que a una representación se le deniega el acceso a la conciencia (Freud, 1915) por intermedio de la sustracción de la investidura pulsional con respecto a su representación original. Luego de la represión, adviene el inconsciente como aquel espacio simbólico en donde se colocan las representaciones apartadas de la conciencia (Ibídem). Desde la metapsicología podemos decir que el inconsciente freudiano es el campo de las representaciones apartadas de la conciencia debido al displacer que generaría aquella incursión. Estamos a la altura de la primera tópica, soporte del discurso freudiano hasta 1920, en donde, como podemos advertir, la noción de representación juega un papel central. Las instancias psíquicas en cuestión son: inconsciente, preconscious y conciencia. Todos organizados o comandados por el principio del placer. Podemos concluir que aquel “proceso psíquico”, además, “difícilmente accesible por otras vías” del que se ocupa el singular “procedimiento de indagación” (Ibídem) que también es el psicoanálisis, se ejerce sobre representaciones entre las anteriores provincias psíquicas.

Dar cuenta de la instancia psíquica en dónde se desarrolla el proceso represivo es uno de los objetivos que persigue el discurso metapsicológico freudiano. De esta forma, “la descripción tópica”, se une a la “explicación dinámica”, así como a la comprensión “económica”, para conformar el corpus “metapsicológico” (Freud, 1915). A través de la dinámica psíquica se intenta dar cuenta del modo como una representación transfiere o desplaza su investidura, fuerza o empuje sobre otra, o bien, adopta sobre sí las investiduras de otras representaciones hasta condensarlas en una sola. Siguiendo con Freud en este periodo temprano de su obra, la dinámica psíquica que acontece sobre representaciones es también llamada: proceso primario. La economía psíquica, por su parte, busca dar cuenta de la distribución o colocación de libido –energía propia de la pulsión–,

sobre el aparato psíquico y sobre el mundo exterior.

Vamos ahora a la segunda tópica que corresponde a los textos posteriores a 1923 intentando mirar conflictivamente los anteriores planteamientos. Encontramos ahora que “el yo” es el “gran reservorio desde el cual investiduras libidinales son enviadas a los objetos y al interior del cual se las vuelve a retirar” (Freud, 1938: 148); la economía libidinal se despliega desde el yo, quien es el encargado de almacenar libido y distribuirla sobre el mundo: “El yo... es como el hombre araña. De su reserva va sacando su telaraña en forma de la misma sustancia viscosa y pegajosa que conforma al yo, para cubrir al mundo con ella y sólo con ella” (Soler, 2008: 39). El yo recubre de libido al mundo, a la realidad circundante para apropiársela y hacerla entrar en su circuito. De la misma manera acontece con los objetos amados: se los recubre de libido yoica para poder amarlos desde una lógica narcisista identificatoria, es decir, todo tiene que ser como yo. El yo es la medida de todas las cosas del mundo.

Apuntemos con Lacan (1954-1955) que el yo “bajo la pluma de Freud” debe diferenciarse radicalmente del yo en el sentido ordinario del término pues: “el yo, es precisamente lo más desconocido por el campo del yo” (18) y agrega: “Todo se organiza cada vez más en una dialéctica donde el yo es distinto del yo” (19). De regreso a la segunda tópica, el yo es la parte superficial del ello y no tiene esencia propia u origen estable fuera de una consistencia imaginaria superficial, pues si profundizamos en el yo, lo único que encontraremos es el ello revestido de pulsión. A partir de lo anterior podemos decir que gran parte del yo es inconsciente; el yo, por efecto de la represión, no sabe lo que hace, ni lo que dice cuando dice “yo”, así como tampoco está en condiciones de conocer los procesos subyacentes que lo constituyen. De esta forma, podemos decir que el yo en Freud tiene una condición ambigua, por un lado, relación con lo exterior, y por el otro, narcisismo identificatorio.

Mientras que el yo es el gran reservorio libidinal que acciona en el sentido del principio del placer, la instancia del inconsciente o el ello implica el trabajo propio del proceso primario que consiste en revestir, desfigurar o disfrazar a la representación reprimida, hasta que, por cuyo efecto, se le permita acceder a la consciencia, –agreguemos que esta última tiene a su cargo el “movimiento” muscular “voluntario” que permite tomar “motor de acción” en el sentido de la satisfacción (Freud, 1938: 144)–. El proceso primario, por tanto, es válido como modo de trabajo de la instancia del inconsciente y consiste en un trabajo sobre la representación reprimida con la finalidad de que, gracias a su desfiguración, se puede lograr su acceso al devenir consciente. Quizás

el mejor ejemplo que Freud nos ofrece del proceso primario es el trabajo del sueño, que, a través de la condensación de varias representaciones en una sola, o a través del desplazamiento de investiduras de unas a otras, lograría el suficiente distanciamiento de sí misma que le permitiría, a su vez, surgir en la conciencia; si bien desfigurada por el trabajo del sueño (Freud, 1900).

Pero el sueño no es el único ejemplo del trabajo consumado por el proceso primario, tenemos ahí toda la gama de lo que se conoce como “formaciones del inconsciente”, es decir, lapsus, síntomas, chistes, equívocos, olvidos de la vida cotidiana e inclusive la conducta del sujeto (Freud, 1901; 1938). Tenemos así que los actos en apariencia voluntarios tienen una motivación inconsciente. El acto expresa lo que el sujeto calla, pues está en el mismo estatuto que el síntoma –en el sentido freudiano del término, es decir, como retorno de lo reprimido–. A través de la conducta, hacemos el trabajo del inconsciente sin saber del todo lo que hacemos, pero también sin saber que ejecutamos ese trabajo. La fuerza de la pulsión que sirve para realizar el acto es de origen inconsciente y se expresa como exteriorización de lo reprimido.

Ahora bien, una forma de leer conflictivamente lo anterior, –situándonos en las coordenadas del marxismo lacaniano (Pavón Cuellar, 2014) y reconociendo la tensión argumentativa implícita en ello–, pasa por afirmar que a través de nuestros actos inconscientes cotidianos se sostiene la voracidad del sistema simbólico de la cultura, es decir, el capitalismo que opera al convertir lo vivo en muerte acumulada. El capitalismo se alimenta de la muerte que produce y reproduce en su ciclo interminable y para ello necesita de la fuerza que impulsa el acto del sujeto. La fuerza pulsional necesaria para el acto es usada por el capitalismo para sostener su empresa de producción de plusvalía y de enriquecimiento incesante al precio de la destrucción del planeta y del propio sujeto.

En el sentido anterior, el inconsciente freudiano podría ser entendido de otra forma distinta a una profundidad inaccesible, oscuridad, bodega secreta que, como caja de Pandora, contendría las pasiones prohibidas del sujeto. Más allá de esto, partiendo del marxismo lacaniano, el inconsciente puede ser conceptualizado como aquella exterioridad radical que implica la estructura simbólica de la cultura (Pavón Cuéllar, 2014), por lo mismo inherente o determinada por el capitalismo. De esta forma, el inconsciente antes que ser “algo profundo” más bien se nos presenta como, “inaccesible a la profundización consciente” (Lacan, 1974: 6). Por lo mismo: palabra cifrada, jeroglífico desconcertante, articulación significativa que desencadena la conducta inconsciente; lenguaje incomprensible para el yo consciente que dice “yo” sin saber lo que dice.

Desde esta posición, el psicoanálisis puede ser visto como: “un método de lectura de textos”, bien sean estos, “orales (el discurso del paciente) o escritos” (Zizek, 2008: 15). El trabajo del psicoanalista consiste en leer la desfiguración significativa producida por el trabajo del inconsciente hasta descifrar la verdad contenida en ellos. El inconsciente: “obedece a su propia gramática y a su propia lógica: el inconsciente habla y piensa... no es una reserva de pulsiones domesticadas por el yo, sino el lugar donde una verdad traumática habla” (Ibídem). De esta forma, “la meta del tratamiento psicoanalítico” (Ibídem), que se vincula al proceso de lectura implícita en la articulación significativa: “no es el bienestar, una vida social exitosa o la satisfacción personal del paciente, sino lograr confrontarlo con los atolladeros elementales de su deseo” (Ibídem).

Pongamos el acento en que, desde el mismo Freud pero mostrado con fuerza por Lacan, aquellas formaciones del inconsciente que derivan en síntomas enigmáticos para el sujeto, están organizadas o determinadas a partir de la estructura del lenguaje, es decir, a partir de la relación que guardan entre sí los diversos elementos que lo constituyen: “el inconsciente tiene la estructura radical del lenguaje”, puesto que, “opera según unas leyes”, que son las que “se descubren en el estudio de las lenguas positivas”, es decir, aquellas lenguas, “que son o fueron efectivamente habladas” (Lacan, 1966: 574). El inconsciente tiene sus propias leyes que coinciden con las leyes estructurales del lenguaje. Quizás la importancia mayor del descubrimiento freudiano no sea tanto haber mostrado la existencia del inconsciente, sino haber encontrado las leyes que sostienen su operatividad y que, desde Lacan, son equivalentes a las leyes del lenguaje.

Ahora bien, las leyes que muestran el trabajo del inconsciente son, siguiendo a Freud: condensación y desplazamiento, es decir, proceso primario, entendido como relación o articulación entre representaciones reprimidas. Desde una perspectiva lacaniana: metáfora y metonimia, estructura simbólica de la realidad humana, articulación de la “cadena significativa” (Lacan, 1957-1958: 33) en donde “el sujeto” se ve representado por un “significante” para otro “significante” (Ibídem). El sujeto en la teoría lacaniana, es lo que está entre un significante y otro; a medio camino; cortado por la palabra; incompleto por lo mismo. Necesitado del significante para acceder a la estructura simbólica del mundo por intermedio de su propiedad representativa, es decir, la propiedad simbólica del lenguaje: estar en lugar de la cosa, sustituirla, hacerla innecesaria. En este sentido, podemos decir que la palabra mata a la cosa al introducir la dimensión representativa como su modo de producción simbólica.

Ahora podemos advertir por qué razón aquel “proceso anímico” descrito por Freud (1923),

es “difícilmente accesible por otras vías” (Ibídem) distintas al psicoanálisis: el yo-conciencia lo impide pues atenta contra su estabilidad en consonancia con el principio del placer pero también, porque el material que percibimos a través de nuestros pensamientos o estados anímicos está impedido de dar cuenta de su origen, de su procesamiento, es decir, del trabajo primario que lo implica; en ese sentido, podemos decir con Nietzsche (1886) que: “cuando analizo el proceso expresado en la proposición ‘yo pienso’, obtengo una serie de afirmaciones temerarias, que resulta difícil y tal vez, imposible, fundamentar” (1886/2013: 29). En el mismo sentido, con Lacan, recordaremos que lo inconsciente escapa por completo al círculo de certidumbres mediante las cuales el sujeto se reconoce como yo (1954-1955).

Partiendo de lo anterior tenemos que el yo, tal como se percibe a sí mismo, no puede saber nada de los contenidos del inconsciente, no puede acceder a ellos, pues solamente es consciente de una ínfima parte del proceso psíquico: “Un pensamiento viene cuando ‘él’ quiere, más no cuando ‘yo quiero’ toda vez que hay un ‘ello’ que piensa”. (Nietzsche, 1886/2013: 30)”. En Nietzsche, sorpresivamente encontramos la formulación de un “ello que piensa” (Ibídem). Para Freud (1923), en consonancia con lo anterior, existen pensamientos inconscientes que, sin embargo, no pueden acceder a la conciencia pues el proceso de represión lo impide. La noción del ello freudiano, formulado en 1923 a partir de George Groddeck, será discutido en el capítulo siguiente al preguntarnos por la representación en la segunda tópica, por ahora nos confinamos a resaltar la limitación de la conciencia con respecto al proceso inconsciente que la determina; de aquí la apuesta por el psicoanálisis como método de investigación que implica lectura y construcción de la historia del sujeto.

De esta forma, siguiendo con Nietzsche (2013): “se falsea la realidad” cada vez que atribuimos al “yo” el “predicado pienso” (30). El yo no puede saber nada sobre el proceso implícito en el pensamiento. De vuelta con Freud (1938), el contenido de la conciencia, es decir, el pensamiento, “no es sino un estado en extremo pasajero. Lo que es consciente lo es sólo por un momento” (157). En este sentido, bien valdría ser un poco “antifilosóficos” hasta dejar de hacer “lo que suelen hacer los filósofos comunes”, esto es, “recoger un prejuicio popular y llevarlo al extremo de la exageración” (Nietzsche, 2013: 31). El “prejuicio popular” destacado por Nietzsche podría ser expresado desde Freud con la afirmación de que el yo no manda en su propia casa, pues ni siquiera está en condiciones de conocer el proceso implícito en las operaciones del pensamiento.

Siguiendo con el filósofo de origen alemán, a quien en este aspecto vemos claramente

coincidir con Freud, observamos que: “nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros”, puesto que “si no nos hemos buscado nunca, ¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?” (Nietzsche, 1887/2013: 7). Somos desconocidos para nosotros mismos en tanto que no logramos ir más allá de la conciencia, nos detenemos en nuestros propios pensamientos esperando develar el proceso inconsciente desde ellos, sin embargo, es imposible avanzar desde ahí un sólo paso en la indagación psicoanalítica del devenir inconsciente. La razón que se pretende transparente con respecto a sí misma es un duro obstáculo a superar en el proceso de investigación en psicoanálisis.

Siguiendo esta lógica podríamos decir, quizás un poco arrebatadamente, que indagar imaginariamente en el pensamiento y con la razón es igual a no acceder nunca a la dimensión de la verdad del deseo reprimido, punto de llegada de la experiencia analítica (Zizek 2008). Lacan (1959-1960) en su seminario sobre *La ética del psicoanálisis* pone el acento en la conocida fórmula freudiana “Wo Es war, soll Ich werden”, para mostrarnos que el yo, que debe advenir donde el ello estaba, “no es otra cosa más que aquello cuya raíz ya tenemos en ese yo que se interroga sobre lo que quiere” (16). ¿Qué tenemos pues en ese “yo que se interroga sobre lo que quiere” sino el lugar de la verdad del deseo que nos confronta como seres hablantes? En otras palabras: “¿Qué buscamos en el análisis sino una verdad liberadora? (34)”

El deseo, al ser sometido a la represión como parte de aquel proceso psíquico inconsciente, busca formas de expresión que dan rostro a los síntomas neuróticos y que el sujeto interroga en análisis. De esta forma, aquellos “síntomas e inhibiciones presentes” vendrían a ser “la consecución de esas represiones, vale decir, el sustituto de eso olvidado” (Freud, 1937: 260). La experiencia mórbida implícita en la neurosis es un estado que conlleva la existencia de formaciones de compromiso que buscan responder tanto al deseo como a los requerimientos culturales que impiden la satisfacción del mismo (Freud, 1930). Lo anterior nos llevaría a formular la pregunta por el deseo hasta advertir como su fundamento último, “una verdad insoportable con la que tengo que aprender a vivir” (Zizek, 2008: 18).

A modo de conclusión de lo anterior podemos decir que la neurosis es el resultado del proceso psíquico sobre representaciones de la pulsión a partir de la represión primordial que modifica el vínculo del sujeto con la realidad material sustituyéndola por “un mundo de fantasía” (Freud, 1924: 197). Es también el precio que se paga por acceder al campo de la palabra y de la ley como fundamento de la cultura. En este punto nos preguntamos: ¿Podemos ver a la neurosis

como estructura universal de la subjetividad humana?

Hasta aquí hemos intentado mostrar los resortes de aquel “proceso anímico” que es difícil, por no decir, imposible de acceder “por otras vías” (Freud, 1923: 231) distintas a la asociación libre. Ahora bien, en segundo lugar, Freud nos ha dicho con respecto al psicoanálisis que es también un “método de tratamiento de perturbaciones neuróticas” (Ibídem). Entendemos por “perturbaciones neuróticas”, justamente la expresión del conflicto destacado anteriormente entre el deseo y el otro, el sujeto y la cultura, la verdad histórica y el saber sobre ella representado en la memoria, pero también la desarmonía entre la pulsión y la ley que resulta de la ausencia de una escritura que defina la relación sexual desde una perspectiva lacaniana. Triunfo del idealismo sobre el materialismo, apoyándonos en los hallazgos del capítulo anterior.

Pasamos ahora a interrogarnos por el psicoanálisis como método terapéutico, que, como hemos visto, no está desvinculado del proceso de investigación, sino que es una de sus manifestaciones o resultados, por así decirlo.

### **3.1.2 El psicoanálisis como método terapéutico**

Iniciamos este subapartado acercándonos al pensamiento lacaniano en relación a la dirección de la cura y a su posición con respecto al quehacer terapéutico del psicoanálisis. Esto nos conduce hasta la clínica lacaniana, es decir, a su singular forma de comprender las propuestas de Freud articuladas en la dirección de la cura. Proponemos ahora el camino inverso de lo presentado anteriormente, es decir, partimos en principio de Lacan para retornar desde él a Freud. Esperamos obtener de esta manera un camino que nos permita tensionar el discurso freudiano, así como ampliar nuestra perspectiva. Lo que esperamos de igual manera, es que nos revele algo de la especificidad del método psicoanalítico propuesto como eje de nuestra investigación.

Tenemos así que Lacan (1974) por su parte, define al psicoanálisis como: “un síntoma revelador del malestar de la civilización en la cual vivimos” (5). La cultura crea su propio malestar debido a la desbordante “carrera hacia el progreso” (Ibídem) en la que se traducen sus anhelos de bienestar y felicidad. Esa carrera hacia el progreso hace síntoma, que expresa el malestar cotidiano en el que vivimos como civilización. El psicoanálisis es ese síntoma. Al mismo tiempo, nos permite advertir “la fatiga de vivir” (Ibídem) que resulta de aquella cotidianidad que corre sin pausa y con

mucha prisa, hacia el “fatal progreso” (Ibídem). El “progreso capitalista” destacado por Lacan, es fatal, entre otras cosas, porque es ilimitado; su producción sintomática, de la cual el psicoanálisis sería el resultado, expresa que el sistema simbólico de la cultura enmarcado en las coordenadas del capitalismo, favorece la autodestrucción del sujeto por intermedio del empuje pulsional hacia el goce ilimitado antes que la castración simbólica (Cichello, 2010). De esta forma, el discurso del capitalismo, sin fundar por sí mismo aquel empuje al goce, coincide en su estructura con la exigencia pulsional que se sostiene en la representación psíquica en tanto que inscripción del objeto que vendría a darnos la felicidad completa.

Para Lacan, el psicoanálisis, antes que una “filosofía”, “una fe” o “una ciencia”, es una “práctica que se ocupa de aquello que no anda”, además, “terriblemente difícil”, porque “pretende introducir en la vida cotidiana al imposible y al imaginario” (Lacan, 1974: 5). Para Lacan, como podemos advertir, el psicoanálisis es simplemente, “una práctica” cuya característica central es que nos ofrece “la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico” (Lacan, 1964: 14, clase del 15 de enero de 1964), es decir, aquel empuje ilimitado al goce como correlativo al encuentro del objeto de la representación es detenido por efecto de la palabra plena. El significante hace alto al goce introduciéndolo en la lógica de lo simbólico que se sostiene en la incompletud. La característica de lo simbólico es que se nos presenta como limitado, incompleto, pues se trata de un sistema de diferencias de donde resulta que no se puede decir toda la verdad.

Ahora bien, partiendo de la anterior definición de psicoanálisis ofrecida por Lacan tenemos, como uno de sus elementos centrales, la categoría de lo real: el psicoanálisis como “práctica que busca tratar lo *real* por medio de lo simbólico” (Ibídem, el subrayado es propio). Aunque quizás sea preferible hablar de dicho término en plural, ya que son varios los sentidos en los cuales enuncia el psicoanalista francés la noción de “lo real”; nos centramos aquí principalmente en las propuestas formuladas en el año 1974. De cualquier forma, estamos delante de un término que no se presta a la sustancialización ni debe ontologizarse o mostrarse a través de una consistencia empírica, puesto que: “el psicoanálisis afirma la existencia de un real que no es el de la ciencia, y que le es específico” (Morel, 2002: 25). Con Lacan, la categoría de lo real nos permite advertir: “una cosa monstruosa que no existe”, pero que, sin embargo, se manifiesta en: “todo aquello que no anda, que no funciona” (Lacan, 1974: 10).

Ahora bien, buscando antecedentes de lo real antes mencionado, quizás podemos

detenernos un poco en la conocida posición freudiana respecto de la imposibilidad de acceder a la felicidad en la cultura. Este imposible resulta de la existencia de tres fuentes que alimentan constantemente el sufrimiento impidiendo que la vida marche hacia un ilusorio destino feliz. Según Freud (1930) la primera de ellas es el “cuerpo propio” que “destinado a la ruina y a la disolución no puede prescindir del dolor y de la angustia como señales de alarma” (Freud, 1930: 76). El dolor y la angustia son señales de alarma que nos dan noticia de la decadencia del cuerpo, señales imprescindibles pues nos hacen advertir que algo no marcha y que debemos ocuparnos de él; de igual modo a la angustia, el dolor es inevitable, ambos se manifiestan como una fuente constante de sufrimiento que perturba la felicidad.

Como segunda fuente de sufrimiento tenemos al “mundo exterior” que “puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras” (Ibídem). Podemos formular la hipótesis de que la fuente de sufrimiento aquí destacada no es simplemente la naturaleza con sus poderes extremos y caprichosos, sino además el estado de incompletud del ser humano que le impide hacer frente de modo eficaz a la furia de la naturaleza a pesar de los avances científicos y tecnológicos que la misma cultura ha producido. De acuerdo con Freud el ser humano se ha convertido en una suerte de “dios-prótesis” (90) pues la actividad científico-tecnológica “perfecciona sus órganos” (89) permitiéndole realizar actividades que superan la imaginación de los “cuentos de hadas” (90).

Aquí podríamos encontrar una sutil cercanía con lo real lacaniano destacado anteriormente, pues no se trata simplemente de homologar la naturaleza ingobernable con lo real que acciona sobre el ser humano, sino de advertir el modo en que la cultura con sus medios científico-tecnológicos produce su propio real, que al mismo tiempo se nos presentan como insuficiente para resolver aquella fragilidad o estado de incompletud original con respecto a la naturaleza. Con Lacan (1974): “La ciencia está en camino de sustituir a la religión, con otro tanto de despotismo, de oscuridad y de oscurantismo. Hay un dios átomo, un dios espacio, etc.”. (11). Nos vemos así llevados a admitir con Freud que: “el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios” (91).

Como última pero no menos importante fuente de la infelicidad tenemos “los vínculos con otros seres humanos”. Freud nos muestra agudamente que “al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que a cualquier otro” (77). El vínculo social hace que seamos

proclives al sufrimiento pues es la fuente principal de malestar en la cultura. Nada es más doloroso que el vínculo con el semejante. En términos lacanianos: no hay relación sexual en tanto que el registro de lo simbólico produce su propio real que es la imposibilidad de formular una comunicación que no falle, una palabra cuyo significado sea constante, un lenguaje que nos una y nos permita vivir felices en sociedad; como todo ello es imposible, el psicoanálisis surge como síntoma revelador del malestar en la civilización (Lacan, 1974).

Resumiendo lo anterior, encontramos que el cuerpo como decadencia perpetua, la naturaleza con sus poderes ingobernables y los vínculos sociales, en tanto que la fuente de mayor desconsuelo, son los reales inapelables que alimentan inexorablemente el malestar en la cultura. No se puede ser felices en la cultura, la felicidad “es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo –sin excepción– la contraria” (76). El sentimiento de felicidad “corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas”, “por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico” (76). En términos lacanianos, podemos decir que hay un real por fuera de lo simbólico que impide la realización del ser humano, así como el logro de la ansiada felicidad. Un real de lo simbólico que como un “pájaro voraz” se alimenta de sentido: de la idea del bien, de lo correcto y lo incorrecto, que vuelve una y otra vez al mismo lugar (Lacan, 1974).

Hay aspectos en la cultura que tienen una densidad “real” en tanto que provocan la falla del ser humano, de esta forma: “el real es todo aquello que no anda, que no funciona, eso que hace obstáculo a la vida del hombre y a la afirmación de su personalidad” (Lacan, 1974: 10). El real laciano no existe por sí mismo; ni como sustancia, ni como ente autónomo, ni mucho menos como un elemento de lo simbólico puesto que surge como un efecto de la cultura que tiene que ver con el sentido. Es imposible capturar lo real en lo simbólico, dar cuenta de lo real como si fuera una parte de lo simbólico. Cuando ilusoriamente se piensa en consolidar la propia personalidad, en llegar a ser todo eso que se ha imaginado ser, aparece el real para impedirlo.

Desde este ángulo de la teoría laciana y de forma un tanto paradójica, el real surge del sentido en la cultura en tanto que podría ser visto como una de las producciones indirectas del campo de lo simbólico cuando éste es supeditado por el imaginario, es decir, cuando su sistema de diferencias es impregnado por la supuesta completud de lo imaginario hasta petrificar su sentido. Cuando el mundo tiene un sentido y debe ser de una manera predeterminada se produce el real de lo simbólico que impide al hombre la afirmación de sí mismo.

Ahora bien, otra manera de formular lo real lacaniano, que no está desvinculada o desarticulada de lo anterior, pasa por afirmar que: “lo real es ante todo la ausencia de la escritura de la relación sexual y las consecuencias de esa falta para cada uno” (Morel, 2002: 27). Lo real como ausencia de una escritura, es decir, lo real por fuera del campo de lo simbólico. Lo real es lo que queda por fuera de lo simbólico, rodeando sus producciones. En este sentido, la cultura al sostenerse en la acción del significante, crea su propio real que es todo aquello que envuelve las producciones simbólicas, pero también, y al mismo tiempo, lo que atormenta o hace imposible la plenitud de la vida en la cultura, la armonía en la relación con el otro. Podríamos llamarle a esto *lo real de lo simbólico*. Es imposible ser felices en la relación con el otro, pues “no hay relación sexual” ni modo simbólico de escribir unas leyes que nos digan cómo hacerlo sin fallar.

En el sentido anteriormente descrito, el psicoanálisis podría ser visto como: “una preparación para el encuentro con el otro” (Carrillo, 2018: 2). Puesto que: “nadie nos prepara para uno de los hechos más elementales de la vida: el encuentro con el otro ocurre siempre bajo la forma de un desencuentro” (Ibídem). Podemos decir que ese desencuentro con el otro es efecto de lo real de lo simbólico y que el psicoanálisis como práctica discursiva intenta operar en esa dimensión política del encuentro con el semejante: “...del otro aprendemos a esperar comprensión, entendimiento, correspondencia. En suma, todo aquello que no puede darnos” (Ibídem).

Ahora bien, ¿Cómo hace el psicoanálisis para responder a esta enorme tarea de prepararnos para la política, es decir, para el encuentro con el otro? En principio, acercando al sujeto a “una verdad insoportable” con la que se debe “aprender a vivir” (Zizek, 2008: 13). El sujeto, al recorrer y reconocer en su vida actual su propia incompletud, sus fallas y carencias, su inconsistencia, así como su insistencia en negar todo ello, de modo paradójico e inesperado puede escuchar al otro y encontrarse con él en la diferencia fundamental que los instituye mediatizada por la acción del significante. El núcleo del método psicoanalítico implica un acto político al reconocer la diferencia simbólica con el semejante. Ese acto político promovido por la dirección de la cura está sostenido en la enunciación de la palabra plena en tanto que singularidad irreductible en la universalidad de lo simbólico; ahora bien, lo anterior nos coloca de lleno en una posición política de resistencia al sistema capitalista: “el imperativo del psicoanálisis, tal como fue inventado por Freud y reinventado por Lacan, consiste en no acobardarse ante una directa confrontación con el capitalismo” lo cual implica: “continuar la línea abierta precisamente por Marx a través de su crítica a la economía política: desestabilizar las apariencias que sostienen el modo capitalista de

producción y marcar el punto desde el cual es posible vislumbrar el lazo social capitalista en su irreductible contradicción” (Tomšič, 2019: 8). Delante de este punto podemos aún preguntarnos si no hay política también en la no diferenciación simbiótica con el Otro; si bien política de masificación, de enredos narcisistas y agresivos pero política al final.

Recapitulando lo anteriormente dicho tenemos que lo real de lo simbólico producido en la cultura capitalista: “retorna siempre al mismo lugar”, en tanto que “se lo encuentra siempre allí con las mismas manifestaciones” (Lacan, 1974: 10). Entre más deber ser, más sentido, más ideal sobre lo correcto y lo incorrecto, sobre lo bueno y lo malo, lo sano y lo enfermo; mayor fuerza toma el real de lo simbólico y menor es la posibilidad de enunciación de la palabra plena, puesto que: “el real, como un pájaro voraz, no hace otra cosa que nutrirse de cosas sensatas, de acciones que tienen un sentido” (Lacan, 1974: 10). Tenemos aquí otra figura de lo real lacaniano: “lo real” como “pájaro voraz” que se “alimenta de sentido” (Ibídem). Lo real como buitres que ingiere trozos del cuerpo sufriente, cuerpo explotado por el capitalismo y desechado cuando no sirve más. Lo real como animal de carroña sediento de sentido, alejando al sujeto de su deseo, confinándolo a la esfera de la producción.

De esta forma, el síntoma para Lacan (1974), implica: “todo aquello que viene del real” (Ibídem), aquellas producciones de lo simbólico, que sin embargo quedan por fuera de su campo al sostenerse en una consistencia de sentido petrificado: lo excluido de lo simbólico que produce sentido, retornando incesantemente al mismo lugar. Vemos aquí una noción de síntoma organizado o producido desde lo real. El síntoma del que se ocupa el psicoanálisis podría ser visto como resto de la producción de sentido implícito en la cultura capitalista. El síntoma analítico testifica que el sujeto ha perdido su cuerpo. Que su cuerpo no le pertenece ni responde a sus demandas. Que la anatomía sucumbe ante las producciones lingüísticas de sentido. Aquí es donde opera la praxis analítica buscando: “el tratamiento de un mal” (Miller, 2001:1) como síntoma producido por la acción de lo real de lo simbólico. Debido a eso, estamos delante de una práctica “terriblemente compleja”, siguiendo a Lacan (1974) o que presenta un núcleo imposible desde Freud (1930).

El psicoanálisis como praxis incierta y conflictiva se despliega en la encrucijada de lo real, lo simbólico y lo imaginario. No puede prescindir de ninguno de estos registros. Se fundamenta en el anudamiento del significante sobre lo real, así como sobre la producción imaginaria, a pesar de la mutua coincidencia de los últimos registros en la estructura de la palabra: “No es porque lo

analizable coincida con lo imaginario, que el imaginario se confunda con lo analizable” (Lacan, 1953: 6). No se analiza el contenido imaginario de la representación, sino la articulación simbólica que subyace al imaginario haciéndola posible. Se trata de quitarle peso al imaginario mostrando que el sentido alimenta la producción sintomática. En otras palabras: en la experiencia analítica se busca vaciar a la representación de su sentido en cuanto a la existencia de un objeto capaz de brindar la satisfacción completa.

La praxis analítica busca ir en sentido contrario de aquel “pájaro voraz” que se alimenta de sentido; se vale para ello de cancelar su ingesta –por así decirlo–, suspender la fuente de alimento del buitre despiadado aquel: vaciar de sentido al campo de lo imaginario, salir de la representación psíquica para encontrarse de frente con las contradicciones del mundo que nos rodea. De esta forma: “el psicoanálisis tiene éxito cuando vacía el campo tanto del síntoma como del real, y así llega a la verdad” (Lacan, 1974: 9). En este sentido, la verdad puede ser vista como lo que “cura” al sujeto de su propio real en tanto que mediación simbólica que implica diferencia. La verdad es lo que hace alto al goce sintomático del sentido. La verdad cura al sujeto de sí mismo en cuanto a sus producciones imaginarias y para llegar a ella, en la experiencia analítica, se busca vaciar de sentido a la representación. En otras palabras: salir del campo de la representación mostrando su costado imaginario que impide ver lo que falta en ella. –Aunque en Freud era fundamental encontrar y descubrir el sentido del sueño y demás formaciones del inconsciente, porque creía hacer ciencia del sentido, si bien el mismo Freud reconoce un límite insuperable en la interpretación que llamó “ombligo del sueño”–.

El objetivo de la práctica analítica es mostrarle al paciente: “a través de su propio relato” – y esto es imprescindible– “que su síntoma, digamos la enfermedad, no está en relación con nada, que está desanudado de todo sentido”, ya que: “incluso si en apariencia es real, no existe” (Lacan, 1974: 7). Vemos claramente que a pesar de lo real-objetivo del síntoma y el sufrimiento que produce, éste último no existe por sí mismo, no tiene existencia autónoma ni material, pues carece de un origen propio, se sufre sintomáticamente por nada real, por el anclaje al deber ser, al discurso del Otro que neuróticamente aparece sin fisuras; por ejemplo, la alienación al discurso de triunfo y grandeza, “de una vida social exitosa” o la búsqueda incesante de la “satisfacción personal” (Zizek, 2008: 14) impuesto como ideología dominante por la cultura capitalista.

Vemos una vez más cómo el descubrimiento freudiano opera en sentido contrario de la

lógica del capital, como bien lo advierte Samo Tomšič (2019): “El psicoanálisis es el envers [reverso/anverso] del discurso capitalista, su otra cara conflictiva y su inversión –lo que implica su borde interno y el punto en el cual el capitalismo puede ser desestabilizado, sabotado e invertido” (8). Partiendo de lo anterior tenemos que: “ningún psicoanalista puede ser indiferente a la cuestión: ¿Cómo puede advenir una salida para todos del discurso capitalista?” (Ibídem). Fuerte compromiso para los analistas: buscar una salida *para todos* del discurso capitalista. Creemos aquí que no se puede eludir esa dimensión conflictiva del *para todos* pues un psicoanalista opera con la palabra para modificar la organización del discurso, ese es el punto fuerte de su trabajo, nos preguntamos así: ¿Estamos a la altura de tan compleja labor? ¿Somos el borde interno que puede desestabilizar al discurso capitalista?

De vuelta a nuestro intento de formular en qué consiste la dirección de la cura para el psicoanálisis, Lacan (1974) nos recuerda que: “las vías por las cuales esta acción de la palabra procede piden mucha practica y una paciencia infinita” (7) de tal forma que: “la paciencia y la ponderación son los instrumentos del psicoanálisis”, “la técnica consiste en saber ponderar la ayuda que se le da al analizante; es por esto que el psicoanálisis es difícil” (7). Sin embargo, aquí podemos advertir que la paciencia es finita, como el yo del analista, pues está hecha de falta.

Estamos delante de una singular práctica carente de reglas o procedimientos estandarizados. En cada caso, así como en cada momento de cada caso, se presenta la dificultad de saber hasta dónde y cómo intervenir en aquella operación de vaciamiento de sentido y de enunciación de la propia historia. La paciencia es fundamental. Se trata de estar día a día, durante mucho tiempo, escuchando el relato de alguien hasta que por fin se produce un movimiento simbólico como efecto del despliegue significante, que viene a reorganizar la estructura discursiva en la cual se asientan los síntomas. El trabajo con el significante que implica corte en la cadena simbólica o escansión del discurso permite acceder a este nivel. El analista trabaja con la palabra, es esta su herramienta principal de la que deriva el éxito o el fracaso de la experiencia.

Ahora bien, y regresando a la definición lacaniana referida anteriormente, tenemos que el imposible del que se ocupa el psicoanálisis es la ausencia de relación sexual, mientras que el campo del imaginario, se nos presenta como la negación de dicha ausencia. Con Lacan diremos que: “el análisis empuja al sujeto hacia el imposible”, en tanto que: “le sugiere considerar el mundo como es verdaderamente, esto es, imaginario y sin ningún sentido” (Lacan, 1974:10). No hay nada por

detrás del mundo organizando su existencia. Vivimos en la inmanencia de lo simbólico que es efecto de la estructura que se despliega en todo lo que nos rodea. La trascendencia no es más que aquel efecto imaginario que provee al mundo de sentido: “se escucha siempre repetir que hay que darle un sentido a esto o a aquello”, es decir, “a sus propios pensamientos, a sus propias aspiraciones, a los deseos, al sexo, a la vida”, discurso cotidiano, simplista y vacío, que nos permite ocultar la angustia implícita en el reconocimiento de que: “de la vida no sabemos nada de nada, como se sofocan los científicos por explicar” (Lacan, 1974: 10-11). No sabemos “nada de nada de la vida”, fuerte afirmación lacaniana con la que se trabaja en psicoanálisis. No saber *nada de nada de la vida* implica estar siempre al desamparo o, al contrario, estar a la búsqueda de figuras todopoderosas que nos protejan. De ahí el retorno incesante del síntoma al lugar de siempre.

Siguiendo con Lacan, una de las características de esta práctica que se ocupa de “lo que no anda” es el hecho de que: “no dispone aún de reglas y se presta a toda suerte de equívocos” (Lacan, 1974: 5). Aquí pensamos que es más bien liberador lo que consideramos como un atrevimiento lacaniano; es necesario reconocer a cabalidad los equívocos, errores o inconsistencias propios de la práctica analítica, así como el hecho de que no tiene reglas. Lo anterior nos lleva a la singularidad conflictiva de la experiencia en consonancia con el sujeto del que se ocupa. También es necesario interrogar críticamente esas inconsistencias y sostener la pregunta (angustiante) por la propia práctica, si se la toma en serio y se la realiza desde un marco ético –que nada tiene que ver con un código moral de conductas preestablecidas que tipifiquen o estandaricen el quehacer y las intervenciones–. En la práctica del psicoanálisis estamos de lleno en el terreno de los equívocos aún de parte del analista, y no hay forma de escapar o eludir esa dimensión amparándose en un supuesto saber, como podría ser una lectura psicologizada de la obra lacaniana o la cercanía con una figura imaginariamente omnipotente.

Quizás el aspecto más problemático de la práctica analítica sea la inexistencia de reglas o procedimientos que se apliquen de forma universal y que sean válidos en cualquier caso por fuera de la regla psicoanalítica fundamental: la asociación libre. Más bien se trata, –como diría Nietzsche–, de intentar situarse *más allá del bien y del mal*, de lo correcto y lo incorrecto, en un espacio simbólico que permita el intercambio de la palabra con el otro. Olvidar todo lo que se sabe, como diría Freud, o sostenerse en una docta ignorancia desde Lacan, podría proveer ese espacio vacío de significaciones necesario para el trabajo analítico. Esto nos recuerda que el caso en psicoanálisis, siempre singular e irrepetible, desborda cualquier elaboración de corte universal que

se pretenda hacer teóricamente sobre él, si bien se parte del universal implícito en la regla psicoanalítica fundamental: hable.

La teoría psicoanalítica que surge como resultado de la indagación y de la dirección de la cura, nunca llega a consolidarse en un aparato conceptual siempre válido, exento de contradicción y aplicable universalmente en cualquier caso concreto. De aquí nuestra propuesta por apelar a un aparato argumentativo de carácter nocional, es decir, sin llegar a consolidarse, pues tal acción sería como afirmar que hay una forma de psicoanalizar siempre válida y consistente. El carácter nocional al que aspiramos aquí, implica movernos al interior de la teoría psicoanalítica sin dar por supuesto ningún concepto como si fuera una definición acabada y siempre correcta; aun así, debemos reconocer que necesitamos de los conceptos para comentarlos y discutirlos y, precisamente por ello, renunciar a las definiciones cerradas que tan sólo aportarían más sentido donde se trata de producir su rompimiento.

Cada caso singular va más allá de la teoría que se pueda dar sobre él. El caso, como la realidad y lo real, desborda la teoría, la interroga de forma permanente impidiendo su estabilización. Quizás podamos considerar esto último como una de las funciones del caso en el marco general del psicoanálisis: sostener el conflicto y la indeterminación, en la aparente determinación conceptual. El psicoanálisis es un espacio de conflicto, de dialéctica negativa, de sufrimiento, de apertura a lo inesperado: “la clínica no se aprende por la experiencia acumulada, sino que es una posición ética, epistémica y política, que se conquista dentro de un espacio de formación que es infinito...” (Gallo y Elkin, 2012: 111). Posición ética porque busca la verdad singular del sujeto dentro del marco universal del lenguaje que lo determina; epistémica, porque reconoce al saber como insuficiente y busca la falla en el mismo; política, porque se trata un encuentro íntimo entre dos que implica poner en palabras lo incorrecto para la cultura: aquel deseo pujante que insiste como producción sintomática y que es inconfesable hasta para el mismo sujeto. En este sentido se trata de un encuentro con la palabra para que se produzca una relación ternaria con respecto a la verdad.

Volviendo con Samo Tomšič (Ibídem) encontramos que: “El nexo entre la problemática política y epistemológica que acompaña a la teoría freudiana sugiere que el capitalismo es uno de los problemas cruciales para el psicoanálisis y que la práctica clínica constantemente se confronta con patologías que uno podría llamar el modo capitalista de goce” (8). Encontramos como

“patologías” del sujeto ninguna otra cosa que “el modo capitalista de goce”: ilimitado, sin satisfacción, una especie de trampa mortal en donde la ley como encuentro simbólico con el semejante queda desarticulada y ridiculizada. El modo capitalista de goce va en sentido contrario de la enunciación de la singularidad de la historia del sujeto, esta última se conquista al sostener el discurso en la plenitud de la palabra y no en el empuje al goce. Nos preguntamos aquí: ¿Hay otra forma de goce por fuera del modo capitalista? ¿Existe? ¿Se lo puede construir a partir de la singularidad histórica?

Lacan (1974) hacia el final de su vida, en una especie de testimonio del camino recorrido, afirma lo siguiente: “pienso en todos los pacientes que he visto pasar sobre el diván de mi consultorio en 40 años de escucha. No hay uno solo que sea parecido a otro, ninguno con la misma fobia, la misma angustia, la misma manera de relatar, el mismo miedo de no entender” (13). Ampliando un poco nuestra discusión, quizás el psicoanálisis pueda constituir el mejor ejemplo de escepticismo en cuanto a la universalidad del saber que ya ha sido ampliamente destacado en la tradición epistemológica de la filosofía de la ciencia, puesto que el primero busca reconocer y hacer reconocer por el sujeto ese núcleo de singularidad imposible de diluir en el universo del saber exento de contradicciones. Quizás *eso* singular del sujeto pueda servir para desarticular el modo de goce capitalista y construir unas coordenadas propias para el deseo.

Proponemos aquí que no debemos olvidar o minimizar, sino darle todo su relieve, al hecho incuestionable de que la indagación seria y consecuente sobre el proceso psíquico inconsciente se nos presenta sorpresivamente, como terapéutica, pues se ocupa del goce en la vida cotidiana. La idea quizás desconcertante, que subyace a la anterior afirmación, nos muestra que en la experiencia analítica el goce queda relegado a la acción del significante. Se habla para dejar de actuar. El acto sintomático y repetitivo es sustituido por un relato del mismo. Aquí pensamos que es necesario no olvidar este costado terapéutico o de cura propio del psicoanálisis a pesar de que actualmente es un término que suscita sospechas en la comunidad analítica (Dessal, 2015). Estamos ahora delante de algunos términos como “terapia”, “terapéutica”, “curación” que quizás estén cayendo en desuso en la *ratio* psicoanalítica contemporánea o se los mira con desconfianza y malos ojos.

También diremos que quizás esas sospechas se deban a la cercanía de los términos anteriores con la medicina o con la psicología, o bien, a aquella dificultad implícita en la tarea de psicoanalizar; con respecto a esto último vale la pena recordar la posición freudiana respecto a la

imposibilidad inmanente a la tarea de psicoanalizar, al igual que gobernar y educar (Freud, 1930). Diremos apoyados en Freud que es imposible psicoanalizar, pero al mismo tiempo afirmamos con Lacan que el psicoanálisis empuja al sujeto hacia el imposible: dar cuenta de sí mismo y de la realización simbólica de su deseo por fuera de la idealización imaginaria sostenida en el capitalismo.

De igual forma debemos precisar o remarcar con insistencia, ya con Freud, que esa singular terapéutica de la neurosis, que para él también es el psicoanálisis, no está desvinculada de la indagación sobre lo inconsciente, sino que es uno de sus efectos. Investigación y cura van de la mano, no se los puede tomar por separado: “descubrir la causa del mal implica en sí misma, curarla”. (Miller, 2001: 1). Al indagar sobre los porqués de lo que existe, se produce al mismo tiempo un efecto de reducción del sufrimiento, de tal forma que la impotencia neurótica, la parálisis imaginaria o el “miedo del miedo” (Lacan, 1974) comienzan a destrabarse. La palabra, verdadera cura, es medicinal, tiene propiedades curativas. Hay una “cura por la palabra” (Freud, 1905) llamada psicoanálisis que implica sostener el imposible en la vida cotidiana (Lacan, 1974). Quizás sea este el resorte de la problemática destacada anteriormente por Tomšič.

Debemos precisar aún que en la terapéutica psicoanalítica no hablamos de cualquier palabra o de cualquier invento que uno diga así nomás por salir al paso. Apoyándonos en Foucault (1989), diremos que únicamente “la verdad” es aquello que “ilumina al sujeto”, en tanto que, “le proporciona la tranquilidad de espíritu”, porque la verdad: “perfecciona al sujeto”, “perfecciona el ser mismo del sujeto o lo transfigura”. (39). Lo anterior nos obliga a precisar, siguiendo a Heidegger, que aquí entendemos verdad o palabra verdadera como algo más allá de la simple noción “vulgar” de la “verdad como adecuación”, hasta llegar al nivel “ontológico” de la verdad como “revelación” o “Aletheia” (Heidegger, 1954, sin número de página). Tenemos ya al menos dos términos que merecen ser discutidos desde nuestra posición: “cura”, así como, “verdad”, pues ambos se diferencian ampliamente del uso que se hace de ellos en otros contextos fuera del campo psicoanalítico.

De acuerdo con Gustavo Dessal (2015), la etimología de la palabra cura remite a la raíz griega *Kairos*, que entre sus variadas acepciones remite a la acción de “cuidar” pero también, hace referencia a la “temporalidad” en la que sucede un acontecimiento. Observamos en lo anterior una noción de cura como “cuidado de sí” siguiendo a Foucault (1989) quien, como es bien sabido, se apoya en aquella tradición antigua de la *Epimeleia Eautum*, que implica una forma específica de

vida filosófica. Tenemos así que la filosofía es vista como una: “peculiar forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que le permiten al sujeto tener acceso a la verdad”, además agrega: “Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad” (37-38).

Aquí podemos apreciar la cercanía de la noción foucaultiana de filosofía con respecto a la praxis analítica en Lacan y Freud, al menos en cuanto a su implicación con la verdad, o lo que llamaremos aquí, *sed de verdad*. La sed de verdad como fórmula pulsional, podría ser vista como aquello que mueve al sujeto en dirección a la plenitud de su palabra al ir más allá de sus representaciones conscientes imaginarias. Aquí encontramos otra forma de darle cabida al empuje pulsional freudiano: hacerlo operar como motor del discurso que busca la verdad, es decir, introducir la sed de verdad en la experiencia analítica mediante el constante cuestionamiento de las producciones de sentido. La sed de verdad, que también encontramos en la filosofía bajo la forma ya mencionada de la *Epimeleia*, es el empuje que lleva adelante la cura, en sentido analítico, oponiéndose, al mismo tiempo, al discurso capitalista, es decir, funcionando como su revés, el borde que lo desarticula.

Hemos visto anteriormente cómo el universo simbólico produce su propio real al sostenerse en el sentido. Los callejones sin salida presentes en el discurso capitalista deben ser superados aplicando la fuerza pulsional al movimiento del significante. Ir más allá de lo conocido, superar la resistencia al poner palabras donde el discurso se detiene o se transfiere. En este sentido, y de forma paradójica, se propone que *la sed de verdad* implica ir más allá de la transferencia en donde tan sólo se reproduce lo olvidado, pero no se transforma la estructura del discurso que así retorna. Buscar la verdad en la propia historia para renunciar a la creencia transferencial por intermedio de la fórmula pulsional implícita en la sed de verdad.

Ahora bien, en cuanto al otro sentido etimológico de la palabra “cura”, advertimos la vinculación con el orden de la temporalidad en la que acontecen los sucesos que conforman la historia del ser hablante. Recordemos ahora la bien conocida noción freudiana de evento traumático que acontece en dos tiempos: el momento de lo acontecido y el tiempo de la reinterpretación con efecto retardado en donde se ubica lo traumático como tal (Freud, 1918). *Kairos* como tiempo simbólico, temporalidad de la palabra, tiempo del significante y del ser histórico acontecimental que narra y construye su pasado en el presente y su presente en la acción retroactiva del significante colocado sobre la historia. Tiempo de la plenitud de la palabra.

Construcción retroactiva de la verdad en la historia singular del sujeto que retorna a sí mismo para hablar desde sí mismo.

Partiendo de las anteriores puntualizaciones diremos que “cura” en el sentido psicoanalítico del término, no hace referencia a la simple remoción sintomática o a la recuperación de un estado de armonía perdido tras el advenimiento de la enfermedad, ni mucho menos a una adaptación o readaptación al estilo de vida capitalista. “Cura”, en sentido psicoanalítico, más bien hace referencia a un estado en el cual el sujeto puede salir de sí mismo por intermedio de la temporalidad del significante que revela la verdad de la historia del ser hablante, constituida con efecto retardado en los acontecimientos inciertos de la existencia, haciendo reconocer así su singularidad ante los semejantes. El proceso de la cura analítica implica tiempo para cuidar de sí, momentos sin prisa, pero sin pausa para el encuentro de la palabra plena, de la historia acontecimental. –Proceso que al mismo tiempo rompe con el encierro narcisista propuesto por el discurso capitalista–.

Debemos precisar aún que hablamos de una temporalidad no apta para ser medida o contabilizada como si fuera dinero o mercancía destinada al gran consumo, esto último debido a que: “en el psicoanálisis no hay solución inmediata”, solamente aquella: “larga y paciente investigación acerca de los porqués” (Lacan, 1974: 4). El registro de lo simbólico, a través de la enunciación de la palabra plena, va ganando terreno poco a poco sobre lo real que retorna siempre al mismo lugar a medida que el sujeto se interroga por el sentido que ha constituido la organización de su mundo, sentido que no es otro que: “una mistificación ideológica”, la cual, “se esfuerza por hacer la explotación socialmente invisible” (Tomšič, 2019: 15). La praxis analítica busca interrogar esta mistificación ideológica hasta deshacer sus nudos imaginarios. Las servidumbres imaginarias que sostienen el circuito tortuoso del goce, como expresión de la pulsión de muerte freudiana.

El psicoanálisis es una experiencia discursiva que se propone explorar en la historia para dar cuenta de lo que existe como producción sintomática del sujeto que sufre por no asumir su deseo, por lo mismo, puede ser visto como un tejido simbólico de vivencias y de relatos de esas vivencias; génesis siempre histórica, discursividad que cae por fuera del nivel empírico fáctico de la realidad circundante, por lo mismo, imposible de contar, medir o pronosticar el lapso o la duración del mismo. A través de la experiencia analítica, se pretende restituir una temporalidad del ser más bien indefinida, es decir, sin plazos forzosos, a contracorriente de la lógica capitalista. Un tiempo para ser. El tiempo ligado al orden del ser simbólico (Dessal, 2015). Temporalidad indefinida, historia abierta en la que se pretende dar cuenta de aquellos comienzos

acontecimentales, aleatorios, accidentales e imprevisibles –siguiendo en este aspecto al materialismo simbólico discutido en el capítulo anterior–.

En sentido inverso de lo anterior, cuando no se sabe ni se conoce la historia simbólica que nos constituye y por lo tanto, no se está en condiciones de dar cuenta del propio deseo, se sucumbe a la prisa cotidiana por resolverlo todo rápidamente, con pasos o recetas dispuestas a ser aplicadas normativamente: soluciones fáciles, máximas de aplicación universal, resultados cuantificables que son parte del proceso capitalista por acceder a la plusvalía, en donde es palpable el descuido del ser histórico y simbólico, es decir, la posición cotidiana del individuo en la cultura capitalista que forja los ideales asumidos como destino de vida: dinero, prestigio, poder, grandeza, –y todos los anhelos narcisistas que describía Platón acerca de los esclavos en la caverna–.

Ahora bien, como se ha mencionado previamente –continuando con nuestra búsqueda de mayor precisión y aportes conceptuales–, luego del recorrido por los planteamientos de Lacan damos paso al pensamiento de Freud situándonos en la última parte de su obra. Intentamos ahora interrogarnos en cuanto al modo técnico implicado en la experiencia analítica a partir de las coordenadas que su fundador nos legó.

Freud (1938-1940) propone lo siguiente en cuanto al tratamiento de lo que él llama: “conflicto neurótico”, a sus ojos, dicho conflicto es visto como: “una guerra civil destinada a ser resuelta mediante el auxilio de un aliado de afuera” (173-174). Llama nuestra atención la metáfora bélica aquí empleada con el término “guerra civil”. Se trata de una subversión social, una revuelta política que busca terminar con un estado de cosas petrificado. Proponemos que la anterior metáfora nos permite un acercamiento a la problemática de la cura analítica en el marco general del discurso capitalista: “el psicoanálisis debe prever la confrontación del sujeto con el capitalismo y esforzarse por traer al analizante al punto en donde el síntoma aparentemente privado puede ser reconocido como una manifestación concreta de un marco económico más general” (Tomšič, 2019: 13), lo que nos lleva a concluir que: “No hay sufrimiento privado, la cura en un sentido más concreto implica la cura del capitalismo (Ibídem)”. Ahora bien, una crítica posible a la anterior afirmación de Tomšič pasa por mostrar que es discutible que el psicoanálisis se esfuerce por llevar al sujeto a un punto específico, en este caso el reconocimiento del síntoma privado como algo dependiente de un “marco económico general” (Ibídem). Posición que quizás delate la posición del deseo del sujeto que se asume como analista.

Volviendo con Freud en nuestra interrogación acerca de “la cura del capitalismo” (Ibídem)

implicada de forma permanente en la experiencia analítica, tenemos que el “aliado de afuera” es el analista con quien se establece un “pacto” que instaura la “situación analítica” consistente en: “sinceridad cabal a cambio de una estricta discreción” (Freud, 1938: 174). De esta forma, el analista es el elemento determinante para la confrontación del sujeto con la verdad económica de sus síntomas, en apariencia privados: el aliado de afuera que vendría a mostrarle al sujeto otra forma de relación por fuera de todo individualismo. Como se aprecia en lo anterior, es muy complejo y delicado estar a la altura de las circunstancias: el oficio de analista implica confrontar al discurso capitalista como parte del trabajo cotidiano.

En cuanto al paciente, Freud nos dice que debería poner a disposición del analista “todo el material que su percepción de sí mismo le brinda” (Ibídem), en tanto que éste último ofrece: “la más estricta discreción” así como también, “su experiencia en la interpretación del material influido por lo inconsciente” (Ibídem). La situación analítica produce así un espacio simbólico para el encuentro íntimo entre dos, que, por cuyo efecto, intercambian palabras con las que se reconstruye la historia.

La cura por la palabra aspira así a: “devolver al yo del paciente el imperio sobre jurisdicciones perdidas de la vida anímica.” (Freud, 1938: 174). Por efecto del conflicto neurótico, el sujeto no manda en su propia casa, es el “ello” el que domina o bien el superyó o el yo narcisista, es decir, aquel pájaro voraz que se alimenta de sentido. El sujeto pareciera imposibilitado de cumplir sus propósitos, se queda en el ensueño y la ficción. Sus decisiones no impactan en sus actos. Estos últimos parecen realizarse por sí mismos, de forma automática, descontrolados, enajenado de sí mismo por efecto de aquella mistificación ideológica. En el inconsciente, “ello habla: un sujeto en el sujeto trascendiendo al sujeto” (Lacan, 1974: 6). Agreguemos además que “para quien sabe oírla” toda la conducta del sujeto “habla desde otra parte” no desde “la inteligencia” (Lacan, 1954-1955: 19) o el conocimiento de sí, sino desde lo inconsciente mismo. La conducta es inconsciente, –decíamos más arriba–.

Ahora bien, aquel pacto que implica sinceridad absoluta por parte del paciente, así como discreción irrestricta del analista, debe diferenciarse claramente de otras formas de mediación discursiva en donde uno le cuenta a otro sobre sí mismo para obtener efectos que se pretenden liberadores o catárticos; la confesión católica, por ejemplo. La diferencia está en que “no sólo queremos oír de él [del paciente] lo que sabe y esconde a los demás, sino que debe referirnos también lo que no sabe” (Freud, 1938: 175) pues “al psicoanalista no se le confiesa nada”, (Lacan,

1974: 9) únicamente se le dice, “todo lo que se le pasa por la cabeza. Palabras precisamente” (Ibídem). No se trata de una confesión sino de un acto de enunciación de la palabra que implica decir todo aquello que se le pase a uno por la cabeza. La confesión siempre supone un pecado y una culpa; la situación analítica va más allá de esta condición religiosa.

Tenemos así que: “El descubrimiento del psicoanálisis es el del hombre como animal parlante” (Lacan, 1974: 9). El ser del hombre es un ser de lenguaje constituido en la trama histórica, el ser humano como animal que habla y narra su historia enmarcada en la cultura de nuestro tiempo. De esta forma, en la experiencia analítica, no interesan tanto los secretos guardados, las confesiones vergonzosas de tales o cuales eventos o situaciones pasadas o presentes. Importa mucho más el decir lo que no se sabe de ellos al dejar correr la palabra, aún sin saber en un primer momento hacia donde nos conduce esta singular experiencia de intercambio de la palabra llamado psicoanálisis. De esta forma, la investigación implícita en la cura aspira a la producción de un discurso en donde el saber conocido sea trascendido para dar con la verdad inconsciente: “En la investigación, como en la clínica, hay que poner en suspenso el saber de la experiencia...” (Gallo y Elkin, 2012: 112). Se trata pues de desconfiar del saber, transgredirlo al interrogarlo constantemente; quizás a esto último se debe que el discurso universitario, que tiene como dominante al saber (S2), es más bien incompatible con la experiencia de la verdad antes mencionada.

Con Lacan insistiremos en que el psicoanálisis es una práctica que busca tratar lo real por medio de lo simbólico: “a través de las palabras de uno, el otro busca hacerse una idea de lo que se trata y encontrar más allá del síntoma aparente, el difícil nudo de la verdad” (Lacan, 1974: 9). Aquí advertimos que ese “difícil nudo de la verdad” es en realidad el fundamento del síntoma, su soporte y sustento, el síntoma como reservorio de verdad histórica-reprimida es lo que se interroga en la experiencia analítica: “En el concepto mismo del síntoma analítico hay un por qué -por qué es así-” (Miller, 2002: 2). Se busca hacer hablar al síntoma, escurrirle su verdad por intermedio del significante. Arrancarle al síntoma el cómo del porqué. Tenemos así que: “En la investigación psicoanalítica no hay fuente distinta al discurso del sujeto” (Gallo y Elkin, 2012: 109). Es la palabra lo que permite hacer hablar al síntoma, la investigación psicoanalítica se sostiene en esa operación discursiva.

Para tal labor, técnicamente se emplea lo que Freud designó como: “la regla psicoanalítica fundamental”, también llamada: “asociación libre” (Freud, 1938: 175). Aquí advertimos que

quizás no exista método terapéutico (al mismo tiempo que investigativo) más transparente y más sencillo que el psicoanalítico, pues se fundamenta simplemente en hablar; pero al mismo tiempo, –apuntemos–, demasiado complejo y quizás imposible de sostener al final, por el trasfondo estructural que conlleva lo que parecería una inocente demanda del analista: diga todo lo que se le ocurra. El paciente debe así decir “todo cuanto le acuda a la mente, aunque sea desagradable decirlo, aunque le parezca sin importancia y hasta sin sentido” (Freud, 1938: 175). Vemos aquí una invitación a hablar que permite sostener la enunciación discursiva (como nivel estructural subyacente al contenido enunciado) que al mismo tiempo implica el cruce de lo simbólico con lo real en el fondo de la estructura.

Vemos aquí al psicoanálisis como práctica (al mismo tiempo de investigación y de dirección de la cura) que promueve la enunciación discursiva. Aún el discurso sin sentido, de lo que sea. Hablar, nomás. Darle mayor peso al nivel de la enunciación sobre el nivel de lo enunciado. Vemos a “la enunciación” como el “acto de enunciar algo” que “involucra la significantización del sujeto que expresa un discurso”, (Pavón Cuéllar, 2013: 91), por tanto, lo que se muestra en ella es “la verdad individual del sujeto” que permite acceder al “fundamento real de lo simbólico”, así como también a “la estructura del significante” por intermedio de la “veracidad de la palabra plena” (Ibídem). Tenemos así que lo que se busca al incitar al paciente a “desarraigar su autocrítica” por medio de la “asociación libre” (Freud, 1938: 175), es que el paciente pueda hablar y así dar cuenta de una: “multitud de material, pensamientos, ocurrencias, recuerdos” (Ibídem). Con Lacan: material significante que estructura la cadena del inconsciente, articulación significante de la materialidad simbólica con la que se realiza el análisis y se produce la verdad que cura al sujeto.

Ahora bien, todas estas ocurrencias que el analizado produce cuando se entrega a la asociación libre, “están ya bajo el influjo de lo inconsciente, a menudo son sus retoños directos” (Freud, 1938: 175); a través de esos retoños de lo reprimido que se producen por efecto de la asociación libre, es posible “colegir lo inconsciente reprimido” con la finalidad de: “ensanchar la noticia que su yo tiene sobre su inconsciente” (Ibídem). La función de la asociación libre, como regla psicoanalítica fundamental –siguiendo a Freud–, consiste en que, a través de su aplicación, vuelve a surgir aquel material reprimido que ha quedado relegado en lo inconsciente, material reprimido del que los “síntomas e inhibiciones” se presentan como “el sustituto de eso olvidado” (Freud, 1937: 260). Vemos aquí que el decir todo lo que se le viene a uno a la cabeza sin censurar

nada, como pide Freud, en realidad hace aparecer la estructura simbólica reprimida de la cadena que articula el inconsciente, como destaca Lacan. Por medio de la asociación libre como acto enunciativo, se convoca la aparición de la verdad reprimida del sujeto, que no es otra que la verdad del discurso capitalista, como se ha discutido anteriormente.

En el nivel de la enunciación significativa promovida por la regla psicoanalítica fundamental encontramos operando aquella noción de la verdad como revelación: *Aletheia* heideggeriana. Movimiento inesperado de la cadena significativa que hace emerger otra parte de la estructura hasta entonces oculta (Lacan, 1954-1955). Retorno sintomático de lo reprimido siguiendo a Freud (1915). Iluminación del sujeto por efecto de contragolpe de la verdad, en Foucault (1989). Significantización del sujeto a través de la enunciación de su discurso, con Pavón Cuellar (2013). La verdad como veneno que deja sin fuerzas al pájaro voraz que se alimenta de sentido; como estado de apertura del ente a través del cual se trasciende lo óptico para acceder a la dimensión de lo ontológico <sup>6</sup> (Heidegger, 1957).

Pero también, y al mismo tiempo, la verdad como prima “hermana del goce” producida por el “plus de gozar” que instaura el trabajo del lenguaje (Lacan, 1969-1970: 72). La verdad como “mujer” que no se deja conquistar porque “los filósofos no han sabido absolutamente nada de mujeres”, con su “seriedad terrible” y su “estúpida insistencia” que delata sus estrategias “torpes” e “inadecuadas” (Nietzsche, 1886/2013: 9). La verdad como incompletud perpetua, medio decir, falta permanente (Lacan, 1969-1970). La verdad como inseparable de la no verdad (Heidegger, 1957). La verdad como perpetuamente necesitada de la mentira (Freud, 1901; Lacan, 1969-1970). La verdad como espacio simbólico terapéutico (Freud, 1915) situado mucho más allá de la adecuación entre lo representado y la cosa (Heidegger, 1957).

Partiendo de lo anterior, podemos decir desde Freud que el propósito terapéutico del trabajo psicoanalítico, que como hemos intentado mostrar, no se separa del proceso investigativo, consiste en hacer surgir la verdad del deseo reprimido, para lo cual se hace necesario: “volver a recordar ciertas vivencias, así como las mociones de afecto por ellas provocadas, que están por el momento olvidadas” (Freud, 1937: 259-260). Llenar las lagunas del recuerdo, con Freud, es otra manera de expresar lo que aquí está en juego. Otra más, consiste en superar el estado de amnesia infantil que

---

<sup>6</sup> Puntualizando que entendemos aquí el nivel “ontológico” como la historia acontecimiento que enmarca la producción sintomática del sujeto por fuera de todo esencialismo autónomo e independiente de la acción material del significante. En este sentido la verdad podría ser vista como la historia del modo cómo es narrado el mundo a través de lo que Lacan llama: discurso del amo.

recubre los primeros años de la vida. Con Lacan, salir del estado infans: sin palabra (1974).

Aunque pareciera aquí que hablamos de la verdad como reminiscencia de corte platónico o como adecuación entre el recuerdo y la vivencia olvidada, debemos precisar con energía que no es en ese nivel empírico fáctico en el que opera la praxis analítica, puesto que aquellas: “importantísimas vivencias, sobrevenidas en épocas muy tempranas de la infancia” (Freud, 1912: 151), es decir, precisamente las piezas centrales de la historia que se buscan como fundamento patógeno, se caracterizan por el hecho de que: “en su tiempo no fueron entendidas”, sin embargo, “han hallado inteligencia e interpretación con efecto retardado”, además de que para ellas, “la mayoría de las veces es imposible despertar un recuerdo” (Ibídem).

Gran paradoja de la situación analítica: se nos pide hablar de “ciertas vivencias” recubiertas por la amnesia infantil, sin embargo, el núcleo de ellas es imposible de recordar pues son el resultado de una reinterpretación efectuada con posterioridad. Un recuerdo del recuerdo o un relato del mismo, podemos decir. Hablamos aquí de una interpretación de la vivencia que como representación se coloca en el lugar de la verdad dando la impresión de algo realmente vivido. Una representación psíquica que se forma con posterioridad y da cuenta de lo vivido haciendo sus veces –al mismo tiempo, observamos aquí una noción de representación instaurada con posterioridad a la vivencia–. El sentido del recuerdo se asigna retrospectivamente como efecto de una reinterpretación a partir de la activación de la huella mnémica primera (Freud, 1912).

El conocido caso del hombre de los lobos tratado por Freud entre 1910 y 1914 nos permite ilustrar con claridad lo anterior: “Cuando tiene 1 1/2 año el niño recibe una impresión frente a la cual no puede reaccionar suficientemente<sup>7</sup>; sólo la comprende y es capturado por ella cuando es reanimada a los cuatro años, y sólo dos decenios después, en el análisis, puede asir con una actividad de pensamiento consciente lo que ocurrió entonces dentro de él” (Freud, 1918: 44).

Observamos aquí que el motor o el fundamento de la neurosis no es en realidad la vivencia empírica con una densidad fáctica, sino el sentido del relato que se efectúa posterior al mismo, es decir, la reinterpretación efectuada con posterioridad (Nachträglichkeit) en donde se tejen elementos significantes de otros sucesos acontecidos mientras tanto (seducción de la hermana,

---

<sup>7</sup> Dicha impresión se refiere a la escena primordial que fue reconstruida como parte del trabajo terapéutico: el niño en vísperas de navidad (que coincide con su cumpleaños), despierta a media tarde y observa a sus padres en coito *a tergo* sin comprender nada por el momento. El análisis del caso se sostiene a partir de esta construcción derivada de la interpretación de un sueño y tiene como eje la angustia frente al lobo que implica angustia de castración. Los síntomas del caso son igualmente explicados con los mismos elementos simbólicos aquí tratados.

amenaza de castración, conducta díscola, en el caso del hombre de los lobos). La facticidad se nos escurre como agua entre las manos. La mayoría de las veces es imposible despertar un recuerdo de los primeros años de nuestra vida, nos dice Freud. En lugar de ello, se recurre a una reinterpretación que permite advertir con posterioridad lo vivenciado. Podemos concluir que el modo cómo somos narrados por nuestra propia historia produce efectos que se presentan como formación sintomática. El núcleo de lo reprimido es más bien inaccesible. “Ombbligo del sueño”, es otro modo de encarar lo imposible de recordar desde el costado de la producción onírica que busca satisfacer alucinatoriamente el deseo reprimido (Freud, 1900). Ahora bien, ¿qué hacemos con esta paradójica situación en el trabajo analítico (podemos preguntarnos aún)?

Freud respondería que parte del trabajo de un analista consiste en elaborar “construcciones” que se deben diferenciar de las “interpretaciones”. Estas últimas se refieren a: “lo que uno emprende con un elemento singular del material: una ocurrencia, una operación fallida, etc.” (Freud, 1937: 260). En tanto que una construcción implica: “que al analizado se le presente una pieza de su prehistoria olvidada”, con la finalidad de obtener, “una imagen confiable e íntegra en todas sus piezas esenciales, de los años olvidados de la vida del paciente” (Ibídem). A través de una construcción, el analista completa un fragmento de la historia olvidada del paciente que ha caído bajo el imperio de la represión primordial, lo que hace que sea imposible despertar un recuerdo, y en cambio, ha sido sustituido por la formación sintomática. Lo que no aparece en el discurso, retornó de modo patológico. En el caso del hombre de los lobos la construcción en cuestión versa sobre la escena primordial.

Técnicamente, podemos decir con Freud (1937) que la pieza de construcción elaborada por el analista “rinde lo mismo” en lo terapéutico que un “recuerdo recuperado” (267). La construcción es un tejido simbólico que permite superar el estado de represión de la historia acontecimental. Se convoca el acontecimiento olvidado a través de la construcción simbólica, se le hace advenir como fragmento del discurso aprovechando la propiedad del lenguaje de ser un sustituto de la experiencia (Benveniste, 1968). En ese sentido, el analista es un tejedor de significantes que permite reconstruir la historia olvidada del paciente, valiéndose para ello del material simbólico que surge de la asociación libre. Con Freud tenemos que se debe “meditar con cuidado” la transmisión de una construcción al paciente, esperamos hasta “que él mismo” se halla aproximado tanto a “la verdad” que “sólo le reste un paso”, aunque “este paso es en verdad la síntesis decisiva” (Freud, 1938: 179). “Síntesis decisiva” vista aquí como tiempo de concluir (Lacan, 1989) para que se genere un

acto analítico a través del cual el sujeto pueda direccionar su vida en función de su deseo escapando al mismo tiempo a la lógica mercantil capitalista en donde el goce lo abarca todo.

A través del trabajo de reconstrucción significativa, “el analista da cima a una pieza de construcción y la comunica al analizado para que ejerza efectos sobre él” (Freud, 1937: 262), aquí podemos advertir con claridad que lo realmente importante de la construcción simbólica efectuada por el analista son los efectos que se producen en el discurso del paciente, ahí se juega la valía de una construcción, así como el éxito o el fracaso terapéutico de un análisis, “luego construye otra pieza a partir del nuevo material que afluye, procede de la misma manera, y en esta alternancia sigue hasta el final” (Freud, 1937: 262). En la experiencia analítica van implícitos los efectos materiales que se producen en la vida del paciente como resultado del tejido simbólico que se va construyendo pieza por pieza a lo largo del tiempo en la relación transferencial.

Aquí surge una nueva paradoja o dificultad inmanente a la experiencia analítica: cuando estamos delante de una construcción certera que aporta elementos valiosos para la continuación del trabajo en el sentido de una “aproximación a la verdad” que a su vez, vendría a provocar cambios materiales y efectivos como resultado del movimiento significativo –cuando lo anterior ocurre–, el paciente: “reacciona frente a ella con un inequívoco empeoramiento de sus síntomas y de su estado general” (Freud, 1937: 266). Tenemos así un criterio de lo que podríamos llamar la efectividad de una construcción: primero, se producen efectos materiales simbólicos que modifican la vida del paciente debido a que movilizan la estructura de su discurso; segundo, surge un empeoramiento de la neurosis en el sentido de una reactivación o recrudecimiento de su producción sintomática inconsciente llamada por Freud (1938) “resistencia de represión” (179).

Estamos delante de una nueva dificultad de la praxis analítica, con Freud diremos que los síntomas recrudecen al momento de indagar sobre ellos porque aparece una resistencia a la continuación del trabajo de tejido significativa manifestada de este modo singular. En este sentido, el sufrimiento es parte constitutiva de la experiencia de develamiento, o más exactamente dicho, de construcción de la verdad que promueve el psicoanálisis. Imposible escapar de este inevitable “empeoramiento durante la cura” (Freud, 1912: 154). No se puede no pasarla mal en la experiencia analítica. Es un trago amargo el que la verdad implica. Es parte inevitable del proceso. Las curvas en la carretera, digamos. El momento de penumbras antes del amanecer.

Desde la perspectiva descrita, encontramos con Freud (1912), que cuando la cura parece estar atascada y “no dar un paso adelante”, es en realidad cuando se encuentra, “en su mayor

progreso” (157), por lo que se hace necesario, “dar tiempo al enfermo para enfrascarse en la resistencia”, pues la superación de la resistencia, “es la pieza de trabajo que produce el máximo efecto alterador sobre el paciente”, además de que, “distingue al tratamiento analítico de cualquier influjo sugestivo” (Freud, 1912: 157). En otras palabras, y casi al final de la vida de Freud (1938), encontramos la siguiente afirmación en consonancia con lo anterior: “vencer las resistencias es la parte de nuestro trabajo que demanda el mayor tiempo y la máxima pena” pero también es lo que permite “una ventajosa alteración del yo” que se conserva de forma permanente “y se afirma en la vida” (179).

La superación de la “resistencia” en el análisis podría ser vista a partir de lo anterior como uno de los pasajes más valiosos de la experiencia: el gesto decisivo del trabajo significativo por el que aquella es vencida. Debemos recordad aquí la bien conocida propuesta de Lacan de que toda resistencia proviene del analista (Lacan, 1954-1955), en este sentido, la resistencia se presenta como falla en la escucha que no permite el despliegue significativo, sino que se atora en el sentido imaginario de la interpretación. Es el mismo analista el que debe superar su resistencia para que el paciente pueda hablar. Lo que permite superar la resistencia es el surgimiento de la verdad como resultado del sostenimiento de la asociación libre que convoca la significantización del discurso del sujeto. Ir más allá de lo conocido, trascender el saber imaginario representado en las huellas mnémicas que dan consistencia a la producción sintomática no viene sin dolor ni sufrimiento.

Aunque también en sentido inverso: los fenómenos sugestivos, que deben diferenciarse claramente de la operación simbólica anteriormente descrita, aparecen bien pronto en la situación analítica, se manifiestan como una especie de “curación espontánea de los síntomas” (Ibídem) y mejoramiento de la situación del paciente. Freud nos dice que debemos estar preparados para ello y no ceder ante las astucias de la neurosis que parece curarse por sí misma en vez enfrentarse con la verdad. La verdad molesta al sujeto. Insistimos en que el sufrimiento es parte de la dirección de la cura, inseparable del trabajo, pues es imposible, “eliminar a un enemigo ausente o que no esté lo bastante cerca” (Freud, 1912: 154). Lo reprimido no puede ser “ajusticiado *in absentia* o *in efigie*” (Freud, 1912: 105). Hace falta el síntoma bien vivo y con mucha intensidad para poder arrebatarse la verdad que lo anima.

Otro aspecto que va implícito en el anterior proceso consiste en: “mover al paciente para que vuelva a cancelar las represiones de su desarrollo (...) temprano” (Freud, 1937: 259-260) además de que, “las sustituya por unas reacciones como las que corresponderían a un estado de

madurez psíquica” (Ibídem). Ahora bien, este estado de “Madurez psíquica” del que habla Freud, quizás pueda ser entendido como un estado de apertura ante la posibilidad de hablar de los acontecimientos que han forjado la existencia para encontrarse con la verdad del deseo, así como el lugar que el sujeto ocupa en la estructura inconsciente del mundo; para ello es necesario, mirar de frente lo que no se ha querido advertir, hacerle frente con intermedio de la enunciación, trascender lo sintomático al ponerlo en palabras, narrar lo que uno más bien desconoce de sí mismo, producir “plus-de-gozar”, es decir, perder el goce que nadie recupera (Lacan, 1969-1970).

En el mismo sentido, de vuelta con Nietzsche (2006) tenemos que: “se acerca el tiempo del hombre más despreciable, de aquel que será incapaz de despreciarse a sí mismo” (16). El tiempo del hombre que imagina que todo lo sabe y no se equivoca nunca, el hombre despreciable que dice buscar el bien y ser el bueno –siguiendo con Nietzsche–. El mejor en todo lo que hace, el hombre competitivo que siempre triunfa. Vemos aquí la ideología de las competencias, de la competitividad y la individualización promovida por las esferas del poder vigente en todas las áreas que lo componen. El hombre contemporáneo presa del capitalismo, en apariencia completa y todopoderosa, es lo contrario del sujeto en sentido analítico.

A modo de resumen de lo anterior tenemos que: “el neurótico es un enfermo que se trata con la palabra, sobre todo con la suya. Debe hablar, contar, explicar él mismo” (Lacan, 1974: 6). Lacan, quien sigue puntualmente a Freud, nos dice que se puede definir la experiencia analítica como una: “asunción de la parte del sujeto de su propia historia, en la medida en que ella está constituida por la palabra dirigida a otro” (Ibídem). La historia del sujeto se constituye por la palabra dirigida al otro. Es efecto del discurso. El analista, al convocar la asociación libre, se hace destinatario de un relato que le está dedicado y que, incluyéndolo, no quedará igual (Soler, 2008).

Transferencia, nombró Freud técnicamente a la singular relación que se establece en la situación analítica. La transferencia, “al pescar al analista” (Ibídem), mueve la organización del discurso que resulta en otra historia con respecto al saber imaginario. La inclusión del analista en el relato trasgrede la historia fantasmática de donde proviene la producción sintomática. De esta forma: “el psicoanalista no tiene más remedio que ser el rey de la palabra” (Lacan, 1974: 6), la palabra es su herramienta esencial, el modo cómo puede operar en la estructura psíquica para transformar materialmente la realidad circundante hasta atravesar el imaginario que la recubre.

La relación analista-paciente es central tanto para instaurar aquel pacto destacado por Freud, como para sostener la situación analítica; quizás lo que aquí está en juego se puede captar

en Gustave Flaubert (2009) cuando da cuenta de la relación entre Bouvart y Pécuchet, mencionada en el capítulo anterior: “al escuchar al otro cada uno encontraba partes olvidadas de sí mismo” (11). Aquí podemos ver que el psicoanálisis como cura que se produce a partir de la indagación sobre el inconsciente se apoya necesariamente en aquella relación transferencial entre dos. De allí que el amor juegue un papel central en la investigación psicoanalítica: “El amor en un análisis puede ser tanto el principal motor de la experiencia como su más fuerte obstáculo” (Soler, 2008: 38). Amor como apertura a la diferencia. Como instauración de la singularidad deseante. El amor: “es la conexidad entre dos saberes en tanto que ellos son irremediabilmente distintos” (Soler, 2008: 48).

Siguiendo con Soler (2008) la experiencia analítica implica, “dejarse llevar por el significante”, pues el significante, “es la única vía para llegar a una verdad que le es a cada uno propia y ajena a la vez” (p. 41). Propia porque constituye la historia en su singularidad irrepetible; ajena porque la palabra no la inventa el sujeto sino que la toma del gran Otro<sup>8</sup>, visto aquí como el tesoro del significante (Lacan, 1957-1958). Dicho en otras palabras, hablamos aquí de una transmisión simbólica que viene de muy lejos y nos convoca a todos los seres hablantes. De esta forma, el trabajo con el significante permite al sujeto: “escribir su realidad en el Otro”, (Soler, 2008: 41) pero también, “meterse en lo que tiene de grieta, de hiancia, de vacío, la barra que lo tacha” (Ibídem) pues en la falta del Otro, “hay lugar para el sujeto” (Ibídem).

Con Lacan podemos precisar que: “La transferencia de la que hablamos, es simplemente, en su esencia, el acto de la palabra” puesto que, “cada vez que el hombre habla de un modo auténtico y pleno, hay, en el sentido propio del término, transferencia” (Lacan, 1953-1954: 168-169), que trasciende la servidumbre imaginaria, por lo mismo, “transferencia simbólica: algo sucede que cambia la naturaleza de los dos seres que están presentes” (Ibídem). En la transferencia sostenida desde su mediación simbólica por efecto del trabajo con el significante, ambos participantes de la experiencia se ven irremediabilmente convocados. Su ser se pone en juego cada vez que hay palabra plena. También el analista sufre los estragos de la verdad. También se ve afectado por la plenitud de la palabra.

---

<sup>8</sup>Entendemos aquí la noción lacaniana del gran Otro como la estructura simbólica de la realidad humana que se sostiene en la acción del significante. El gran Otro puede ser visto como el lugar del lenguaje que surge de la articulación del significante. No hay Otro del Otro o no hay Metalenguaje implica que no hay un modo de salir del lenguaje para comprenderlo desde afuera: no hay afuera del lenguaje pues la realidad humana es efecto de aquella articulación. Pero también y al mismo tiempo el Otro como tesoro del significante no es un absoluto, como Dios o como un amo infalible, sino que se caracteriza precisamente por su incompletud que es la misma falta de lo simbólico.

Quizás lo anterior pueda permitirnos interrogar la definición clásica de transferencia como una repetición del pasado olvidado (Freud, 1912). Como un molde preformateado que nunca cambia. Toda vez que: “me arriesgo donde no soy. Me arriesgo donde no entiendo, donde las cosas funcionan de maneras tan distintas a las que conozco” (Soler, 2008: 46). Abrir así el significado de la transferencia que a estas alturas es ya demasiado conocido y se lo repite como si se tratara de una verdad siempre verdadera. Dogmática por lo mismo. De aquí nuestra propuesta de mirar los grandes conceptos freudianos como simples nociones a problematizar, lo que nos conduciría a romper el sentido del saber universitario ya consolidado y por lo mismo, incompatible con el discurso del analista, en todo caso, un cierto reverso (Lacan, 1969-1970) del mismo.

A modo de conclusión de este subapartado diremos que, la dirección de la cura que promueve el trabajo de indagación psicoanalítica opera sobre lo inconsciente reprimido produciendo efectos simbólicos que impactan en la estructura del mundo material del sujeto hasta provocar un cambio de vida, una superación de la infancia entendida como salida del “estado infans”, esto es: “sin palabra”, una especie de “segundo nacimiento” (Lacan, 1974: 8) a través de lo simbólico que hace advenir un sujeto que se fundamenta en la falta, en la errancia, la carencia y la incompletud; pero también y al mismo tiempo, en el deseo mediado por lo simbólico. Un sujeto ético que se sostiene en la ley para la realización de su deseo. Una ley con deseo por lo mismo. Un deseo atravesado por la ley que es todo lo contrario de una ley sin deseo que aplasta al sujeto: un deseo sin ley, sin mediación simbólica que se piensa imponente y todopoderoso.

Ahora bien, del proceso anteriormente descrito entre indagación de lo inconsciente y dirección de la cura a través de la mediación simbólica de la estructura significante –aspectos inseparables uno del otro como se ha intentado mostrar–, se produce a su vez un cuerpo teórico que también presenta sus especificidades, entre ellas, el ser efecto de los dos anteriores. Singular conjunto de intelecciones psicológicas, que, para Freud (1923), poco a poco se han ido coligiendo en una nueva disciplina científica. Nos preguntamos en este punto: ¿Freud produce una nueva forma de hacer ciencia, otras coordenadas o posición de la ciencia que metodológicamente se aplica expresamente al inconsciente y que incluyen lo singular irrepetible del mismo (nos preguntamos al pasar)? Intentaremos ahora discutir y problematizar lo anterior, así como el estatuto singular de lo que se conoce como teoría psicoanalítica.

### **3.1.3 El psicoanálisis como un cuerpo teórico de intelecciones psicológicas. De lo conceptual a lo nocional.**

Hasta el final de su vida Freud albergó la esperanza de que el psicoanálisis formaría parte de la ciencia. Ya se intuye que, en todo caso, Freud propicia otro rostro de la misma que se rige bajo sus propios preceptos; una práctica vinculada y definida desde la singularidad de su objeto de estudio: el inconsciente y sus procesos simbólicos. Práctica analítica articulada desde otra lógica que cae por fuera de la exigencia de comprobación empirista universalizante al incluir la particularidad irrepetible del sujeto. Lacan propuso la expresión: *ciencia conjetural del sujeto* (Lacan, 1966/2005) como una forma de nombrar aquel anhelo freudiano de cientificidad, valiéndose para ello de un tejido simbólico implicado en la noción de conjetura, es decir, mediante el acceso a lo simbólico por parte del sujeto, pero también considerando la necesidad estructural de lo simbólico en cuanto a un sujeto que ejecute el trabajo del inconsciente (Pavón Cuellar, 2014).

Lo cierto es que el psicoanálisis no se ajusta ni se puede ajustar al modelo de corte positivista. No sigue sus preceptos ni se puede adecuar a ellos porque tiene los suyos propios que si bien caen fuera de aquel campo de la actividad científica experimental; eso no significa por sí mismo que sean inválidos o poco confiables, simplemente significa que hay otra lógica operando tanto en la construcción del saber vigente en psicoanálisis, así como en la función del mismo, en cuanto a su articulación en un sistema teórico específico. En las siguientes líneas intentaremos mostrar sus aspectos singulares.

Freud afirma en varios momentos de su obra, que los conceptos psicoanalíticos son iguales en dignidad a los de cualquier otra ciencia en sus comienzos. Importante remarcar este asunto del comienzo, inicio, origen, puesto que: “la primera pregunta de investigación es sobre el origen” (Orozco, 2008: 61). Digamos que Freud sostiene su noción de cientificidad en el hecho incuestionable de que el momento de surgimiento de cualquier concepto, en cualquier área del conocimiento, implica cierta indeterminación o inconsistencia que se superaría con el correr del tiempo y el avance en la investigación. En palabras de Freud tenemos que: “Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos, claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones” (Freud, 1915: 113).

El discurso freudiano es equivalente al momento de surgimiento de una ciencia, se trata de los inicios, de los primeros pasos. Algo así como la infancia siempre incierta para el ser humano

que se reconstruye periódicamente por efecto de la retroacción que el discurso instauro en el deseo inconsciente, como en el caso del hombre de los lobos mencionado con anterioridad. Continuando con nuestro símil: una infancia, que, para la teoría psicoanalítica, nunca se superaría del todo. Partiendo de ello, aquí podemos afirmar, como una apuesta de nuestro trabajo, que el aparato conceptual freudiano no está consolidado ni se lo puede tomar como tal. En este sentido, apostamos a un aparato teórico, y a una lectura del mismo, de carácter nocional antes que a uno conceptual, cerrado y definido con precisión y exactitud.

Debemos insistir ahora que, para Freud, los grandes aportes psicoanalíticos más bien tienen un carácter provisional-explicativo que deberá ser sometidos a un posterior trabajo de reelaboración; en ese sentido, proponemos nombrar simplemente “nociones” en lugar de “conceptos” aquellos grandes constructos freudianos de los que ha surgido el psicoanálisis, muchos de los cuales han pasado a formar parte de la cultura de masas de nuestro tiempo – degradando al mismo tiempo su sentido original–. Freud, como origen, implica algo así como una paternidad incierta que ha quedado plasmada en los fundamentos teóricos del psicoanálisis, lo que nos lleva a mirar como una alternativa enriquecedora la falta implícita en la consolidación conceptual de la obra freudiana.

Intentado profundizar en lo anterior, con Lacan (1954-1955) diremos que: “En todo saber hay, una vez constituido, una dimensión de error, la de olvidar la función creadora de la verdad en su forma naciente” (36). Para el psicoanálisis, el discurso de Freud implica una verdad en forma naciente. La función de este discurso consiste, nada menos, en situarse como origen del psicoanálisis. Esa es la función creadora del discurso freudiano que funda el psicoanálisis. Situar a nivel de los fundamentos implica partir del origen, de la palabra del fundador, por tanto; origen que en psicoanálisis no es otro ni puede ser otro que Freud. Proponemos así devolverle su valor a la palabra de Freud en tanto que origen incierto de la experiencia analítica, a pesar de la angustia inmanente a la imposibilidad de dar cuenta de toda la verdad respecto del origen.

En el mismo sentido, subrayemos con energía que ver a Freud como origen no significa que estemos delante de: “un padre que ejerce un poder ilimitado sobre sus hijos y que así les impide cualquier desviación o subordinación, cualquier invención o creación” (Pavón Cuéllar, 2014: 134), puesto que: “ todo lo que no sea fiel reproducción de lo dicho por el padre es percibido ya sea como imperdonable traición voluntaria o como equivocación involuntaria tan sólo discutible por ignorancia e ingenuidad” (Ibídem). De esta forma, vemos a Freud como un origen que implica una

verdad en su forma naciente, un conflicto inevitable con relación al funcionamiento habitual de la estructura simbólica del saber que tiende a la estabilidad y que al mismo tiempo olvida su procedencia, –para usar los términos de Nietzsche discutidos en el capítulo anterior–. Freud es un acontecimiento que funda y desestabiliza el saber acumulado, pero al mismo tiempo, es un origen en falta que permite construir por vía propia: fundamento real de lo simbólico abierto a la retracción de la palabra. Freud representa una posición problemática e insuperable para el discurso analítico.

Intentemos enunciar claramente nuestra posición: El aparato teórico freudiano se mantiene en el nivel de la verdad en su forma naciente, “vaya y pase que se la olvide en el dominio experimental [...] pero no podemos olvidarlo nosotros, analistas, que trabajamos en la dimensión de esa verdad en su forma naciente”. (Lacan, 1954-1955: 36). El nivel de operatividad de los conceptos freudianos trabaja siempre vinculado a su forma naciente. Antes de hablar de un sistema conceptual dispuesto a ser aplicado universalmente, preferimos hablar de nociones en surgimiento; tejido simbólico anterior a su consolidación, construcciones significantes, conjeturas explicativas dispuestas a su reconstrucción, o simplemente: supuestos explicativos de carácter provisional, siguiendo a Freud (1915).

También observamos en lo anterior la dimensión en la que opera un psicoanalista: precisamente aquella verdad en su forma naciente y nunca la consolidación epistémica en la que deriva, por estructura, la verdad así surgida. Podemos decir que, tanto en la teórica como en la práctica psicoanalítica (pues aquí no concebimos la una separada de la otra), se trabaja a partir de la verdad en su forma naciente. Partiendo de lo anterior afirmamos que en psicoanálisis nos movemos al nivel del origen, del surgimiento, de los fundamentos; como bien nos recuerda Miller (2001): “avanzar en la teoría analítica no es olvidarlos, al contrario, es preciso mantenerse siempre en contacto con los fundamentos, no alejarse de ellos” (3).

Freud ya lo advierte con precisión y no deja de repetirlo con insistencia. Como hemos mencionado anteriormente, desde el principio de su recorrido y a lo largo de su obra, los que parecieran ser sus conceptos fuertes e inamovibles, en realidad tienen el carácter de “supuestos” que buscan expresar “el estado de cosas conjeturado”, porque Freud (1938) reconoce claramente que: “lo real-objetivo permanecerá siempre no discernible” (198) como exige la ciencia experimental, pues estamos en la inmanencia de lo simbólico como fundamento de toda materialidad, de acuerdo a lo expuesto en el capítulo anterior.

Encontramos aquí el carácter de “conjetura”, “suposición” o “inferencia” detrás del imaginario de perfección que recubre cualquier concepto, en especial los freudianos: “por este camino *inferimos* cierto número de procesos que en sí y por sí son no discernibles” (Ibídem. El subrayado es propio). En la investigación psicoanalítica, se trata de hacer una inferencia, una construcción, un tejido simbólico que, como parte inherente a la investigación, nos permita dar cuenta del cómo del por qué.

La investigación psicoanalítica se apoya en la construcción de un tejido simbólico a través de una conjetura explicativa que permita dar cuenta de lo imposible del saber: el cómo del por qué con respecto al proceso anímico vinculado a lo inconsciente. Se busca así trascender el nivel del *explanandum* para llegar al *explanans*. En el trabajo de investigación psicoanalítico se nos pide explicar la explicación, es decir, trascender el saber para dar con la verdad: “Que el saber se ocupe de la verdad no quiere decir que el saber sea verdadero” (Pavón Cuéllar, 2014: 43) pues en todo saber opera la función creadora de la verdad en su forma naciente que nos permitiría un desapego o interrogación con respecto al saber consolidado: “el saber emana de la verdad, la elabora, trata sobre ella y se deja inspirar por ella” (Pavón Cuéllar, 2014: 43). El saber psicoanalítico descansa en la verdad de lo inconsciente; la contiene, la elabora, pero al hacerlo y presentarla como saber, inevitablemente algo de su origen queda degradado, fuera de sitio: podemos saber muchas cosas a nivel teórico pero eso no implica por sí mismo sostenernos en el momento conflictivo de surgimiento de la verdad.

También podríamos llamarle al anterior aspecto propio de la indagación en psicoanálisis: simbolización de lo real por medio de la acción del significante o bien, tratamiento de lo real por medio de lo simbólico (Lacan, 1964). En este sentido, la construcción simbólica de carácter suposicional, es válida tanto para la dirección de la cura descrita anteriormente, como para la producción conceptual ahora esbozada. Su función es la misma: propiciar el surgimiento de la verdad al sostenerse en el fundamento incierto por detrás de la misma.

Ahora bien, el aparato conceptual psicoanalítico en tanto que: “forma de saber sobre la verdad”, podría encontrar un criterio de validez en “el acto en el que se realiza retroactivamente la verdad” (Pavón Cuéllar, 2014: 44). La verdad del saber es realizada retroactivamente (con posterioridad) a través del acto analítico. El acto promovido por la verdad es el mejor criterio de validez de una construcción simbólica. Desde nuestro ángulo materialista, insistimos con fuerza en sostenernos en la inmanencia de lo simbólico organizado a partir de la estructura signifiante

del mundo. El trabajo con el significante sostiene y propicia el acto analítico al mismo tiempo que realiza la verdad.

De igual forma, la inmanencia de lo simbólico es vista aquí como una forma de saltar abismos entre categorías de análisis que nos lleve finalmente a superar todo dualismo, por ejemplo, el que podría advenir partiendo de una discontinuidad o ruptura entre cura e investigación, entre teoría y práctica, mostrándose por tanto como entidades ajenas e irreconciliables entre sí. No vemos pues una dicotomía entre praxis y teoría, sino una continuación o articulación inevitable entre ambas que descansa en la conjetura de carácter abierto cuya verdad es realizada con posterioridad a través del acto analítico. La topología implícita en la banda de Moebio o la botella de Klein podrían servirnos para ilustrar la continuidad aquí propuesta entre praxis y teoría.

Siguiendo a Freud (1923) diremos lo contrario de lo implicado en una postura dualista: no es que la cura inicia donde termina la investigación o viceversa, sino que más bien, la una y la otra son correlativas del mismo movimiento del devenir significante que se materializa en el tejido simbólico que surge en la praxis; bien como “construcción en el análisis” (Freud, 1938) que empuja al sujeto a seguir hablando como parte de la dirección de la cura; bien como constructo teórico de carácter nocional en falta permanente y abierto a su reinterpretación, desde el ángulo conceptual ahora descrito.

Partiendo de lo anterior intentemos preguntarnos ahora por los resortes de este último proceso: ¿Cómo construye Freud su teoría? ¿En qué consiste su metodología de trabajo? O, dicho en otras palabras: ¿Podríamos afirmar que la construcción de nociones (antes que de conceptos) en el nivel de la teoría es equivalente al proceso de construcción simbólica en la experiencia analítica? Nuestra respuesta, que se convierte en nuestra apuesta en este apartado, es totalmente afirmativa.

Ahora bien, en cuanto al modo o la manera cómo Freud produce sus nociones centrales, creemos encontrar una suerte de formulación de principio en el conocido pasaje que abre *pulsiones y destinos de pulsión* (1915), una especie de manifiesto epistémico que orienta a Freud en su trabajo conceptual y que intentaremos analizar a continuación. Tenemos así que: “El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones” (113). Aquí advertimos con claridad que el trabajo de producción teórica en psicoanálisis no surge a partir de conceptos claros y precisos que deban ser validados deductivamente a través de la experimentación. Del mismo modo, tampoco

surgen a través de una observación detallada de la realidad que deba registrarse de forma rigurosa, sino que más bien, aquella producción conceptual inicia con una *descripción* de los hechos que nos diga cómo son, qué hay, qué tenemos enfrente, en dónde estamos parados.

El punto de partida de la producción teórica freudiana no es otra cosa que un discurso que dice cómo son los hechos, qué tenemos delante, qué pasa con el mundo. Freud no parte del registro o de la observación rigurosa de la realidad empírica como tampoco de la acción experimental, en este sentido el discurso freudiano está claramente situado afuera de todo tipo de posición empirista. Freud parte del discurso, de la palabra que dice cómo es el mundo, del relato que posteriormente habrá de convertirse en tejido argumentativamente al modo de una construcción.

Ahora bien, siguiendo con Freud (1915) lo que resulta de la descripción de los hechos: material simbólico, por tanto, se debe ordenar, se agrupa, se establecen conexiones entre sí, articulaciones que de igual modo nos permiten vislumbrar la materia prima con la que se forja la teoría: aquella conexión del material simbólico que surge de la descripción de los hechos. Tenemos ya el amasijo que habrá de conformar con posterioridad el cuerpo teórico psicoanalítico: no es otro que el discurso, el símbolo, la palabra, el devenir significante<sup>9</sup> –para decirlo en términos lacanianos–.

Intentemos puntualizar ahora lo que ya hemos insinuado anteriormente: debido al singular estatuto de apertura o incompletud de la teoría psicoanalítica preferimos hablar de *nociones abiertas* a ser problematizadas o reconstruidas permanentemente, antes que de conceptos definidos con precisión. Apoyándonos en la palabra griega “Gnota<sup>10</sup>”, derivación de la raíz indoeuropea implícita en la palabra castellana “noción”, diremos que a través de ella, en cuanto a uno de sus posibles sentidos (si bien no el inmediato o más usual), se hace referencia a: “lo que se nos presenta como noticia”, “lo que hay”, “lo notorio”, “lo que tenemos enfrente” (Diccionario etimológico de español en línea).

En continuidad con lo anterior, diremos que una noción a diferencia de un concepto

---

<sup>9</sup>En Freud no existe una noción como la del significante en Lacan. Es incorrecto asimilar representación con significante, lo más cercano a ello podría ser la noción freudiana de retroactividad de la palabra, pero debemos destacar que, en Freud, la palabra, al igual que la representación, siguen conservando su sentido a diferencia del significante lacaniano que se caracteriza precisamente por su ausencia de significación. Esta discusión será ampliada en el capítulo posterior dedicado a la noción freudiana de representación.

<sup>10</sup>Debemos la anterior precisión etimológica de la palabra “noción” a una charla personal con el Dr. Alfonso Villa. Expresamos aquí nuestra gratitud por su interés en esta investigación, cuyo proceso ha seguido desinteresadamente de principio a fin, así como también por la valiosa sugerencia anterior que no encuentra forma alguna de traducirse en una cita textual por fuera de esta simple mención a pie de página.

simplemente busca dar cuenta de lo que hay en el mundo, lo que acontece, lo que sucede. Tenemos así que en términos nocionales no se busca una elaboración teórica definitiva susceptible de aplicación universal, sino tan sólo dar cuenta de lo que hay, lo que se presenta, lo que tenemos en frente. En este sentido, podemos decir que una noción sostiene un espacio de falta discursiva, un porvenir, un enigma que es totalmente incompatible con el carácter habitual del concepto científico, que sí exige precisión en aras de una supuesta infalible aplicación universal.

La noción permanece abierta al buscar expresar lo que hay, lo existente, lo realmente acontecido. Una noción podría parecerse gris como la escritura, pero en realidad es luminosa y transparente como el agua cristalina, en tanto que se mantiene en falta, propiciando el espacio para dar cuenta de lo existente y de lo inesperado. Por esta razón y de forma paradójica, una noción es más clara que un concepto, pues simplemente se apega a lo que hay, a lo existente, al mismo tiempo que nos brinda la opción del acontecimiento inesperado.

En el mismo sentido, lo que hay como fundamento de la teoría psicoanalítica es la palabra de Freud que describe los hechos para luego buscar conexiones que al final devienen constructos provisionales a los que preferimos llamar *nociones*. Por lo tanto, Freud es insuperable como fundamento que cimienta de modo inestable, conflictivo y con apertura, toda construcción teórica en el campo psicoanalítico.

Lo que tenemos enfrente para el avance de la investigación es Freud, que se convierte en el centro del engranaje del corpus nocional psicoanalítico, mientras que, al mismo tiempo, ese es precisamente el modo de operar freudiano para la construcción teórica: posicionarse delante de lo que hay para describir los hechos, descripción que posteriormente será insertada en conexiones al modo de una construcción –recordemos–. Por todo ello es que preferimos darle un carácter nocional antes que uno conceptual a la teoría freudiana. Afirmamos aquí que un corpus teórico nocional por sobre uno conceptual permite captar de mejor forma lo que está en juego en la estructura indagación-cura-cuerpo teórico (iccn), que, para Freud (1923), define lo que es el psicoanálisis y se sostiene en el surgimiento de la verdad, así como en las consecuencias de ella para cada uno en la singularidad irrepetible del sujeto que enuncia un discurso.

Sin despegarnos de lo que hemos denominado el manifiesto epistémico freudiano y en continuidad con su discurso, encontramos que para el despliegue argumentativo posterior a la descripción de los fenómenos: “es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva” (Freud, 1915: 113). En este punto

llama nuestra atención la expresión: “ideas abstractas” que además “se recogieron de alguna otra parte” (Ibídem). ¿De qué parte se recogieron esas *ideas abstractas* que permiten la conexión del material proveniente de la descripción de los hechos? (podemos preguntarnos en este punto). Expresado en otras palabras, nos preguntamos: ¿Cuál es esa “otra parte” que produce “ciertas ideas abstractas” que, al aplicarse al material simbólico proveniente de la descripción, propiciaría el surgimiento de la noción en los términos antes mencionados?

Intentando responder a lo anterior, en primer lugar, diremos que quizás ese anudamiento corresponda a lo que anteriormente hemos llamado construcción, conjetura, o tejido simbólico. Del mismo modo, creemos que “ese otro lugar” que Freud deja indicado enigmáticamente como fundamento de las “ideas abstractas” que organizan el anudamiento significativo es, nada menos, el inconsciente: el deseo, por tanto. El analista realiza la construcción o el tejido valiéndose para ello de su deseo, así como de la red significativa que se le presenta. Es el deseo del analista el que moviliza no sólo la dirección de la cura (Lacan, 1966/2005) sino también la construcción simbólica subyacente a la producción teórica.

Ahora bien, volviendo a Freud, tenemos que estas: “ideas abstractas”, en las que nosotros leemos el deseo del analista, se caracterizan porque: “al principio deben comportar *cierto grado de indeterminación*; no puede pensarse en ceñir con claridad su contenido” (Freud, 1915: 113. El subrayado es propio). Pensamos que aquí estamos delante de aquello anteriormente destacado en Lacan como: “función creadora de la verdad en su forma naciente” (Ibídem), de allí su grado de indeterminación, quizás, inclusive, falta de claridad en cuanto a su contenido, lo que nos acerca nuevamente al aspecto nocional implícito en la teoría.

Lejos de ver este origen inestable como un defecto o una falla a corregir, lo encontramos como el momento insuperable de surgimiento de la verdad: momento invaluable, por tanto, pues nos sitúa en ese nivel fundamental que interesa tanto al psicoanálisis y del que resulta la posibilidad de modificación o de reconstrucción con posterioridad por intermedio de la acción retroactiva del significativo. Del mismo modo, lo indeterminado operando en el núcleo de la producción teórica freudiana nos permite dar cuenta de su materialismo: hay un origen cuyo núcleo último es indeterminado. Tenemos así que: “el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones. [...] También los «conceptos básicos» fijados en definiciones experimentan un constante cambio de contenido” (Freud, 1915: 113). No sólo la historia singular se reconstruye en el análisis sino también el contenido conceptual de la teoría, apelando al estatuto nocional de la

misma.

Aunque a primera vista las anteriores peculiaridades de la teoría psicoanalítica pudieran parecer poco alentadoras y tal vez decepcionantes, diremos claramente que los grandes conceptos psicoanalíticos no son más que suposiciones explicativas que resultan de una conjetura que se vuelve parte inseparable del proceso investigativo en donde el deseo del investigador es el eje central; tejido simbólico además abierto a “un constante cambio de contenido” (Ibídem).

Lo que acostumbramos llamar cuerpo teórico en psicoanálisis, corresponde más bien a verdades en estado naciente, por tanto, articuladas en un sistema argumentativo nocional a partir del deseo del analista y no aptas para ser consolidadas en un concepto exento de contradicciones. En psicoanálisis nos movemos en ese nivel nocional-conjetural al que nos destina la naturaleza de nuestra empresa: dar cuenta del origen del deseo pulsional que anima la vida del ser hablante. Origen sin centro estable, sin que todo se pueda saber, con la falta de la verdad última como anudamiento de la estructura que nos impide una escritura perfecta.

Los conceptos psicoanalíticos no son en realidad conceptos como se entiende la palabra en sentido habitual: explicaciones probadas experimentalmente y forjadas con precisión y exactitud. Con Lacan (1954-1955) diremos que el corpus nocional freudiano es más bien “orthodoxa” y no “episteme” (29, 31). Es decir: opinión verdadera de la que surge el saber. Entendemos a la orthodoxa, siguiendo a Lacan, como la etapa previa al saber consolidado, es decir, el momento de surgimiento de la verdad anterior a su estabilización que nos llevaría a advertir la falla en el saber. En otras palabras: la falta del saber permite vislumbrar la verdad como movimiento simbólico, acontecimiento subversivo que desestabiliza la estructura teórica. A modo de síntesis de lo anteriormente planteado podemos decir que, el saber psicoanalítico es efecto de la verdad freudiana y se verifica en el acto que la realiza con posterioridad.

La teoría psicoanalítica no alcanza nunca aquel estado de madurez que caracterizaría idealmente a la ciencia. Es como una infancia que nunca termina (decíamos anteriormente), pues se presta a una reconstrucción con posterioridad de forma permanente. La apertura nocional en lugar de la cerrazón conceptual nos permite forjar otras coordenadas en función de lo que se presenta en el mundo. Hablamos así de una teoría que no madura, siempre adolescente por lo mismo, que no puede más que mantenerse abierta a la construcción con posterioridad, pues cada caso singular la interroga constantemente haciendo imposible su estabilización.

Como en psicoanálisis no hay dos casos iguales, es imposible armar una teoría válida para

todos. Debemos recordar aquí que el psicoanálisis se ocupada de: “lo único de cada caso”, es decir “lo común con lo que se hace comunidad” (Pavón Cuellar, 2019, sin número de página), “aquello por lo que lucha un comunismo consecuente” (Ibídem). Lo común en la diferencia, lo singular en lo universal, lo irrepitable en el sujeto, lo que hace que cada quien sea quien es: el deseo forjado en la historia acontecimental y aleatoria cuyo centro es siempre desconocido.

De acuerdo a lo anterior tenemos el hecho incuestionable de que en psicoanálisis no existan dos casos iguales no quiere decir que nada los vincule entre ellos. Singularidad irrepitable no quiere decir relativismo individualista. Quizás lo que aquí llamamos “relativismo individual” no sea más que un efecto imaginario de un anhelo instaurado por el capitalismo de ser totalmente auténticos, completamente originales, plenos y felices, sin fallas ni fisuras. Aquí más bien partimos de lo contrario, para decirlo en una frase: “la soledad irreparable” (Pavón, 2019: 1) que nos hermana como miembros del género humano está en el fundamento de lo simbólico que nos hace diferentes unos de otros. La falta del sujeto coincide con la falta de lo simbólico en cuanto a su incapacidad para decir toda la verdad. No hay un sólo significante que pueda garantizarle al sujeto la verdad plena de su ser.

Nos encontramos así con: “lo singular universal que nos une al diferenciarnos a unos de otros” (Pavón Cuellar, 2019: 1), es decir, “la dimensión de la identificación [simbólica] que marca diferencia” (Orozco, 2008: 59), por lo mismo, aquello que nos permitiría, “identificar un trazo de firma en una revelación del sujeto como significante” (Ibídem). –Apuntemos que esa singularidad colectiva que revela al sujeto como significante en cuanto a su soledad común, es el resultado de la historia acontecimental que nos habita y habla en nosotros, así como también, de los accidentes aleatorios que producen lo que existe y se nos presenta como enigma susceptible de ser interpretado a través del método de lectura y desciframiento de lo inconsciente que es el psicoanálisis–.

De esta forma, el corpus teórico freudiano está siempre en falta, no logra consolidarse, carece, está a medio camino, al igual que el sujeto del que se ocupa: aquel sujeto del inconsciente que surge por efecto de la palabra y del despliegue significante. En conclusión, tenemos que: “lo que descubrimos en el análisis está a nivel de la orthodoxa” (Lacan, 1954-1955: 36) opinión verdadera, verdad como surgimiento, lo que nos conduce a la fuerte afirmación de que: “todo lo que se opera en el campo de la acción analítica es anterior a la constitución del saber” (Ibídem).

Vemos claramente como trasfondo de la indagación en psicoanálisis una posición crítica y

subversiva en tanto que interrogación continúa al saber consolidado, “lo cual no impide que operando en ese campo hayamos constituido un saber, que incluso mostró ser excepcionalmente eficaz” (Lacan, 1954-1955: 36), precisamente la teoría freudiana que es usualmente utilizada por la psicología académica totalmente desarticulada de su estructura y de su función singular, por fuera del anudamiento estructural entre indagación-cura-cuerpo teórico, “cosa muy natural, pues toda ciencia surge de una utilización del lenguaje que es anterior a su constitución, y la acción analítica se desenvuelve en esa utilización del lenguaje” (Ibídem).

La dignidad de la teoría psicoanalítica consiste en ser perpetuamente indigna de consolidación y aplicación universal. Es indigna en el sentido de partir de un origen poco estable, como el sujeto del que se ocupa. Inestable por lo mismo. No hecha para ser epistemología en el sentido habitual del término: saber consolidado, pasos, etapas; pulcritud inclusive, evolución, acumulación de saber. Epistemología fallida, podríamos decir en todo caso. Fracaso que implica incompletud y nos obliga a su reelaboración, a mantenernos a nivel de los fundamentos. En este sentido, los conceptos psicoanalíticos forjados por Freud permanecen siempre abiertos a una relectura, pues en ellos está implícita aquella falta del origen puesto que el acabamiento o su terminación, nunca llega. Se trata de conceptos abiertos, es decir, nociones dispuestas a ser problematizadas.

A los grandes y manoseados conceptos psicoanalíticos se los puede volver a decir en cualquier momento de otra forma hasta producir algo distinto de lo original, en lo que, sin embargo, sigue presente aquel origen incierto que es Freud; en psicoanálisis no podemos prescindir del deseo de Freud, su enunciación es nuestro punto de partida. Situar al deseo de Freud como la falla de su doctrina nos obliga a reconocer con Lacan (1974) que: “El psicoanálisis [...] no ha alcanzado del todo sus límites. Hay aún muchas cosas para descubrir tanto en la práctica como en la doctrina” (4).

Vemos en lo anterior una noción de Freud como origen, como padre, fundamento, función, problema insuperable. Freud como causa espinozista que se mantiene en los efectos que produce: el mismo psicoanálisis. Recordemos que para Spinoza la causa subsiste en sus efectos, por lo que no hay una separación entre ambos. De esta forma el discurso freudiano se posiciona como causa de deseo que empuja la investigación en psicoanálisis, la dirección de la cura y la producción teórica; articulación inseparable que aquí observamos como posiciones de la misma realidad material signifiante: caras plegables de un triángulo equilátero, giros de una espiral que no se

puede desarmar pues perdería su figura o, con Lacan, nudo borromeo cuya consistencia depende de su mutua implicación; imbricación recíproca que da consistencia a la estructura.

Partiendo de lo anterior diremos que los psicoanalistas estamos siempre vinculados al padre. No se lo puede superar, pues tal inclinación sería como ceder ante la ideología capitalista que demanda acceder precipitadamente a la novedad de la mercancía olvidándonos del origen. Recordemos que el padre como entidad simbólica hace ley y permite la circulación de la palabra entre los seres hablantes, como resultado de ello tenemos la función de la palabra que se ubica en el fundamento de la cultura (Freud, 1930). Aunque también: “el padre es un enigma para el niño en la medida que marca el riesgo de pérdida de la supuesta relación de plenitud con su madre” (Orozco, 2008: 61). Podemos decir que eso mismo es Freud: enigma insuperable que se sitúa como causa de deseo, que impulsa el trabajo de indagación, que resulta en una terapéutica que, a su vez, produce un corpus nocional en falta.

Aquí tenemos otra singularidad de la indagación psicoanalítica que la diferencia radicalmente de otros campos del saber, por ejemplo, la psicología, la medicina... en estos últimos, el fundador resulta siempre superado con el correr del tiempo y sus propuestas se vuelven obsoletas quedando en el pasado como algo anecdótico a lo que se recurre simplemente para contextualizar la actualidad, pero que realmente no tiene un peso mayor ni influencia concreta en ella. En psicoanálisis es, muy al contrario. Freud representa el origen que sigue permeando la actualidad. Con Pavón Cuéllar (2014) diremos que Freud, al igual que Marx, “han sido insuperables” (9), pues se los encuentra siempre en las producciones posteriores de la teoría y de la práctica: “Marx y Freud habrían obedecido a la verdad, a la pasión por la verdad y su revelación, y esto es algo que resultaría siempre nuevo” (10).

Nos apoyamos en Lacan (1974) para decir que: “El psicoanálisis es Freud. Si se quiere hacer psicoanálisis, hay que referirse a Freud, en sus términos, en sus definiciones, leídas e interpretadas en su sentido literal” (7). Lo anterior nos convoca a ir a la literalidad de la palabra de Freud; a la letra como soporte de lo real; a sostener cualquier investigación psicoanalítica en la palabra abierta del padre fundador; palabra abierta hecha de significantes en la estructura simbólica de la cultura que es todo lo contrario del discurso del amo que se sostiene al imponer su saber. Por lo mismo, se nos presenta ilusoriamente sin falla, sin tachadura.

Freud como origen, como padre, nos muestra una historia viva que quizás no deja de actualizarse en cada proceso formativo de un psicoanalista. Historia viva y palpitante. Incierta y

conflictiva. Por lo mismo, culpabilizadora y transgresora con respecto al funcionamiento habitual de la estructura, al mundo demasiado viejo y conocido de siempre que se niega a morir. La historia del psicoanálisis da cuenta de la culpa de Freud por transgredir el orden establecido. Culpa por ir más allá de sus referentes académicos, las grandes autoridades de la medicina moderna.

En este sentido, volviendo con Pavón Cuéllar (2014) diremos que, tanto Marx como Freud, se caracterizan por una: “orfandad o soledad teórica, por ser ellos mismos sus propios padres, por ser hijos sin padres” (134). Vemos así al saber teórico freudiano como una estructura simbólica de carácter nocional escrita con la angustia que viene del cuerpo sufriente. Del dolor de existir. Historia en pasado perfecto; pasado que se hace presente. En este sentido nos preguntamos si en cada sujeto que deviene analista por efecto de su trabajo de reconstrucción significativa en la reescritura simbólica de su vida, se revive algo de la historia del psicoanálisis.

El deseo de Freud, así como el deseo del analista en la dirección de la cura, puede ser visto como aquello que precipita el avance en la investigación del que surge la teoría con su singular estatuto de orthodoxa que no llega a ser episteme. El deseo del investigador, lo irresuelto, lo conflictivo que aún no tiene respuesta, es parte central del proceso de indagación en psicoanálisis, como bien lo apunta Orozco (2008): “Ahora se trata de escuchar también cómo clama el deseo en el investigador”, el deseo como empuje de la indagación, también como falla del saber que permita advertir su quehacer de investigador, es decir: “cómo busca y se propone todo tipo de proezas con tal de hacerse un camino en la apuesta por descubrir y encontrar el tesoro perdido de sus deseos infantiles” (61). Sujeto y objeto se fusionan en la lógica intrínseca al proceso investigativo. Uno es correlativo al otro y lo determina al mismo tiempo que se deja afectar por su producción discursiva. De esta forma, advertimos cómo la lógica de la investigación en psicoanálisis nos lleva una vez más a superar las categorías dualistas clásica, esta vez entre el sujeto y el objeto.

No es que origen sea destino, sentencia, repetición circular, sino al contrario; reconocer el origen es al mismo tiempo hacer advenir la diferencia en toda identidad. La singularidad en la universalidad. La palabra plena en la vacuidad de la repetición del mismo discurso: “La verdad no sabe reproducirse como el saber, pero insiste, se repite, aunque nunca repitiéndose de la misma forma” (Pavón Cuéllar, 2014: 65). Punto de fuga de la reescritura en la transcripción de la huella mnémica freudiana, por lo tanto, falla en la representación que permite la fuga y el quiebre del saber: “Quien entra en relación con leyes o regularidades que ya conoce, corre el peligro de quedar inmerso en el tedio del parasitismo, que es favorable a la repetición y opuesto al hallazgo” (Gallo

y Elkin, 2012: 112).

Hablamos así de un origen teórico del mismo modo que el ombligo del sueño, es decir, destinado a ser recubierto de significantes, pero al final siempre inaccesible. Origen como punto de anudamiento de lo simbólico con lo real en el fondo de la estructura. Origen como lo que permite escribir lo simbólico por intermedio de su propia falta. Origen fallido, en tanto que: “esa primera cuestión no tiene respuesta. Por eso nos hacemos investigadores” (Orozco, 2008: 60-61). Origen fallido como el deseo de Freud. Como el deseo del analista que empuja la búsqueda de la verdad en la práctica analítica. Origen fallido como el deseo del hombre que busca a una mujer para establecer una relación simétrica y sin conflicto pasando por alto la imposibilidad de la escritura de las leyes propias de la relación sexual (Morel, 2002). Origen incierto, como los átomos de Epicuro que simplemente se desvían de su trayectoria para producir aleatoriamente lo que existe.

Al mismo tiempo, origen desconocido del lenguaje como correlato del ser histórico. Pregunta desconcertante por el fundamento en la que: “sólo contorneamos la respuesta, sólo nos aproximamos”, puesto que: “no hay respuesta a esa cuestión porque existe un real que aún no se alcanza y cuando virtualmente se cree que ya está al alcance ya hemos olvidado la cuestión” (Orozco, 2008: 60-61). Movernos al nivel del origen es contornear la respuesta sin llegar a un saber absoluto. Reconocer lo real como imposible: “Como lo real es imposible, entonces también es imposible que haya una experiencia directa e inmediata de lo real” (Pavón Cuéllar, 2014: 44). Introducir el imposible en la vida cotidiana a través del despliegue significativo es todo lo contrario de partir de un origen estable: “lo real imposible debe disiparse en lo posible, en lo único posible, que es lo simbólico en el universo lógico del sistema simbólico” (Ibídem). Renunciamos, por tanto, a un origen conceptual estable que nos diga por fin ¿quiénes somos?, ¿a qué venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿cómo ser? Nos quedamos en el nivel nocional. En falta permanente.

Por todo lo anterior, en psicoanálisis no debemos renunciar al origen sino más bien permanecer a nivel de los fundamentos; volar a ras de suelo; estar al nivel y a la altura del surgimiento de la verdad, del anclaje a la estructura que es la falta y la incompletud. En psicoanálisis no puede haber términos conceptuales sino aspectos nocionales que nos permitan seguir hablando, seguir empujando en el discurso hasta dar con el hallazgo y la revelación de la verdad. Mejor: nociones teóricas organizadas estructuralmente en el universo lógico del discurso

freudiano.

Con Wittgenstein (2009) diremos que: “tampoco podemos representarnos objeto alguno fuera de la posibilidad de su conexión con otros” (11, SS 2.014). Nociones definidas unas en función de las otras; condensándose y desplazándose entre sí de modo similar al proceso primario freudiano que opera entre representaciones reprimidas. Sin tiempo cuantificable y predeterminado, sin que los opuestos se contradigan; más bien: dialéctica conceptual y argumentativa siempre en su versión negativa (Adorno, 1966); noción sin llegar a la cima, al cierre, a la estabilidad epistémica.

Reconocer el origen es construir a partir de él una nueva presencia; otro contorno del mundo. Permanecer a nivel de los fundamentos es quitarle las telarañas a lo imaginario para advertir que hay espacio para el sujeto en la grieta de la imagen, en lo que al amo le falta para ser absoluto que no es otra cosa que su propia castración. El discurso del amo se sostiene en la falta (Lacan 1969-1970). Los grandes conceptos freudianos, también. Permanecer a nivel del fundamento implica reconocer la castración del amo, que pasa de ser algo temible y reprimido hasta convertirse en un espacio vacío de sentido que permite escribir en su ausencia; escribir el deseo en la falta, salir del cuerpo materno para abrir surco en la estructura simbólica.

A partir de lo anterior podríamos problematizar la noción de experiencia como acumulación de saber, pues en la práctica psicoanalítica estamos delante de una experiencia que no se puede repetir o verificar de la misma manera; como bien lo advierten Gallo y Elkin (2012): “Desde el psicoanálisis se valoriza más el lugar del inexperto que el del experto”, en tanto que: “Para el primero todo es nuevo, es más sensible a lo singular; en cambio, el segundo quiere que todo sea rápido y mecánico, cree que ya lo ha visto todo y que en nada hay que detenerse a pensar” (p. 112). La rapidez, lo mecánico, la creencia en el saber establecido, pueden ser vistos aquí como el reverso del psicoanálisis. El saber pierde y confunde al sujeto en la superficie especular de lo imaginario, mientras que la verdad funda y renueva, complica y angustia.

Proponemos así para el siguiente capítulo, acercarnos a la representación freudiana vista ya como una noción abierta a múltiples problematizaciones antes que como un concepto definido con rigor. También proponemos para el psicoanálisis un cuerpo teórico perpetuamente en falta. Un modo de operar con el saber constituido, que, por intermedio de la falta, permita que la cadena del significante pueda seguir girando: que la palabra pueda seguir diciendo su verdad, enunciando su plenitud, abriendo nuevos surcos, es decir, nociones como acontecimientos simbólicos en la

estructural simbólica del saber freudiano.

A partir de lo anterior encontramos una primera forma de problematizar nuestra posición: ¿Cómo situarse en un nivel nocional ante la exigencia universitaria de un saber consistente?, en otras palabras, ¿qué hay del discurso analítico en su encuentro con el universitario? ¿Hay lugar para el analista en la lógica de la exigencia universitaria? Cuestiones que ahora surgen como parte de este mismo proceso investigativo y cuya respuesta quizás implica un nuevo giro de la espiral, es decir, el inicio de otra pregunta de investigación; siempre el inicio. El origen irresuelto, que es la letra de Freud, nos impide salir del origen incierto y de la angustia que conlleva.

### **3.2 Especificidades de la indagación en psicoanálisis**

Intentaremos ahora puntualizar algunos rasgos específicos que singularizan al psicoanálisis como una práctica incierta y conflictiva, que muestra al mismo tiempo la inmanencia de lo simbólico en la estructura del saber freudiano. Encontramos así ocho características o criterios que podrían ayudarnos a comprender las especificidades de la investigación en psicoanálisis en las que nos apoyamos para la formalización metodológica de la presente indagación. Digámoslo claramente: Nuestro método de trabajo en esta tesis es el mismo psicoanálisis y por eso intentamos un acercamiento a sus premisas con la mayor precisión posible, sin despegarnos del texto freudiano e intentado pisar suelo materialista simbólico. Pasamos a revisar estas características como síntesis de lo formulado en el presente capítulo.

#### **3.2.1 El método se hace al hacerlo**

Quizás la dificultad principal para investigar en psicoanálisis sean ciertos prejuicios de carácter ideológico que nos impiden abrirnos a lo desconocido que, sin embargo, tenemos en frente, pues no se trata de otra cosa que de la estructura simbólica del discurso, esto es: el modo cómo hablamos y somos hablados por el lenguaje. Al pasar por alto la centralidad del lenguaje como fundamento del inconsciente, nos vemos impedidos de vislumbrar nuevos campos o transitar por otros senderos.

En principio, diremos que en la indagación psicoanalítica no hay *a priori* que, al modo de estandarizaciones universales o reglas claras y bien definidas, validen o dirijan la actividad investigativa, lo cual, sin embargo, como bien nos recuerda Mario Elkin (2012), no significa que no haya ciertos principios o fundamentos de los cuales partir. Aquí uno de ellos: “El método no es

algo que se elabore de una vez por todas antes de comenzar la investigación, sino que se va construyendo y ajustando a medida que esta avanza” (Gallo y Elkin, 2012: 107). Método sin método predeterminado o configurado de antemano. Camino que se hace al transitarlo. Enunciación de la palabra plena como núcleo del método analítico, que se articula de forma diacrónica en la sincronía de la cadena significante, partiendo de la letra como soporte de lo real para permitir una reescritura con posterioridad de la historia.

En concordancia con lo anterior, encontramos con Lacan (1954-1955) que, “teoría y práctica no son separables” (p. 12), más bien los podemos ver como si “fueran uno solo en dos momentos diferentes”, esto es, “en dos niveles diferentes de generalidad y comprensibilidad” (Pavón Cuéllar, 2014: 25). Podemos afirmar que en la indagación psicoanalítica el método se construye en la práctica y con la práctica, porque de algún modo el método es ya la práctica. Tenemos así que método y práctica se conjuntan en una unidad inseparable, correlativa, que vuelve dependiente la una de la otra, si bien organizadas en dos niveles diferentes de generalidad y comprensibilidad, lo que nos obliga a distinguir sus aspectos singulares. Aquí encontramos ya una diferencia con respecto a la investigación tradicional desde cuyas coordenadas el método debe preceder a la ejecución práctica y no se implican dialécticamente entre sí.

Este planteamiento nos conduce hacia el caso que tiene un alcance sin igual en cuanto a valor para el sistema freudiano. En la indagación psicoanalítica no partimos de una teoría para comprender el caso. Tampoco de un caso que nos permita validar la teoría. Mucho menos de un método predeterminado con pasos específicos que se deba aplicar rigurosamente. Ni inducción ni deducción son vigentes en psicoanálisis. El caso se construye al mismo tiempo que aquello que lo explica, digamos que el discurso que explica el caso es ya el caso mismo. En psicoanálisis es válida la afirmación wittgensteniana que dice: “El mundo es todo lo que es el caso” (Wittgenstein, 2009: 9, SS 1), pues ni siquiera se pueden separar “caso” de “mundo” o viceversa, ya que son consustanciales el uno al otro. Llamaremos a este último aspecto: anudamiento estructural que implica recíprocamente los tres ejes de la investigación en psicoanálisis: indagación-cura-cuerpo nocional en falta permanente.

El caso es acontecimiento discursivo, en ese sentido: palabra viva, lenguaje y narrativa que, sin embargo, no se pueden volver enunciados universales o válidos para otros casos, pues no hay dos casos iguales. Mejor: a lo largo de la temporalidad instaurada por lo simbólico, el caso ni siquiera es idéntico a sí mismo, pues cada vez depende del modo de acción retroactiva del

significante sobre el discurso. El caso va cambiando de acuerdo al cambio en el discurso que lo produce, de aquí sus efectos terapéuticos que implican una transformación material de la estructura simbólica en la que se despliega, es decir, el mundo mismo en el cual el sujeto realiza su verdad a través del acto.

En conclusión, diremos que, para la investigación en psicoanálisis, no hay ni puede haber ningún *a priori* de carácter universal por fuera de la estructura material de lo simbólico y de la cadena significante que articula aquel sustrato material. La singularidad irrepetible de cada caso mantiene en tensión a la teoría impidiendo su estabilización. La función del caso consiste en impedir la consolidación teórica hasta volverla disfuncional permitiendo su reelaboración. En psicoanálisis, el caso reconstruye de forma permanente a la teoría permitiéndonos advertir la falla de la última. Esto nos conduce al siguiente aspecto a destacar como característica central de la indagación en psicoanálisis: su carácter estructural.

### **3.2.2 La indagación psicoanalítica es estructural**

De acuerdo con nuestra lectura de Freud (1923) Investigación-Cura-Cuerpo Nocional (ICCN) forman una entidad estructural a través de cuyas relaciones se pueden precisar sus especificidades a condición de no verlas de modo desvinculado o desarticulando sus elementos entre sí. De lo anterior se sigue que no se puede pensar a la teoría y a la práctica como entidades ajenas e irreconciliables, es decir, distintas la una de la otra o con primacía o superioridad jerárquica o vertical; el caso tiene la función de interrogar constantemente el sustrato conceptual hasta volverlo a reestructurar de forma permanente, al tiempo que se deja afectar por la reconstrucción histórica como anudamiento significativo, implícito en la dirección de la cura.

ICCN nos permite una perspectiva monista como si se tratara de caras o costados de una moneda –por decirlo de alguna manera–, que, si se mira por el anverso o por el reverso, conserva exactamente el mismo valor, sin por ello ser idénticas entre sí. Dicho en otras palabras: a pesar de que cada elemento presenta ciertas especificidades que lo singularizan, cada uno de ellos mantiene con el resto una correlación que no se puede eliminar o pasar por alto, en ese sentido son equivalentes. Los elementos presentes en ICCN no están separados ni se pueden manejar aisladamente: lo que se produce en uno de ellos, afecta y determina al resto de forma recíproca. Digámoslo una vez más: la investigación produce la cura, de donde surgen los conceptos en falta.

Quizás cuando eso último no ocurre, es decir, cuando se pierde de vista el monismo

estructural implicado en la unidad ICCN, pudiéramos caer en una suerte de *psicologización* del psicoanálisis, pero también de *filosofización* del mismo que lo degradaría volviéndolo inoperante, estéril, dispuesto a ser aprendido de memoria y manejado instrumentalmente. Entendemos aquí psicologización en el sentido amplio de llevar al terreno abstracto del pensamiento aquello que corresponde a una realidad material concreta. En sentido similar, entendemos filosofización, – apoyándonos en la discusión que nos ocupó en el capítulo anterior– como abstracción de lo material simbólico que resulta en un campo ideal desvinculado de la acción del significante. De esta forma, se “psicologiza” o se “filosofiza” al psicoanálisis cuando se hace uso de sus conceptos desligándolos de su estructura.

Sin embargo, observamos que la articulación intrínseca a la estructura psicoanalítica resiste cualquier apropiación dogmática de sus postulados. Quizás la resistencia del psicoanálisis a ser psicologizado o filosofizado se pueda observar en lo que Lacan (1970) llamaba un “Enigma”, esto es: cierto espacio en blanco en el saber, que, al modo de una interrogación constante del mismo, propicia el avance en la indagación gracias al efecto de quiebre o suspensión de la significación imaginaria implicada en el enigma. Podemos decir del método psicoanalítico que es enigmático y que desaparece en el momento en el que se lo intenta decir de forma dogmática, esto es, desvinculándolo de su estructura original: aquel nudo ICCN fuertemente articulado.

Ahora bien, considerar al psicoanálisis como una estructura, supondría decir algo sobre la misma. Como primer aspecto puntualizamos que la estructura ICCN es relacional y no jerárquica. Anudamiento antes que sistematicidad rígida. Sus elementos adquieren sentido de acuerdo a la relación que guardan con los demás elementos de la estructura, es decir, se comportan de modo distinto si se los considera separados del resto; como bien destaca Pura Cancina (2008): “si la teoría marcha sola se transforma en dogma” (83), mientras que “si la práctica marcha sola se vuelve inefable y se emparenta con la iniciación: ya no hace falta dar cuenta de lo que se hace” (Ibídem). El dogmatismo academicista, así como la mistificación de la práctica, son los riesgos que se corren al perder de vista el anudamiento estructural que caracteriza al psicoanálisis desde nuestro punto de vista.

En sentido opuesto a lo anterior tenemos que, “si la teoría y la experiencia están anudadas por la clínica”, entonces este anudamiento entre los tres elementos, “agujera a la teoría”, “agujera a la práctica” y del mismo modo “la clínica cuenta con el agujero necesario en tanto hace falta que se ponga a prueba al dirigirse al resto de la comunidad analítica” (83). El anudamiento estructural

permite sostener lo que Cancina llama “el agujero”, es decir, la falta necesaria que impide la estabilización y la cristalización dogmática de cada elemento si es considerado de forma aislada. El agujero es lo que permite el anudamiento estructural.

La falta de cada elemento permite su anudamiento con los demás. Tenemos así que la falta en la investigación, es decir, la confluencia entre método y práctica o el hecho de que el método no preexista a la práctica, permite superar el dualismo clásico entre el sujeto y el objeto al construir, al mismo tiempo, aquello que se quiere investigar. La falta en la clínica, es decir, la interpretación como vaciamiento de sentido (Lacan, 1974) permite al sujeto sostenerse en su palabra y de esta forma *ser* desde sí mismo en la soledad común que lo vincula con los demás, en otras palabras: volver a nacer en lo simbólico, llevar hasta las últimas consecuencias la diferencia absoluta que constituye al sujeto. Mientras que la falta de la teoría, es decir, lo que preferimos llamar “noción”, permite advertir la verdad en el saber al interrogar el sentido conceptual cerrado.

La falta de método en la investigación, la falta de sentido en la experiencia y la falta del saber en la teoría sostienen la estructura ICCN permitiendo el avance del psicoanálisis. De esta forma, la significación de cada nivel estructural no está dada desde el comienzo, sino que surge y se modifica de acuerdo al anudamiento que se establece al interior de su funcionamiento por intermedio de su propia falta. El nudo borromeo lacaniano, nos permite afinar nuestra perspectiva estructural psicoanalítica.

### **3.2.3 Freud es imprescindible**

Investigar en psicoanálisis implica dar cuenta de la historia como origen, esto es, como fundamento aleatorio y acontecimental. La indagación psicoanalítica es al mismo tiempo una investigación histórica que busca dar cuenta del comienzo. Se interesa en el cómo del por qué buscando poner en palabras una construcción simbólica que nos permita comprender lo que hay y lo que existe. El punto de partida de la noción de historia contemplada en psicoanálisis implica afirmar que su origen, así como sus aspectos determinantes, son más bien acontecimentales, aleatorios, sin razón de ser, imposibles de explicar (Pavón Cuéllar, 2014); por lo mismo, la historia como acontecimiento inesperado que desestabiliza lo que debería ser es accidental y exterior al sujeto: social como el lenguaje, pero también cambiante, caprichosa y contradictorio como el deseo, podríamos decir.

Como hay un imposible en la indagación psicoanalítica: lo real de lo simbólico que

permanece como nudo del síntoma; la verdad no se puede decir toda ni capturar en un discurso final. Puesto que el saber en psicoanálisis es incompleto, la historia está siempre dispuesta a una asunción de la verdad en el acto retroactivo que la realiza al materializarla como verdad (Pavón Cuéllar, 2014). Volveremos un poco más adelante sobre este aspecto cuando discutamos un posible criterio de validez de la investigación en psicoanálisis. Por ahora diremos que entendemos a la historia como el resultado del despliegue simbólico y de su articulación significativa en la cadena discursiva propia del acto enunciativo.

Por tanto, no se entiende a la historia como una colección de hechos empírico-fácticos de los que se podrían ofrecer pruebas o datos empíricos que la sustenten, por el contrario, la historia tal como la refiere la experiencia psicoanalítica, está sostenida por la palabra y su despliegue; es relato, discurso, narrativa, ficción, construcción y escritura. De ahí que la experiencia psicoanalítica sea comúnmente vinculada con ciertas formas de expresión artística, la literatura, por ejemplo, pero también la pintura y otras expresiones artísticas. Diremos también de la indagación en psicoanálisis que no por ser tejido significativo es inválida o poco confiable. Al contrario, es palabra verdadera, plenitud simbólica que se sostiene desde el cuerpo que enuncia un discurso y se materializa en el acto que transforma el mundo al atravesar la densidad imaginaria que lo recubre.

A partir de lo anterior con respecto al origen y a la historia, no podemos ver a Freud sino como origen del psicoanálisis, esto es: fundamento, inicio, problema siempre enigmático que permanece en todas sus producciones. Freud como padre y fundador. Padre simbólico que resiste el paso del tiempo y sigue vigente, pues en psicoanálisis es inevitable recurrir a él en cuanto sus nociones, que recordando lo anteriormente dicho con Lacan (1974), deberían ser “leídas e interpretadas en su sentido literal”, puesto que, “si se quiere hacer psicoanálisis hay que recurrir a Freud” (5).

Pero también diremos que en todo caso Freud es un padre habitado por un deseo que lo revuelve y lo complica todo, incluida su producción teórica. Freud como origen que no escapa a la angustia propia de la incertidumbre de la vida, nos muestra a través de su trabajo de escritor la angustia de ser el fundador. Partimos así de un Freud atravesado por las contingencias históricas de su biografía que empapan inevitablemente sus producciones teóricas. Freud como fundamento, como creador del psicoanálisis es atravesado por la castración simbólica al mostrarse como escritor y eso nos permite seguir hablando y producir por nuestra cuenta. Querer a un padre perfecto que

brinde todas las respuestas correctas es no renunciar a la posición propia de la niñez sino prolongarla interminablemente a través de los berrinches cotidianos.

Situar a Freud como origen no es salvarlo o sostenerlo al modo de un culto religioso o un dogma insuperable; al contrario, es preciso reconocer las inconsistencias del padre y no justificarlas pues el hijo no puede ser el padre del padre al considerarse apto para juzgarlo; reconocer las inconsistencias del padre en tanto que sujeto atravesado por el lenguaje, permite escribir en su falla al reconocer el origen de su palabra. Esto nos lleva a producir nociones partiendo de la palabra freudiana que toma aquí el lugar de la letra como soporte de lo real. Letra dispuesta a su articulación simbólica en la estructura del saber psicoanalítico en términos nocionales, como intentamos sostener. Aquí podemos advertir que la dimensión del padre está inevitablemente presente de forma conflictiva en el nudo mismo de ICCN aquí destacada como estructura de la investigación psicoanalítica.

Así como el deseo del analista es el motor que impulsa la dirección de la cura (Lacan, 1966), el deseo irresuelto de Freud podría ser visto como el motor del cuerpo teórico en psicoanálisis. Podemos decir que aquel deseo subsiste en la producción teórica psicoanalítica, por tanto, este origen no tiene ni debe tener un carácter conceptual como en la ciencia. Freud es la letra del psicoanálisis que nos permite enunciar un discurso propio. La letra freudiana animada por sus contingencias históricas es vista aquí como el soporte y el fundamento de toda teorización. Al mismo tiempo, el espacio de falla discursiva que nos saca de la exigencia conceptual académica.

Así como las letras del alfabeto se articulan de diversos modos en el discurso para producir sentido, la palabra de Freud es insuperable como fundamento que subsiste en sus producciones. En psicoanálisis estamos inevitablemente vinculados al padre en tanto que origen, de ahí su posición problemática que se convierte en oportunidad única de articulación de una práctica que no se puede alejar del fundamento.

### **3.2.4 De lo conceptual a lo nocional**

Hemos intentado mostrar que el aparato teórico psicoanalítico nunca logra desembocar en conceptos siempre válidos que nos permitirían sólo imaginariamente explicar cualquier caso concreto. La teoría psicoanalítica se ve irremediabilmente superada por el caso. Por lo anterior, debemos reconocer claramente que el cuerpo teórico del psicoanálisis más bien presenta un carácter nocional, abierto a una reelaboración continúa antes que uno conceptual bien delimitado y

estable. Ahora bien, ¿qué es una noción y cómo se diferencia de un concepto?

Partiendo de lo anteriormente dicho a lo largo de este capítulo e intentando darle una consistencia material concreta, proponemos ahora tres aspectos que pudieran permitirnos acercarnos a la noción de una noción. Una noción puede ser vista como: 1. Un saber por constituirse, 2. Un acontecimiento inesperado (que irrumpe y trastoca la estabilidad de la estructura simbólica universal) y, 3. Un anudamiento significativo (que intenta aproximarse al surgimiento de la verdad). La noción estaría así vinculada al saber desde su costado epistémico, al acontecimiento desde su ángulo clínico material, así como al anudamiento significativo a partir de su relación con la verdad. Intentemos profundizar en ello.

Una noción podría ser vista como el momento de surgimiento de la opinión verdadera que precede al saber; la doxa de la episteme, la crisis que impulsa el surgimiento de la verdad y que, al mismo tiempo, no permite su estabilidad conceptual una vez constituido como saber. La noción, al permanecer inacabada y frágil, no permite superar el estado de crisis que precede a la consolidación conceptual. Siempre doxa antes que episteme. Ahora bien, nos preguntamos con Lacan (1967): “¿De dónde viene la opinión verdadera?” (36), quien responde con un sesgo de ironía: “del cielo” (Ibídem).

La noción viene del cielo pues no hay Otro del Otro. Es tan sólo lenguaje sin metalenguaje que resulta del cuestionamiento del enlace entre el significante y el significado, para decirlo en los términos de Saussure. Por lo mismo: anudamiento que se sostiene en la enunciación de la palabra plena. La noción se ubica antes del concepto precediéndolo y haciéndolo advenir: en devenir constante, sin consolidación. En este sentido, una noción implica lo aún no constituido como saber en surgimiento permanente. De esta forma, proponemos ver a la noción dotada de un dinamismo, una apertura y una falta de estabilidad en su centro que acaso podemos considerar como sus características principales.

Digamos con respecto a esto último, sostenidos ahora en el marxismo lacaniano, en un atrevimiento de nuestra parte, que en psicoanálisis: “siempre es demasiado pronto para que ya no haya solamente” (Pavón Cuéllar, 2014: 50) nociones de carácter conjetural antes que conceptos universales. El sistema conceptual psicoanalítico que desembocaría en una epistemología freudiana siempre certera y eficaz, “no puede ocurrir en el presente”, puesto que “nunca es todavía su momento” (Ibídem). De esta forma, en ICCN, tan sólo encontramos: anudamiento, construcción, tejido simbólico, explicación de la explicación que sucumbe ante lo singular de

cualquier historia.

Al querer decir toda la verdad tan sólo permanecemos en el nivel simbólico de un significante que se anuda con otro y otro más hasta formar una cadena que estructura el inconsciente al modo de un lenguaje. No podemos ir más allá de lo simbólico ni decir toda la verdad. El registro de lo simbólico es el límite de la existencia humana pero también el marco que da forma a su existencia, permitiéndole al sujeto un lugar donde vivir. De esta forma, la verdad singular histórica que constituye lo irrepitable del sujeto, se verifica siempre en el marco del lenguaje. Esto último nos exige mantenernos a nivel nocional en cuanto a su constitución teórica. Estamos capturados en lo simbólico y es este el único espacio donde el ser humano puede vivir: el lenguaje es la casa del ser, como diría Heidegger. Ser histórico, social y simbólico.

Siguiendo en las coordenadas propias del marxismo lacaniano, diremos también que: “la consumación de la grandeza” conceptual psicoanalítica “será siempre todavía prematura. Será siempre demasiado pronto” (Pavón Cuéllar, 2014: 50) para que un concepto en psicoanálisis, “madura sin achicarse, crezca sin deformarse, triunfe sin traiciones, avance y se engrandezca sin concesiones y así obtenga una dimensión universal” (Ibídem), es decir, “una consistencia orgánica y una capacidad constructiva que le permita construir sin reconstruir, progresar hacia el futuro sin regresar hacia el pasado” (Ibídem: 51) olvidándose así del origen que lo constituye: el deseo de Freud, la falla singular en la historia conflictiva, la verdad por fuera de todo saber, las peripecias de la subjetividad deseante que se posicionan como el motor que empuja el avance en la indagación.

De esta forma, las nociones psicoanalíticas están permanentemente en falta. Incompletos como el sujeto del que se ocupan. Recordemos ahora que Freud les llamaba a sus grandes conceptos “provisionalidades explicativas”. Lo dice siempre que va a proponer algún constructo novedoso o un aporte a su teoría. De acuerdo con Freud (1940), el psicoanálisis “no puede prescindir de nuevos supuestos” (156) pues “poseen títulos para que se les otorgue, en calidad de aproximaciones, el mismo valor que a las correspondientes construcciones intelectuales auxiliares de otras ciencias naturales” (Ibídem); resaltemos el carácter de “aproximaciones” ya que se espera, y no puede ser de otro modo, que “los conceptos fundamentales” del saber psicoanalítico, “permanezcan durante largo tiempo tan imprecisos como los de las ciencias más antiguas” (157). Ese tiempo no puede superarse del todo.

De ningún modo vemos lo anterior como un defecto a reparar. En todo caso, la fragilidad

nocional es más bien fortaleza pues abre espacio para la enunciación singular de la verdad de la que se ocupa el psicoanálisis. Si estuviéramos delante de un aparato teórico consolidado, el sujeto no podría hablar ni formularse preguntas sobre el deseo, pues todas estarían respondidas de antemano y sabríamos el camino correcto a seguir. Por el contrario, en psicoanálisis nos arriesgamos donde no hay saber, en la dificultad de vivir, en lo conflictivo que resulta ser y sostenerse en la formulación del propio deseo. Una noción sostiene un espacio de falta discursiva, un porvenir, un enigma que es totalmente incompatible con el carácter habitual del concepto científico, que sí exige precisión en aras de una supuesta infalible aplicación universal.

La noción permanece abierta al buscar expresar lo que hay, lo existente que no es imaginario, esto es: el acontecimiento disruptivo. Una noción podría parecerse oscura, pero en realidad es luminosa y transparente en tanto que se mantiene en falta propiciando el espacio para dar cuenta de lo inesperado. Por esta razón y de forma paradójica, una noción es más clara que un concepto, pues simplemente se apega a las producciones simbólicas en surgimiento a pesar de la estructura. Apelamos por un retorno al antes del concepto de forma retroactiva que nos conduzca a un carácter nocional de la teoría psicoanalítica sin pasar por alto su anudamiento estructural con la dimensión de la clínica, llamamos a este aspecto: de lo conceptual a lo nocional.

### **3.2.5 Un (Im) posible criterio de validez**

ICCN debería apuntar sus esfuerzos en el sentido de una transformación de la cultura capitalista que sólo ilusoriamente es exterior al sujeto. Transformación llevada a cabo por efecto de la materialidad del significante, pues no vemos distancia, separación o diferencia entre exterior e interior, sino continuación conflictiva al modo de un anudamiento que implica también a los otros registros de la estructura para constituir al sujeto del inconsciente. Aquí encontramos una forma de dar cuenta de un posible criterio de validez de la práctica analítica: la transformación material del mundo simbólico.

En este sentido, recordemos la bien conocida afirmación lacaniana de que el inconsciente es la política (Lacan, 1966-1967), lo que nos conduce a pensar en politizar al sujeto a través de un acto que implique contrapeso al goce impuesto y sostenido desde el exterior inconsciente capitalista; politización del sujeto habitualmente pasivo como un modo de articular el punto de llegada de la perspectiva psicoanalítica que intentamos sostener en el presente trabajo: apuntar hacia la transformación de lo que nos rodea empezando por afuera, es decir, implicando al sujeto

en su acto.

De esta forma, la investigación en psicoanálisis podría encontrar en el acto analítico, que surge como resultado del devenir significante, una forma de realización de la verdad que al mismo tiempo modifique o altere la lógica mercantil abriendo espacio para otro modo de relación social. En otras palabras: apuntar hacia la producción de actos de resistencia al goce capitalista suscitados con posterioridad a la enunciación de la palabra plena pero impulsados por ella misma. La realización de la verdad freudiana habrá sido efectuada retroactivamente por el sujeto enunciadore de su discurso a través del acto analítico que lo lleve a resistir a la lógica mercantil y acumulativa en donde todos somos mercancía.

El acto analítico se posicionaría como una forma posible de abrir otro modo de relación social a través de la palabra plena del sujeto enunciadore; en el mismo sentido, vemos al acto analítico como realización de la verdad freudiana más allá de su simple captura en la estructura capitalista que se convertiría, con el correr del tiempo, en saber epistémico consolidado. La función de este acto es invaluable, por tanto. El acto analítico es visto aquí como el único criterio de validez de la investigación en psicoanálisis, su punto de llegada, su razón de ser y su justificación última. De lo anterior diremos que la indagación implicada en la dirección de la cura, que no desencadena actos subversivos y transformadores, es letra muerta, estancamiento en el imaginario de lo simbólico que no circula ni transgrede: lindo discurso que se pierde en el encanto formal de la palabra vacía.

También podemos observar aquí una noción de tiempo como dimensión diacrónica que hace posible los acontecimientos subversivos en los que se materializa la realización de la verdad. En el mismo sentido, observamos una noción de cura vinculada a la temporalidad en la que se despliega la asunción de la palabra plena hasta provocar el acto analítico. En lo anterior, no partimos de una noción de tiempo como dimensión sincrónica cuantificable, organizada por etapas predefinidas o pasos a seguir, sino más bien partimos de una dimensión temporal diacrónica susceptible de ser modificada por la retroacción significante.

Con Pavón Cuéllar (2014) diremos que: “El saber sobre la verdad se verifica por el acto en el que se realiza retroactivamente la verdad” (44). Al realizar el acto se materializa la verdad. Una verdad que se realiza por intermedio del acto: pasado perfecto o presente que vuelve al pasado para transformarlo con posterioridad como efecto del devenir significante. Encontramos en el acto en retroacción, una forma de verificación del saber y al mismo tiempo, instauración de una

temporalidad propia del sujeto en tanto que vaciamiento de sentido (Lacan, 1974). Temporalidad *otra* que surge como efecto de la enunciación discursiva del sujeto de la palabra plena, quizás haciendo posible lo que se nos presenta como una imposible salida del capitalismo.

Por el contrario, siguiendo el buen sentido académico –para el que la lógica de la acumulación viene tan bien–, se trataría únicamente de la verificación en retrospectiva como criterio de validez, esto es: la verdad como adecuación entre lo pensado y lo existente. La experimentación. En pasado simple. Verificación inmediata del saber confirmado en retrospectiva por el individuo que investiga a partir de lo enunciado formalmente como metodología de trabajo –no ya el sujeto de la enunciación de la palabra plena, pues aquí no tiene lugar–. También nos encontramos dentro de esta lógica universitaria con una noción de tiempo como cuantificación cronológica y sucesiva de momentos acumulativos a través de los cuales se verifica el saber. Por eso importa mucho el tiempo, así como la organización y distribución del mismo: tiempo es dinero, como nos marca la ideología capitalista a la que vemos impregnar la investigación académica.

Por el lado de ICCN tenemos que: “El acto” analítico, “como realización de la verdad sobre la que versa el saber” (Pavón Cuéllar, 2014: 44), sería la mejor forma de dar cuenta de un criterio de validez que nos muestre la eficacia del trabajo de investigación. Se espera que la investigación sobre lo inconsciente desemboque en actos subversivos con respecto al funcionamiento habitual de la estructura. De esta forma, la materialización de la palabra implicada en el acto confirmaría con posterioridad la verdad de la teoría.

Digamos de igual forma, siguiendo a Pavón Cuéllar, que a pesar de la movilización radical que produce el acto analítico, el mismo estaría destinada al final de su ciclo a ser reabsorbido por la estructura: “El movimiento liberador se trasmuta en peso e inercia opresiva. La fuerza revolucionaria no sirve sino para apretar el nudo simbólico del poder” (Pavón Cuéllar, 2014: 44). De lo anterior diremos que, aunque quisiéramos ser optimistas y pretender haber encontrado la verdad infalible que nos libere de nosotros mismos, así como de nuestros anclajes imaginarios, lo cierto es que existe un real que envuelve a lo simbólico y hace imposible dar con las soluciones siempre efectivas a los problemas existentes: “el arrebató real de la verdad se torna vana tirantez y rigidez interna del sistema simbólico del saber” (44). Nos topamos nuevamente con un límite en la investigación psicoanalítica: la asunción del saber que se produce como estancamiento de la verdad. No tenemos más remedio que seguir hablando para producir aquellos actos analíticos posibles que subvierten el anclaje a la estructura.

Quizás por eso mismo es que “la verdad siempre se olvida” (Pavón Cuéllar, 2014: 43) pues mientras exista el ser hablante estamos destinados a producir una verdad nueva cada vez. Seguir hablando, como si se tratara de una infancia que nunca termina, pues detener la significantización del sujeto al reproducir la verdad como saber, sería tal como quedar atrapado en el gran centro comercial que es el exterior de la cultura capitalista (Ibídem), en donde los anhelos se pretenden ya satisfechos con las múltiples mercancías que recubren los aparadores de la realidad empírica, y por lo mismo, sin espacio para el deseo que inquieta y desestabiliza al sujeto.

Así como el sujeto, al necesitar de un significante que lo represente para acceder al campo de lo simbólico queda irremediadamente alienado en él sin por ello ser abarcado totalmente por ese representante –así como el sujeto se convierte en lo que no es para poder existir en la estructura simbólica del mundo–, la indagación en psicoanálisis necesita de nociones abiertas a múltiples problemáticas con la finalidad de no cerrarse sobre sí misma, sino al contrario: sostener el espacio de incertidumbre propio del carácter nocional para seguir produciendo su verdad, aunque esto último implique una especie de perpetuación en el no saber.

En la investigación analítica sólo tenemos como punto de apoyo, aquel largo y doloroso proceso propio del devenir significante que va abriendo su propio camino a medida que la verdad se verifica en los actos éticos del sujeto que se realizan retroactivamente con respecto a la enunciación de la verdad. El anterior proceso no puede sino provocar crisis en el sujeto. Aquí podríamos destacar otro modo de verificar la eficacia de la investigación psicoanalítica: la crisis que provoca al desarticular el funcionamiento habitual de la estructura. A través de la crisis irresuelta es cómo podemos encontrar aquello que buscamos en la investigación: el difícil nudo de la verdad (Lacan, 1974). La crisis es necesaria y consustancial a la experiencia de indagación promovida por el psicoanálisis. No hay cambio ni modificación profunda y radical que no implique también el pesado camino de abrir surco simbólico. El psicoanálisis es una experiencia que transforma con posterioridad el ser histórico del sujeto por intermedio de la plenitud de la palabra que se hace acto.

### **3.2.6 La cura del sujeto**

Quisiéramos destacar que la investigación psicoanalítica es curativa porque pide la transformación de aquello inconsciente que produce los síntomas y no se contenta con una ortopedia del yo (Lacan, 1954-1955) que adapte o readapte al sujeto a su entorno, sino que busca transformarlo para que,

en todo caso, sea éste el que se adapte al sujeto. Dicho en otras palabras: la dirección de la cura no se contenta con adaptar al sujeto al mundo empírico existente sino que busca transformar la materialidad simbólica del mundo para que también se transforme el sujeto, quien no es visto como punto de partida desvinculado de la estructura sino como el resultado de todo aquello simbólico que lo rodea discursivamente: el sujeto es punto de llegada de la investigación en psicoanálisis y no de partida, entretelado discursivo de la materialidad del significante que impregna todo aquello que entra en contacto con la realidad del ser humano.

La indagación psicoanalítica busca curar los síntomas al simbolizar el origen de ellos. Con Miller (2001) diremos que: “descubrir la causa del mal implica en sí misma, curarla”. Aquí también podemos advertir que se necesita del síntoma analítico para así poder investigar y como consecuencia curar. El síntoma, con Lacan (1974), puede ser visto como lo que no anda, aquello de nosotros mismos que nos hace tropezar, lo conflictivo, pero también lo transgresor con respecto al funcionamiento habitual de la estructura, es decir, el modo cómo el deseo se procura existencia donde no podría estar, retornando de modos distintos al mismo lugar (Ibídem). El síntoma, como intento de escritura de lo real de lo simbólico insiste, vuelve, se repite, nos persigue como destino siniestro que termina por imponerse.

Diremos así mismo, siguiendo con Lacan (1974), que como el síntoma proviene de lo real es imposible curarlo en el sentido habitual del término: desaparecerlo hasta que no quede nada de él. Más bien diremos que curar el síntoma para el psicoanálisis no es eliminarlo, por el contrario, implica sostenerlo para advertir su núcleo de verdad y la función que cumple como modo de expresión del deseo reprimido. De lo anterior podemos decir que el síntoma analítico tiene un carácter acontecimental imprevisible. Observamos así al síntoma, en sentido analítico, como un reservorio de verdad que da cuenta de la singularidad histórica del sujeto.

En la cura analítica se busca pues expresar la verdad que contiene el síntoma intentando disolverlo en la estructura del discurso, hasta advertir lo imposible de la praxis psicoanalítica, esto es: que el síntoma, al igual que la verdad que contiene y lo contiene, resisten inevitablemente a su captura simbólica debido a su procedencia de lo real, es decir, a la insuficiencia de lo simbólico para integrar lo real a su estructura. Como lo real permanece por fuera de lo simbólico, es imposible capturarlo en un discurso concreto o volverlo parte de sus elementos (Pavón Cuéllar, 2014). Por eso el síntoma analítico no tiene cura, no debe ni puede tenerla. Con Foucault diremos que la cura más bien implica el cuidado de sí, esto es: la práctica de la libertad, la ética como transformación

del ser que hace posible el advenimiento a la verdad, esto último es lo que está en juego en la práctica discursiva del psicoanálisis, correlato inseparable de toda indagación.

En este sentido, el síntoma analítico es incurable, pues cómo se podría curar al sujeto del deseo que lo vuelve sujeto del devenir histórico. ¿Cómo curar al sujeto de sí mismo y de su propia verdad que lo autoriza a ser quién es? Sería como mutilar lo más valioso de él en aras de una supuesta adaptación a la cultura. Lo que está en juego en el síntoma analítico y en la dirección de la cura que resulta de la indagación, es el ser mismo del sujeto: ser histórico, aleatorio, conflictivo, indeterminado, incurable. En pocas palabras: ser de lenguaje cuyo real es inaprensible por el discurso, pero palpable en las experiencias corporales. El cuerpo, la angustia, la carne, el síntoma, quizás puedan ser vistos como el único modo de acercamiento a lo real de lo simbólico en la estructura discursiva de la cultura. El síntoma del cuerpo que se apropia de la verdad del sujeto es incurable pues resiste a su incorporación a la estructura.

En síntesis, diremos que el psicoanálisis se ocupa de aquello que no anda y hace síntoma y, al hacerlo, se materializa la dimensión de goce implicado en un cuerpo que sufre por exceso de placer. Posicionamiento que implica el más allá del principio del placer freudiano: lo real de lo simbólico desde donde se sostiene la producción sintomática en Lacan (1974). El cuerpo del síntoma o el síntoma del cuerpo proveen a la investigación en psicoanálisis de un campo conflictivo sobre el que se puede operar simbólicamente. Por todo ello, no debemos renunciar a las complejidades enigmáticas del síntoma buscando una supuesta armonía perdida que estaría ahí dispuesta a ser recuperada a través de una cosmovisión transformadora; supuesta armonía perdida más bien de carácter imaginario, podemos decir.

La investigación en psicoanálisis nos pide sostenernos en lo que no anda, no retroceder ante la dificultad, permanecer en la falla del saber, en lo irresuelto, en lo conflictivo; también en la noción imprecisa que nos permita seguir hablando antes que en el concepto que en apariencia nos guíe de forma infalible pero que en cuyo núcleo, si profundizamos un poco sacudiéndonos las telarañas de lo imaginario, más bien encontramos, con Lacan: “cierta opacidad”, cierto aspecto que no se puede decir con claridad, pues es en “la dificultad”, “en la antinomia”, en la grieta, en donde paradójicamente encontramos “la posibilidad de transparencia” (Lacan, 1953-1954: 168) por intermedio del amor.

### **3.2.7 El amor como diferencia en toda identidad**

¿Qué tiene que ver el amor en un proceso de investigación? podemos preguntar sorprendidos. Estamos habitados a la objetividad científica que implica exclusión de cualquier aspecto de la esfera subjetiva por parte del investigador en aras de una supuesta neutralidad e imparcialidad. Se pide dejar fuera los gustos o los deseos de la persona que realiza una indagación para no contaminarla consigo mismo. Por eso nos suena tan raro incluir al amor como parte de la investigación en psicoanálisis. Sin embargo, afirmamos que el amor resulta inevitable en la indagación psicoanalítica. Con Soler (2008) diremos que es en el terreno del amor donde se juega la posibilidad de éxito o el fracaso de la experiencia analítica. Más temprano que tarde, el amor suele aparecer como un agente que no fue convocado pero que llega puntual a la cita.

Con Freud (1912), el amor se actualiza en la relación transferencial y cumple la función invaluable de mostrarnos en acto el pasado olvidado del paciente. Con Lacan (1975-1975), el amor implica diferencia en toda identidad, advenimiento de la singularidad, ruptura del imaginario. Desde Foucault (1982), en la práctica del cuidado de sí, es también por intermedio del amor el único modo como el sujeto se puede desgajar de su estatuto para la transformación necesaria que permita el acceso a la verdad. El amor cumple una función específica: desgarrar al sujeto de su identidad permitiendo su transfiguración.

Volviendo con Soler (2008) diremos que amar no es desearte el bien. El amor por fuera de la medida de lo bueno y lo malo. Con Nietzsche intentaremos situar la indagación analítica “más allá del bien y del mal”, es decir, por fuera de toda moral como reglas predeterminadas que establezcan lo que se debe hacer o dejar de hacer. El sistema de valores morales con respecto a lo bueno o lo malo, lo sano o lo enfermo, lo correcto o lo incorrecto, no tiene cabida en la investigación psicoanalítica más que como una formación ideológica que acaso nos muestra la enajenación del sujeto en la cultura capitalista. El campo ético que se sostiene en el acto está en lugar de la moral y su intermediario es el amor.

Diremos con respecto a la indagación analítica, palpable claramente en la dirección de la cura, que se apoya en el amor para hacer surgir la diferencia. El amor como espacio simbólico de encuentro discursivo entre dos posiciones de la estructura que son irremediamente distintas. El amor como efecto de lo simbólico que instaura lo propio y lo ajeno en el mismo espacio del discurso a través del movimiento significante. El amor como la identidad en la diferencia. La singularidad en la universalidad. La coincidencia en la discrepancia. Lo real en lo simbólico. La

verdad en el saber. La noción en el concepto. Lo indeterminado en la determinación. El fundamento en sus producciones. El origen en el destino. O simplemente, el amor como aquello del orden simbólico que podría suplir la ausencia de relación sexual (Lacan, 1972-1973).

La cura por la palabra necesita del amor, es éste su principal punto de apoyo y el modo cómo el sujeto podría salir de sí mismo hasta trastocar sus certezas mejor defendidas. A partir de la dirección de la cura, en tanto que modo de indagación en psicoanálisis, diremos que se necesita de una buena dosis de amor a partir de su costado simbólico para que el sujeto logre ir más allá de sí mismo, produciendo la significantización necesaria para detonar el acto que realiza la verdad. Por todo lo anterior, el amor nos coloca de lleno en lo simbólico como modo de surgimiento de la radical diferencia, de ahí su inevitable costado problemático que es el mismo problema de lo simbólico en su anudamiento con lo real.

### **3.2.8 La investigación en psicoanálisis como síntoma de la universidad**

Retomando lo anteriormente planteado, recordaremos ahora que la noción de síntoma en sentido psicoanalítico puede ser comprendida como una formación del inconsciente que busca expresar por su intermedio algo del orden de lo reprimido, es decir, siguiendo a Freud (1915), el síntoma muestra un retorno de lo reprimido que, al mismo tiempo, guarda una verdad imposible para la conciencia; verdad cifrada por tanto, que al modo de un jeroglífico o un enigma logra su expresión de forma desfigurada con respecto a su sentido original. Así mismo, con Lacan (1974) recordaremos que el psicoanálisis es visto como un síntoma que revela el malestar de la civilización contemporánea. De no existir ese malestar no habría psicoanálisis. El psicoanálisis no sólo puede ser visto como forma de tratamiento de ese malestar sino también como modo de expresión sintomática del mismo.

Partiendo de lo anterior, diremos que la indagación psicoanalítica podría ser vista como el síntoma que muestra a la universidad la verdad que ella reprime en cuanto a su modo de concebir el proceso investigativo. Creemos que aquí viene bien incorporar un término a nuestro debate: “Metodolatría”. Con este término se hace referencia a: “la forma más común del dogmatismo académico... la glorificación del método como si se tratara de un Dios, el conocimiento encasillado en constructos prefabricados” (Martel, 2013: 37). El método como “Dios” al que se le debe rendir alabanzas. Imposible transitar sin método preestablecido para el “dogmatismo académico” (Ibídem). En este sentido, el psicoanálisis como ICCN es un claro síntoma que muestra lo absurdo

de tal proposición.

De igual forma, advertimos que la metodolatría impide el establecimiento de “lazos de conectividad con nuevos descubrimientos, previniendo la resolución de nuevas preguntas, a través de la eliminación de ideas que no son responsables de las categorías de cuestionamiento y respuestas” (Ibídem). Debido a la metodolatría, se hace imposible establecer relaciones entre diversos campos de indagación, así como la formulación de nuevas preguntas. Desde esta perspectiva, el sostenimiento a cualquier precio del “Dios-método” no sólo impide nuevos hallazgos, sino que estanca y vuelve dogmática la investigación. La indagación en psicoanálisis es sensible a este último proceso: no se sostiene en un método preestablecido ni se dirige a través del mismo. Al tener un carácter eminentemente dialéctico, la indagación en psicoanálisis va en contra de cualquier tipo de dogmatismo haciendo posible la relación o asociación con otros campos del saber que en principio parecerían desvinculados o lejanos.

El psicoanálisis visto como un método de investigación que reconoce la imposibilidad de “encasillar” al sujeto del inconsciente en “constructos prefabricados” (Ibídem), le muestra a la investigación tradicional psicológica-universitaria otra forma de hacer las cosas que no se rige por los criterios habituales sin por ello perder su rigor, su valía o inclusive su formalismo; por lo tanto, la indagación en psicoanálisis no se interesa en la comprobación, la demostración, el sustento estadístico que sólo en apariencia provee confiabilidad y validez, así como tampoco se interesa en el diagnóstico como su punto de partida.

La indagación psicoanalítica puede ser vista también como aquello que impide que la psicología sea una ciencia en el sentido positivista del término porque reconoce en el sujeto la indeterminación del deseo, que la psicología, centrada en lo que anteriormente hemos llamado “metodolatría”, no considera siquiera. En ese sentido, la investigación psicoanalítica atiende al sujeto desechado por la ciencia: las histéricas de Freud en principio, tachadas de mentirosas por la medicina de aquel entonces. El sujeto del capitalismo en nuestros tiempos. De esta forma, el lazo social es amenazado por lo mismo que sostiene a la metodolatría: el exterior capitalista que reviste con sus formas al modo tradicional de investigación universitaria. Ahora bien, si vemos tantas diferencias entre la investigación para el psicoanálisis en contraste con el buen sentido académico, nos preguntamos lo siguiente: ¿Hay espacio para el discurso del psicoanálisis en la universidad?

Aventuramos una hipótesis: la posición del discurso analítico en la universidad quizás podría sostenerse a partir de una posición sintomática que revele su verdad, esto es, que por su

intermedio sea posible advertir la procedencia, filiación y adhesión del discurso universitario con respecto al discurso del amo (Lacan 1970). El discurso analítico como síntoma de la universidad, para seguir conservando su discurso y no ceder ante las tentaciones del poder, no debería jamás renunciar a sí mismo, esto es, al deseo inquebrantable de obtener la diferencia absoluta, siguiendo la conocida frase de Lacan. Obtener la diferencia al reconocer la singularidad irrepetible de cada sujeto, que es lo mismo con lo que se hace comunidad (Pavón Cuéllar, 2019). Establecer una comunidad al interior mismo de la universidad compuesta por sujetos que resisten al poder dominante.

Lo anterior implica ir a contrapeso y a contracorriente con respecto al discurso que habitualmente se sostiene al interior de la universidad: darle gusto al amo y hacer como que todo marcha. Superficialidad. Fingimiento. Decencia política. Quizás esto implica una posición complicada, sintomática y más bien marginal para el psicoanálisis al interior de la universidad. El discurso del analista como síntoma que revela la verdad de la institución es tan interno a la institución que termina por atravesarla y constituirse en contrapeso marginal y conflictivo. Quizás el psicoanálisis funcionando como síntoma de la universidad permitiría la interrogación de sus fundamentos. Hace falta el psicoanálisis en la universidad como íntima exterioridad que inquiete al sistema de poder que ahí mismo se juega.

#### **IV. La noción de representación en los esquemas freudianos del aparato psíquico**

Después del camino recorrido en los tres capítulos anteriores, creemos haber preparado suficientemente el terreno para permitirnos ahora una relectura de la noción de representación en la obra freudiana. Como se ha esbozado en el capítulo segundo de esta tesis, intentaremos apostar por el materialismo simbólico como nuestra brújula de orientación en el trabajo de relectura que ahora emprenderemos. Para el despliegue de tal labor hemos optado por detener nuestra mirada y centrar nuestra reflexión en los esquemas del aparato psíquico que Freud presenta a lo largo de su obra; lo anterior en consonancia con la metodología de trabajo propia de la investigación en psicoanálisis cuyas especificidades intentamos mostrar en el capítulo precedente.

Freud es un asiduo trabajador que gusta de apoyarse en esquemas o representaciones gráficas que permiten ilustrar su trabajo teórico. Al igual que en Lacan, la esquematización es una constante en la obra freudiana. Desde sus primeras obras hasta las últimas, la esquematización permite una elaboración simbólica para la transmisión de la teoría que quizás despeje un poco el efecto imaginario provocado por ella. Proponemos aquí detenernos en cuatro momentos de las mismas: el primero correspondiente al momento de surgimiento de su obra, es decir, al texto temprano titulado *La afasia* (1891), en donde ubicamos la primera noción de representación en la obra freudiana, así como el primer esquema de su producción que sirve para dar cuenta de la articulación y del funcionamiento del aparato del lenguaje a propósito de aquella patología del habla.

Debemos precisar ahora que, en consonancia con la enseñanza lacaniana que prefiere una verdad en estado naciente a un saber consolidado (Lacan, 1954-1955), nos esforzamos por mantenernos lo más próximos posible a la ortodoxa del discurso freudiano. Por esta razón centramos de inicio nuestra atención en las obras tempranas o de apertura del psicoanálisis, lo que nos lleva a mirar las propuestas de un joven Freud aún asiduo investigador en el campo de lo ahora llamado neurociencias. A pesar de que el origen del discurso freudiano está inevitablemente empapado del saber neurocientífico es posible observar en él posiciones precisas que superan el horizonte epistémico de su época y que nosotros preferimos reescribir, con base en nuestra decisión metodológica, como pertenecientes al materialismo simbólico de Lacan desarrollado por Pavón Cuéllar.

En este punto llama nuestra atención que sea precisamente el tema del lenguaje el que interroga a Freud en un momento de su producción en el que aún no hay ni puede haber psicoanálisis alguno por simples razones cronológicas. En relación con este asunto del lenguaje observamos a un Freud que toma distancia con respecto a las propuestas de sus maestros en el área de la medicina para tomar partido por

teorías menos conocidas que van a contracorriente de la posición localizacionista, así como por las propuestas en el terreno de la filosofía de John Stuart Mill, como tendremos ocasión de destacar. Vemos lo anterior como si fuera un feliz presagio de los descubrimientos posteriores en cuanto a la relevancia del lenguaje en los procesos del inconsciente, así como el espíritu crítico-argumentativo que sin duda ha estado presente en la posterior producción freudiana.

El segundo esquema del que nos ocuparemos en este capítulo aparece ligado a la ferviente correspondencia que por aquellos años intercambiaba el creador del psicoanálisis con otro médico entonces muy cercano suyo, intercambio epistolar en donde compartían inquietudes e intereses investigativos en común, por no decir teorías o explicaciones delirantes (muchas de ellas) de las que sin embargo habrá de surgir el cuerpo teórico del psicoanálisis con su singular estatuto nocional antes que conceptual desde nuestra posición. Nos referimos desde luego a la conocida carta 52 fechada en diciembre de 1897, en donde Freud expone ante su amigo e interlocutor Wilhelm Fliess por primera vez su tesis respecto del modo de trabajo del aparato psíquico, en donde se presenta un esquema gráfico que busca representar la instancia del inconsciente articulada como una serie de huellas mnémicas destinadas a su retranscripción en estratos subsecuentes del mismo aparato.

A continuación, nos detendremos en el año de 1900, concretamente en el capítulo siete de *La interpretación de los sueños*. Estamos ya en periodo psicoanalítico. Freud mismo, en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914), fecha el momento del surgimiento del psicoanálisis con la publicación del libro ahora referido. El fundador del psicoanálisis decide abrir el siglo XX con la publicación de *La interpretación de los sueños* quizás como una forma de anunciarle al mundo que el inconsciente es la gran revelación y el punto de apoyo del siglo que recién comenzaba. Por nuestra parte, encontramos en el referido capítulo siete de la obra en cuestión la primera gran elaboración teórica freudiana sobre el inconsciente y sus leyes de funcionamiento igualmente apoyada en un esquema. Vamos a seguirle la pista a los esquemas freudianos del aparato psíquico que en este primer momento son enmarcados dentro de la bien conocida categoría de la primera tópica.

Debemos apuntar aquí que la noción de representación ocupa un lugar central en los tres esquemas mencionados anteriormente, de tal forma que, retomando lo planteado por los diversos autores revisados en el capítulo primero de esta tesis correspondiente a nuestro estado del arte, tenemos que no se puede comprender el funcionamiento del inconsciente sin hacer referencia a la representación. Podemos decir que en la representación se puede ubicar la noción central de los trabajos de Freud en los momentos de surgimiento del psicoanálisis; noción central que quizás ha quedado eclipsada por la primera tópica y las instancias que la componen. Intentaremos interrogar al aparato psíquico al mirar mediante una relectura

de corte materialista simbólico la noción de representación freudiana.

Al situarnos en los tres esquemas anteriormente mencionados estamos de lleno en el momento de surgimiento del psicoanálisis. Regresando con Lacan (1954-1955) recordaremos ahora que el trabajo de un psicoanalista se ubica más bien en el momento de surgimiento de la verdad que en su consolidación como saber epistémico transmisible y consolidado. La verdad naciente más que el saber acabado. *Orthodoxa sobre episteme*. Intentamos así seguir la operación de permanecer a nivel del origen, del fundamento, de los momentos iniciales con la finalidad de interrogarlos y encontrar su núcleo de verdad, que forzosamente se nos muestra de forma inacabada, sin consolidar, mal nacida diríamos inclusive, pues intentamos permanecer y sostenernos en ese nivel del origen que por momentos se nos presenta como arenas movedizas en donde el piso mismo se tambalea todo el tiempo.

En aras de lo anterior recurrimos a esos primeros textos, así como a los esquemas implícitos en ellos.

En este punto surge una primera dificultad puesto que pudiera dar la impresión, por lo dicho anteriormente, que en las obras tardías se degradaría aquel núcleo de verdad inmanente al fundamento. En este sentido la pregunta que intentaremos responder se esboza de la siguiente forma: ¿Qué pasa con la noción de representación temprana de Freud luego del descubrimiento de la pulsión de muerte? ¿Adquiere otro rostro la noción de representación en la segunda tópica freudiana? ¿Qué sucede con aquella verdad en estado naciente a partir del Más allá del principio del placer de 1920?

En consonancia con lo anterior diremos que, luego de adentrarnos en aquellas arenas movedizas propias del momento conflictivo del surgimiento de la teoría freudiana, esperamos dar un gran salto hasta 1923. En este año estamos ya en la segunda tópica en donde aparecen las instancias del ello-yo-superyó. De igual forma que en los textos anteriormente mencionados encontramos una representación gráfica del aparato psíquico que intentaremos problematizar y discutir, así como contrastar con respecto a las primeras propuestas. Esperamos que este camino nos permita construir una relectura materialista simbólica de la noción de representación en la obra freudiana, como apostamos en esta indagación. Luego de esta breve introducción que tiene por función presentar al lector una visión panorámica de lo desplegado en este capítulo, damos paso a nuestra relectura.

#### **4.1 La noción de representación en el momento inicial de la obra freudiana: “las afasias”**

En el primer capítulo de *Las afasias*, Freud elabora una prolija presentación de las teorías de Wernicke en primer lugar y de Lichteim y Meynert como continuación de las de aquel, en relación con sus respectivas concepciones del trastorno afásico del lenguaje. La explicación de aquellas teorías es clara y bien delimitada, se brindan detalles que se pueden seguir y comprender a pesar de no contar con la

formación neurológica o con conocimientos detallados sobre fisiología o anatomía cerebral. Sin embargo, Freud nos informa desde el inicio del trabajo en cuestión que su objetivo es más bien establecer “objeciones” que “revestirán la forma de una crítica de la teoría” (1891: 17). Destacamos que esta operación crítica nos brindará la opción de acercarnos a una noción materialista de la representación. Nos interesa destacar aquí el carácter nocional de la teoría representacional que podemos reconstruir al seguir a Freud en su trabajo crítico.

Tenemos así que, para Freud, Wernicke: “creyó haber divisado el camino que llevaría desde la explicación de la afasia debida a lesiones cerebrales localizadas hasta la comprensión del proceso fisiológico del lenguaje” (19). Algo con lo que Freud no está de acuerdo y que será discutido agudamente en capítulos subsecuentes del trabajo en cuestión. Podemos ver aquí el espíritu crítico freudiano que no se conforma con seguir una explicación sensata, sino que busca cuestionar e ir más allá de lo establecido. En todo momento vemos a un Freud crítico que está dispuesto a echar por tierra las propuestas de los grandes neurólogos de la época. Destacamos a continuación aquellos aspectos de la teoría de Wernicke, según la lectura de Freud, que consideramos nos permiten abrir problematizaciones en relación con el tema aquí tratado.

Según la lectura de Freud con respecto a la obra de Wernicke: “los sonidos del lenguaje eran llevados por la vía del nervio acústico a una región situada en el lóbulo temporal”, es decir: “el centro sensorial del lenguaje, desde donde los estímulos eran transmitidos al área de Broca, el centro motor del lenguaje, que enviaba a la periferia el impulso para el lenguaje articulado” (Freud, 1891: 19). De lo anterior destacamos que para Wernicke hay dos centros del lenguaje: el sensorial y el motor. El primero está situado en el lóbulo temporal y se conecta con el otro centro motor, también llamado “área de Broca” en alusión a su descubridor. Los estímulos llegan al centro sensorial para luego pasar al área de Broca. Después de la transmisión de estímulos entre estos dos centros, el último de ellos envía a “la periferia el impulso para el lenguaje articulado” (Ibídem).

Freud nos informa que “los estímulos sensoriales, empero, que llegaban hasta la corteza cerebral, dejaban detrás de sí impresiones perdurables, cada una de las cuales, según Wernicke, estaba almacenada en una célula separada” (Ibídem). La corteza almacena un registro de los estímulos sensoriales que recibe: “La corteza cerebral, con sus 600 millones de células, según la estimación de Meynert, brinda un número suficiente de lugares de almacenamiento en los que pueden almacenarse una a una las innumerables impresiones sensoriales aportadas por el mundo externo, sin ninguna interferencia recíproca” (p. 19). De esta forma: “La corteza cerebral está poblada de tales residuos de estímulos pasados, que proponemos denominar imágenes de la memoria” (Ibídem).

La corteza cerebral vendría a ser aquel privilegiado espacio anatómico del sistema nervioso poblado de células en donde se almacenan “las innumerables impresiones sensoriales aportadas por el mundo externo” (Ibídem). Una especie de Hardware que guarda absolutamente todos los registros de la experiencia como “imágenes de la memoria”, además: “sin ninguna interferencia recíproca” (Ibídem), es decir, sin conexiones o asociaciones entre el material mnémico almacenado en las células de la corteza cerebral. En cada una de estas células estaría impresa o almacenada una imagen del exterior que sería la base de la memoria, estas “imágenes de la memoria” (19) son la base o el fundamento de la teoría de Meynert sobre la afasia: si se destruye uno de estos centros o la conexión entre ellos, se produce el trastorno afásico como resultado.

Siguiendo la lectura que Freud hace de Meynert, podemos observar aquí una primera noción de representación como impresión alojada en la corteza que vendría a ser equivalente con respecto al sustrato del mundo exterior que las provoca. La representación cortical primero pasa por la médula para después subir a través de unos haces aferentes hasta la superficie del cerebro en donde se almacena como representación en aquellas “600 millones de células” (Ibídem). Ahora bien, las representaciones que sirven para producir el lenguaje se imprimen para almacenarse en los centros mencionados anteriormente: sensorial y motor, cuya localización cerebral sigue vigente hasta nuestros días: el área de Wernicke y el área de Broca respectivamente.

Estamos de lleno en la teoría llamada de la “localización” sostenida en principio por Meynert y por Wernicke que no deja de tener seguidores hasta nuestros días. Freud no está de acuerdo con esto y busca refutar la idea de que en el cerebro existan zonas específicas en las que recae la función del lenguaje. Luego de una disertación anatómica y fisiológica compleja que se extiende a lo largo de varios capítulos del texto en cuestión, se llega a las conclusiones que mencionaremos a continuación y que nos conducen hasta el primer esquema freudiano del aparato del lenguaje, que aquí observamos como un antecedente del bien conocido esquema formulado en el capítulo siete de *La interpretación de los sueños*, con el que se inaugura formalmente el psicoanálisis, como tendremos ocasión de destacar más adelante.

Según Freud (1891): “Meynert expresó la opinión de que la corteza cerebral, debido a su localización, era particularmente indicada para la recepción y retención de todos los estímulos sensoriales”, en el mismo sentido también se afirma que: “el resto del cerebro aparece como un apéndice y órgano auxiliar de la corteza cerebral, y todo el cuerpo como un arsenal de instrumentos sensitivos que le permitían incorporar y modificar la imagen del mundo externo” (62). La imagen del mundo externo está representada *tal cual es* en la corteza cerebral a través de unos haces que van desde la médula hasta la corteza. Esta zona del cerebro, la corteza, es la más importante para las diversas funciones del sistema

nervioso, de tal forma que todo el resto del cuerpo sería tan sólo un “arsenal de instrumentos sensitivos” (Ibídem) destinados a la captura de información que posteriormente será almacenada en la corteza. Por esta razón Freud nomina la teoría de Meynert como “Córtico-central”.

Se pregunta Freud (1891): “¿De qué manera, pues, está representado el cuerpo en la corteza cerebral que está conectada con la periferia mediante esos haces?”. Se responde que: “Meynert llama a esta representación una proyección” (63) al mismo tiempo se destaca que: “algunos de sus comentarios indican que tiene ante la vista efectivamente una proyección, es decir, una representación punto por punto del cuerpo en la corteza cerebral” (Ibídem). El cuerpo estaría para Meynert “representado punto por punto” en la corteza. La corteza contendría una proyección exacta del cuerpo. En otras palabras: en la corteza cerebral habría una copia o un reflejo del cuerpo, así como de los estímulos del mundo exterior que se captan por la vía sensorial, impresa en las diversas células que componen la corteza cerebral. La superficie del cuerpo sería proyectada *tal cual es* en el cerebro. No podemos dejar de mencionar aquí la similitud de la teoría proyectiva de Meynert con aquella otra teoría del reflejo de Lenin y Arjijptsev que vimos operando en el materialismo imaginario. Discusión que nos ocupó en el capítulo dos de la presente investigación.

Así como para Lenin y Arjijptsev la materia existe por sí misma de forma autónoma y desvinculada de toda acción humana para reflejarse en la interioridad al modo de una fotografía; para Meyner y Wernicke hay una proyección del cuerpo en la corteza que además es “punto por punto” idéntica. También debemos mencionar que, así como Lenin, cuya posición hemos calificado de dualista, encontró un contrapeso en las propuestas del materialismo jeroglífico de Plejánov, Freud (1891) no está dispuesto a aceptar lo propuesto por Meynert: “Yo creo que la suposición de una proyección del cuerpo en la corteza, si se la toma en su sentido estricto, es decir, de una imagen que es completa y topográficamente similar, puede ser rechazada” (65). Quizás se trate tan sólo de una feliz coincidencia entre los autores mencionados puesto que provienen de tradiciones muy diversas que no presentan, al menos a primera vista, vínculos o conexiones entre sí; sin embargo, quisiéramos destacar que estas teorías son producidas prácticamente en la misma época, es decir, entre finales del siglo XIX y principios del XX.

De vuelta con Freud tenemos que no acepta la idea de Meynert con respecto a la representación idéntica del cuerpo en la corteza. Se apoya en argumentos netamente neurológicos que sin embargo nos muestran a un Freud que va más allá con respecto al horizonte de su tiempo, a contrapeso y a contracorriente con respecto a las ideas dominantes en su momento. La argumentación con la que Freud refuta a Meynert tiene que ver con los haces a través de los cuales sube, por así decir, la información desde la médula hasta la corteza. Freud echa mano del “concepto de Henle sobre la reducción de las

fibras a través de las masas grises” (65). Este último mostró que no son equivalentes en cuanto a su número “las fibras que entran en la médula espinal desde la periferia, con el de haces de fibras que salen de la médula para conectarla con el cerebro”, puesto que “el último número resulta ser sólo una fracción del primero” (66).

Lo anterior nos muestra que: “la relación de la médula espinal con el cuerpo es diferente de su relación con las masas grises del cerebro” (66). Por lo tanto, siguiendo a Freud, el cuerpo no puede estar representado idénticamente en la corteza por la simple razón de que las vías que lo conectan con aquel no siguen el mismo camino ni son idénticas con respecto a la médula espinal, sino que se reducen en su tránsito hasta la corteza. De esta forma, podemos decir que la noción de representación que Freud propone implica que “la periferia del cuerpo está contenida en la corteza cerebral no punto por punto” como propone Meynert, sino a través de “fibras seleccionadas con una diferenciación menos detallada” (Ibídem). Freud, a diferencia de Meynert, piensa en una representación no idéntica a lo representado, sino “menos detallada”, incompleta podríamos decir; una representación que no se parece a aquello de lo que nos informan los sentidos ni es una copia exacta, reflejo o “proyección” “punto por punto” (Ibídem) de lo representado.

Tenemos aquí un primer esbozo de lo que Freud entiende por representación en este momento temprano de su obra; si bien aún se trabaja con la idea de una impresión en las células neuronales de la corteza, esa impresión no corresponde “punto por punto” a la imagen del cuerpo proyectada. Lo representado no coincide con su representación como si se tratara de una proyección idéntica del mismo. La representación para Freud no alcanza a capturar lo representado del cuerpo. La representación distorsiona aquello que quiere representar. Desborda lo representado. Es “menos detallada” –para decirlo en el lenguaje de *Las afasias*–. Podemos concluir desde este ángulo de la teoría freudiana que la representación no es una simple imagen almacenada en la célula nerviosa, sino el resultado de una asociación entre los diversos haces que van desde la médula hasta la corteza, como tendremos ocasión de destacar en lo que sigue.

Situados como estamos en un texto que antecede al psicoanálisis y, por lo mismo, a las bien conocidas teorías del inconsciente y sus procesos, observamos una noción materialista de la representación desde el momento mismo de su surgimiento. La “doxa” freudiana, el antes de la “episteme” como saber transmisible, nos muestra una noción materialista de la representación que armoniza muy bien con el materialismo de Lacan<sup>11</sup>. En este sentido, podemos decir que Freud es

---

<sup>11</sup>Creemos conveniente en este punto resumir brevemente lo que entendemos por *materialismo simbólico* a partir de

materialista porque no acepta la completud imaginaria de la representación implícita en la teoría de Meynert sino que busca por todos los medios a su alcance, trastocar y trascender lo que se impone como verdad incuestionable para la autoridad médica llegando a postular una teoría singular de la representación, como se verá un poco más adelante.

De esta forma, a partir de lo esbozado por Freud en *Las afasias* podemos decir que adopta una postura materialista puesto que se elige la crítica conflictiva que echa por tierra lo que parecía muy estable antes que la resolución pacificadora que aparentemente podría solventar las contradicciones; al mismo tiempo se reconoce la complejidad inmanente a la articulación del lenguaje renunciando a una idea final que nos diga la verdad completa. Se prefiere el encuentro entre posiciones antagónicas e irreconciliables antes que la síntesis conciliadora. De esta forma, Freud, quizás sin proponérselo explícitamente, adopta una posición materialista que es palpable en su primer esbozo de la teoría de la representación y que se continúa a lo largo de su obra en lo que serán sus ideas centrales.

En lugar de una representación exacta que sea un reflejo o una impresión precisa del cuerpo en la corteza a través de un haz de fibras ininterrumpido que va desde la médula hasta el córtex, Freud elige formular y defender una teoría asociativa de la representación que implica la existencia de conexiones o articulaciones entre los haces que en su recorrido desde la médula se articulan entre sí. Para Freud, a diferencia de Meynert y Wernicke, no hay un solo haz de fibras ininterrumpido sino una conexión o asociación de ellos: “los haces de fibras, que llegan a la corteza cerebral después de haber pasado por otras masas grises, han mantenido alguna relación con la periferia del cuerpo, pero ya no reflejan una imagen topográficamente exacta de él” (Freud, 1891: 68).

---

Lacan, cuya discusión nos ocupó en el capítulo segundo de esta indagación. El materialismo simbólico no es visto simplemente como el costado opuesto al idealismo pues uno de los postulados del primero es que la idea necesita del lenguaje para poder ser articulada; vemos así al lenguaje como el sustrato material de cualquier idea. En consonancia con lo anterior, el materialismo simbólico tampoco se sostiene en la simple afirmación de la existencia autónoma de la materia por fuera de toda experiencia humana, lo que quizás implicaría adoptar una posición empirista. Más bien tenemos que la materia, está impregnada de lenguaje, puesto que, en cierto sentido, es lenguaje articulado a partir de la función del significante para formar una estructura simbólica que empapa toda materialidad que entra en contacto con el ser humano.

El lenguaje está fuertemente implicado en la materialidad de la estructura simbólica que conforma la realidad humana. El materialismo simbólico se sostiene en una postura monista puesto que afirma que no hay nada más allá del lenguaje para el ser humano: no hay metalenguaje –para decirlo en términos lacanianos– pues inclusive la materia que percibimos está organizada y determinada por la acción del significante y el mismo significante opera en nuestra percepción. De aquí su postura crítica puesto que intenta sostener el monismo del lenguaje sin por ello renunciar a la argumentación crítica que implica debate entre posiciones encontradas.

En continuidad con lo anterior encontramos que como el sujeto es efecto de la acción del significante no hay una idea última que nos diga la verdad transparente sobre él. La verdad sólo se puede medio decir. Se reconoce a la historia como aleatoria, conflictiva y sin etapas organizadas, en tanto que escenario productor de discursos. Para el materialismo simbólico hay discursos que se apropian de los sujetos en los que se verifica la inmanencia de lo simbólico renunciando a toda trascendencia imaginaria. Se busca pues cuestionar el sentido para mostrar la operatividad de la estructura simbólica como productora de discursos, por lo que se parte de la literalidad de los elementos que conforman un discurso. En resumen, diremos que el materialismo simbólico presenta un costado crítico, monista, simbólico e histórico.

La relación con la periferia del cuerpo se mantiene en la representación, pero no ya de forma exacta o topográficamente equivalente a la misma. Lo anterior nos permite afirmar que en la representación algo se pierde, se distorsiona, se transfigura con respecto al sustrato original. La presencia se pierde en la ausencia que implica la representación. La representación es ausencia de lo representado que traiciona aquello que quiere representar porque no puede ser idéntica o equivalente a lo que se busca plasmar en ella. Para Freud, la representación es asociativa más que proyectiva, lo que resulta en la incompatibilidad entre lo representado y la representación: las percepciones sensoriales no nos dan un reflejo exacto del mundo exterior o del cuerpo como totalidad.

A partir de lo anterior nos permitiremos observar la noción lacaniana de representante del sujeto: el significante. Debemos mencionar aquí que en la teoría lacaniana no se trata de una representación como tal sino de un representante: el significante, que representa al sujeto para otro significante, según la bien conocida definición del mismo (Lacan, 1957-1958). En este sentido, el significante lacaniano impide la realización de la representación pues se nos muestra siempre como un elemento simbólico vacío de todo contenido.

El significante, por más simbólico que sea, no puede sino causar una enajenación del sujeto con respecto a sí mismo en tanto que presencia real corporal. Como destacamos con Freud, la representación implica ausencia, falla, incompletud con respecto a la presencia original. Así, con Lacan podemos decir que el sujeto no es el significante, pero necesita que éste lo represente para acceder a la estructura simbólica de la cultura. Al hacerlo, el significante se apropia del sujeto por intermedio de su propiedad simbólica representativa. La representación lacaniana implica la alienación del sujeto al lenguaje, así como a sus leyes estructurales implicadas en la posición de cada significante.

El representante en Lacan, es decir, la acción del significante vinculada al inconsciente, sirve para que el sujeto acceda a la cultura en tanto que estructura simbólica del mundo, pero, al mismo tiempo, ese representante traiciona al sujeto pues lo vuelve otra cosa distinta de la que era en su origen: pura corporalidad pulsional, pues hay siempre una distancia insalvable entre lo real y lo simbólico. No se puede tomar a lo simbólico como sinónimo o como elemento constitutivo de lo real como tampoco se puede pensar en contener a lo real en una representación, por más simbólica que ésta sea.

Vemos así que por detrás de toda teoría consistente de la representación el problema de lo real permanece como nudo irresoluble. Encontramos aquí un límite para la teoría freudiana de la representación: el real inaccesible que permanece como núcleo duro del síntoma en sentido analítico. Lo real, entendido por ahora simplemente como el antes de la representación, es aquello que marca un imposible para la teoría de la representación freudiana que no puede representarlo todo, ni está en

condiciones de brindar las respuestas esperadas por más simbólica que sea su posición. El límite de lo simbólico es el real que queda por fuera de su campo de acción.

Esto mismo es palpable en Freud cuando hace intervenir el neologismo *Vorstellungsrepräsentanz*, (V-R) traducido como “representante de la representación” que ya discutíamos en el capítulo primero de esta tesis. Observamos que lo que necesita inevitablemente del trabajo representativo para existir en lo psíquico es la pulsión: elemento corporal que será trastocado al hacerlo entrar al campo de la representación. Con Lacan (1957-1958) diremos que el sujeto queda así prendado al significante que lo representa en el campo de lo simbólico y el real anterior a la representación, inaprensible por cualquier medio.

Tenemos así que el cuerpo pulsional sexual deja de pertenecer al sujeto por intermedio de la representación. El sujeto pierde su cuerpo al ser representado por un significante, pues este último no permite captar lo pulsional del cuerpo más que de modo simbólico al articularlo como lenguaje. Al hablar, el sujeto pierde su cuerpo para encontrarse tan sólo con la representación que es ausencia del mismo y, por lo tanto, distorsión, falla o falta de equivalencia entre ambos registros. Lo real permanece como imposible para la representación. Es éste su límite, que es al mismo tiempo el límite del campo de lo simbólico.

Ahora bien, como podemos advertir, el sujeto no es el significante, no son ni pueden ser idénticos o equivalentes, del mismo modo que la pulsión no es lo representado en la representación sino tan sólo la presencia de una ausencia insuperable; con Lacan (Ibídem), el sujeto es lo que está a medio camino, entre un significante y otro: es todo aquello que el significante impregna para incorporarlo a la estructura y apropiarse del sujeto. Por efecto del lenguaje y su capacidad representativa, el sujeto es siempre otra cosa distinta a sí mismo, es representado por un significante carente de toda significación que debe relacionarse con otros significantes para poder existir en la estructura, con Pavón Cuéllar (2014) diremos que el cuerpo del sujeto es fuerza pulsional enajenada por la estructura para hacer el trabajo de la exterioridad industrial inconsciente de la cultura capitalista.

Luego de esta breve incursión por el campo lacaniano del representante, volviendo con Freud a *Las afasias*, tenemos que en vez de una proyección idéntica del cuerpo almacenado en la representación, los haces de fibras que llegan a la corteza: “Contienen la periferia del cuerpo de la misma manera que [...] un poema contiene el alfabeto” (Freud, 1891: 68), aquí podría estar definida la posición freudiana en cuanto a su noción de representación: “una disposición completamente diferente que está al servicio de otros propósitos, con múltiples asociaciones de los elementos individuales, en las que algunos pueden estar representados varias veces y otros estar totalmente ausentes” (Ibídem).

Así como en un poema una letra puede aparecer en diversas ocasiones de acuerdo con la sintaxis de la escritura, en la representación un mismo elemento puede aparecer “varias veces y otros estar por completo ausentes” (68). De esta forma, tenemos que la representación no es una copia o una proyección del exterior en el interior sino un “complejo proceso asociativo” en donde intervienen elementos singulares a partir de cuya asociación o combinación podrá surgir la representación como el poema contiene al alfabeto.

En vez de una impresión exacta en las células de la corteza, Freud elige una teoría asociativa que implica combinatoria entre los diversos elementos que habrán de conformar a la representación: “la relación entre la cadena de sucesos fisiológicos y los procesos mentales probablemente no sea de causa-efecto” (70). No hay una causa única o específica que determine los procesos mentales, sino una asociación o conexión entre ellos que al mismo tiempo impide hablar de una localización específica en el cerebro de tal o cual proceso mental; la causalidad cerrada o exacta se nos escapa como agua entre las manos al querer dar cuenta de sus efectos: “un fenómeno mental corresponde a cada parte de la cadena o a varias partes. El proceso físico es, por tanto, paralelo al fisiológico, un ‘concomitante dependiente’” (70).

En lo anterior vemos claramente operando en Freud una posición monista entre la anatomía cerebral y la función fisiológica pues ambos son “concomitantes dependientes” o “paralelos” que se influyen recíprocamente. Freud no parte de una consideración por separado de la vida mental y del sustrato corporal sino de una especie de conexión o asociación funcional en donde la causa corresponde a “estados fisiológicos complicados” (70). Advertimos desde ya que en Freud hay una noción de causa que supera la posición tradicional causa-efecto. En la causa fisiológica del efecto psíquico algo se nos escapa o no es posible captarla de modo mecánico o estático. Hay pues algo inaprensible en la noción de causa freudiana. Aquí debemos precisar que desde el momento de surgimiento de la obra freudiana ya es claramente palpable su posición, que aquí optamos por llamar “materialista simbólica” en tanto que la noción de causa es causa de un imposible.

Freud renuncia así a la teoría simplista de encontrar una causa única, es decir, una zona cerebral específica que sería la encargada de ejecutar tal o cual función psicológica. La misma posición va a permanecer a lo largo de su obra: atravesando los diversos esquemas del aparato psíquico. Observamos así, una causa compleja resultado de la articulación entre diversos elementos y nunca una reducción al modelo mecánico causa-efecto. De lo anterior obtenemos que el lenguaje no está localizado en ninguna zona del cerebro en específico ni se lo puede considerar como efecto de una causa simple o mecánica. El lenguaje resiste al intento de captura anatómica que se ha efectuado en la historia de la medicina, es

imposible e insostenible por tanto la posición de Meynert en el sentido de que “una idea está localizada en la célula nerviosa” (70).

Freud se pregunta en consonancia con lo anterior: “¿Cuál es pues el correlato fisiológico de la idea que emerge o vuelva a emerger?” (71). A lo que se responde: “Obviamente nada estático, sino algo que tiene carácter de proceso”, aclarando que: “comienza en un punto de la corteza y a partir de allí se difunde por toda la corteza y a lo largo de ciertas vías” (Ibídem). Una vez que este proceso de difusión cortical tiene lugar, “deja tras sí una modificación, con la posibilidad de un recuerdo, en la parte de la corteza afectada” (70). Creemos que esta “modificación” de la corteza implicada en “la posibilidad de un recuerdo” (71) podría corresponder a la noción temprana de representación en la obra freudiana. La representación es vista aquí como modificación de la corteza que resulta de un proceso dinámico y que impide hablar de una simple captura del exterior en el interior, en donde su causa se nos escapa debido a que “tiene carácter de proceso” (Ibídem). Representación no es sinónimo de impresión o proyección, podríamos decir desde este ángulo de la teoría freudiana, a pesar de que se conserva la idea de una modificación de la célula cortical.

De igual modo, observamos el modo como representación y memoria, memoria y representación, forman una asociación en tanto que aquella es la encargada de producir la función de ésta. En otras palabras, la representación en tanto que asociación estaría encargada de la función de la memoria. Lo que se deriva de lo anteriormente planteado es que el recuerdo no da cuenta de la vivencia de forma idéntica o precisa con respecto a ella misma, es decir, como una proyección o una copia idéntica almacenada en la célula nerviosa, sino que en el recuerdo forzosamente interviene aquel “proceso complejo” que por intermedio de la asociación da lugar a la representación. Nuestros recuerdos no corresponden a lo vivido sino al modo como opera aquella asociación compleja, vista aquí como noción que anticipa la formulación del inconsciente. El recuerdo es así entendido a partir del proceso siguiente: “Cada vez que el mismo estado cortical vuelve a ser suscitado, el suceso psíquico anterior emerge como recuerdo” (71).

Este mismo proceso asociativo interviene también en la percepción. Una vez más vemos cómo Freud supera las posiciones simplistas que implican que lo que vemos es un reflejo de lo que existe. La pregunta en cuestión es la siguiente: “¿Es posible pues diferenciar el papel de la ‘percepción’ del papel de la ‘asociación’?” (71) La respuesta es clara y no deja lugar a dudas: “Obviamente no. Percepción y asociación son términos mediante los cuales describimos diferentes aspectos del mismo proceso” (Ibídem). Al percibir algo, está ya implícito en sí mismo aquel proceso asociativo que supera la causa única al mismo tiempo que su correlato localizacional específico puesto que, como se ha mencionado: “no podemos tener una percepción sin asociarla inmediatamente” (71). Percepción y asociación “en

realidad pertenecen a un proceso único, el cual, partiendo de un solo punto se difunde por toda la corteza” (71) de este modo, “...ambos surgen del mismo lugar y en ningún momento son estáticos” (72).

Podemos precisar siguiendo lo anterior que si bien Freud no se propone formular un sistema filosófico que sustente su pensamiento, sí hay en él importantes implicaciones filosóficas que interrogan el modo cómo vemos y nos representamos la realidad. Advertimos en Freud una clara incompatibilidad con el empirismo pues la percepción es parte de un proceso simbólico en donde interviene aquella noción de asociación y no una simple captura del exterior en el interior como si se tratara de una fotografía. Ya hemos intentado mostrar como en la tradición marxista esta misma discusión ha estado presente al menos desde la discusión entre Lenin y Plejánov.

Lo anterior nos permite un acercamiento desde Freud a la posición materialista simbólica en tanto que no vemos el mundo como existe en realidad, pues esta última es cuestionable por sí misma si es vista como sustrato autónomo independiente del discurso que la conforma, ni el mundo se refleja en el interior para formar una representación que quedaría almacenada en la célula como base de la memoria. Ya hemos tenido ocasión de destacar que, para el materialismo simbólico, la materia que le da forma a la realidad humana está impregnada por el modo de acción del significante que literalmente organiza la materia existente para el ser humano en la estructura simbólica del mundo.

Desde aquí podemos mirar una vez el problema de lo real del mundo, pero hablamos ahora de un real siempre vinculado a lo simbólico y dependiente de este último. Con Freud se asume la misma posición en tanto que percibir algo del mundo es equivalente a relacionarlo a través del “complejo proceso” que conforma “la representación” (71). De esta forma, percepción y asociación son más bien “abstracciones de un proceso unitario e indivisible” (Ibídem).

Para mayor precisión, puntualicemos con Freud (1891) que: “la localización de una percepción no significa otra cosa que la localización de su correlato” puesto que nos es imposible “contar con una localización separada para cada uno de ellos. Ambos surgen del mismo lugar y en ningún momento son estáticos” (71-72). Con lo anterior, Freud echa por tierra los principios fundamentales de la teoría localizacionista puesto que no hay una zona específica del cerebro en donde la representación quede almacenada. Estos argumentos son extrapolados a la función del lenguaje: “En cada parte de la corteza que está al servicio del lenguaje tenemos que suponer procesos funcionales similares” (72). El lenguaje, por tanto, es igualmente dependiente de ese complejo proceso asociativo cuya causa última, o fundamento primario, es desconocida para los seres hablantes.

Freud afirma así que: “el área del lenguaje es una región cortical continua dentro de la cual tienen lugar las asociaciones o transmisiones que subyacen a las funciones del lenguaje. Son estas de una

complejidad que rebasa toda comprensión” (76). De lo anterior, destacamos que el lenguaje es imposible de ser explicado por un discurso que nos diga cómo son sus “asociaciones subyacentes”. En términos lacanianos diremos que no hay metalenguaje capaz de explicarnos el lenguaje. Hay pues un enigma insuperable que permanece como núcleo duro del lenguaje; vemos cómo este último se resiste a ser explicado de forma mecánica o simplista.

Dicho en otras palabras: el fundamento del lenguaje, visto aquí como proceso asociativo, mantiene un costado imposible. Reconocer al imposible operando por fuera de lo simbólico es otra manera de ser materialista: no todo se puede explicar o comprender, puesto que no hay Otro del Otro –siguiendo con Lacan–, el real de lo simbólico permanece siempre por fuera, es un imposible que recubre todas las opciones posibles sin por ello dejar de ser imposible. Lo que igualmente nos conduce a intentar disolver lo imposible al relacionarlo con sus posibilidades simbólicas tal como se esperaría en la experiencia analítica. Tenemos así que el fundamento del lenguaje es más bien incomprensible o, siguiendo a Freud, articulado de un modo que “rebasa toda comprensión” (Ibídem).

Creemos tener ya elementos suficientes para acercarnos al primer esquema freudiano que da cuenta del modo como se produce el lenguaje en este momento temprano de su obra. Estamos en el capítulo VI de *Las afasias*. El punto de partida de Freud aquí es que “todas las afasias se originan en la interrupción de las asociaciones, es decir, de la conducción” (82). Si bien existen “centros del lenguaje” éstos no son más que “el punto nodal de encuentro” entre “las fibras asociativas” (82). No hay centros bien definidos que se encargarían del lenguaje, sino puntos de encuentro en cuyo cruce o conexión se producen las asociaciones que determinan la articulación de la representación. Los centros son puntos de encuentro que permiten la asociación que deriva en la representación. De esta forma, la representación es dependiente del cruce asociativo, es decir, ni copia fiel ni proyección exacta del exterior en el interior.

Para acercarnos al esquema en cuestión, Freud define a la palabra, que en principio puede ser vista como el resultado de las conexiones anteriormente destacadas. La palabra es así: “la unidad funcional del lenguaje”, es decir, “un concepto complejo constituido por elementos visuales, acústicos y cinestésicos” (86). De forma más precisa tenemos que “se consideran cuatro constituyentes del concepto de la palabra: ‘la imagen sonora’ o ‘impresión sonora’, la ‘imagen visual de la letra’ y las ‘imágenes o impresiones glosocinestésicas y quirocinestésicas’” (87). Los elementos constituyentes de la palabra son (1) el sonido que deja una impresión psíquica al igual que la imagen visual (2), las sensaciones de la lengua que permitirían enunciar algo (3) y (4) las sensaciones de la mano para la escritura. Al mismo tiempo se nos advierte que: “esta constitución aparece aún más complicada si se considera el probable proceso de asociación implícito en las diversas actividades del lenguaje” (Ibídem).

Antes de presentarnos su esquema, Freud enlista seis características del lenguaje que dan cuenta del modo como aprendemos: 1. a hablar, 2. el lenguaje de los otros, 3. a deletrear, 4. a leer, 5. a escribir, 6. las distintas actividades del lenguaje. Vamos a seguir paso a paso a Freud en su disertación, lo que nos permitirá entrar al esquema en cuestión con mayores elementos para su comprensión. También debemos recordar ahora que esta investigación se plantea como objetivo principal una relectura materialista simbólica de la noción de representación en la obra freudiana, por lo tanto, en consonancia con nuestra metodología y nuestro marco teórico (capítulos 2 y 3 respectivamente) nos permitiremos darle un sesgo propio a nuestra lectura que esperamos nos lleve un paso más allá de las posiciones previas sobre nuestra cuestión (capítulo 1).

Freud (1891) nos dice que se aprende a hablar al relacionar o a asociar, “una imagen sonora de la palabra” con una “impresión de la inervación de la palabra” (87); una vez que hemos pronunciado una palabra “estamos en posesión de una imagen cinestésica de la palabra”, es decir, “de las impresiones sensoriales procedentes de los órganos del lenguaje” (87). Aquí podemos ubicar formalmente la primera representación del lenguaje: aquella que proviene de una imprecisión sensorial o cinestésica de la palabra. Freud nos informa que hay una doble determinación de este aspecto motor de la palabra: “la impresión de la inervación de la impresión de la palabra” (Ibídem), es decir, la impresión del sonido por nosotros producido que se encuentra en asociación con “una imagen sonora” o “impresión sonora de la palabra hablada” que nos viene del exterior (87). Al aprender a hablar nos comportamos como “los afásicos motores” pues al superponerse las dos impresiones referidas no se logra la similitud con el modelo que sirve como referencia, es decir, no logramos repetir exactamente el sonido escuchado, mientras se desarrolla esta importante función en la niñez empleamos “un lenguaje construido por nosotros mismos” (Ibídem).

Partiendo de lo anterior encontramos que “aprendemos el lenguaje de los otros” (87) a través del esfuerzo por “adecuar todo lo posible la imagen sonora producida por nosotros” con aquella otra del exterior “que ha servido de estímulo para el acto de inervación de nuestros músculos del lenguaje”, en pocas palabras podemos decir que, al aprender a hablar, más bien “aprendemos a repetir” (Ibídem) el lenguaje de los otros. Al repetir como modelo la palabra escuchada debemos adaptar nuestra “inervación” muscular a fin de que el resultado de ella que se emite como sonido corresponda lo más posible con aquella imagen acústica del exterior. Para hablar debemos repetir lo que viene de afuera. En este sentido vemos claramente que la palabra viene del otro. Es la palabra escuchada la que debe ser imitada para poder hablar.

En términos lacanianos podemos decir que partiendo del mundo simbólico del significante como

lugar del Otro (Lacan, 1957-1958) que se materializa en la palabra pronunciada por los otros que a su vez sirve como modelo a ser imitado, se produce una alienación del nuevo ser humano en la cultura pues tal modo de articulación nos determina en cuanto a nuestras palabras. El Otro como tesoro de los significantes, valiéndose en todo momento de la enunciación del otro, imprime en nosotros el sesgo que deberá tener nuestro modo de enunciar la palabra hablada. El sujeto no inventa su lenguaje, sino que lo toma del discurso del Otro y de este modo puede acceder a la cultura.

Nos permitiremos ahora leer a Freud desde nuestras coordenadas materialistas simbólicas: en tanto que el lenguaje es condición del inconsciente (Ibídem), al hablar nos alienamos al exterior que determina el interior: con Freud en este texto temprano de *Las afasias*, las imágenes de sonido y de inervación de la palabra. El inconsciente es así el resultado de aquel sonido que el sujeto debe aprehender al aprender el lenguaje en el sentido freudiano de adecuar sus producciones verbales con aquella imagen modelo. Somos hablados por el discurso del Otro al que nos debemos adecuar para poder hablar. Ahora bien, el Otro es exterioridad radical en tanto que representación simbólica a la cual el sujeto se aliena para poder existir en la cultura.

El Otro, por tanto, no es una entidad sustantiva, positiva u óptica —en el sentido heideggeriano—, sino las múltiples relaciones discursivas que preceden el habla individual de cada sujeto y que se actualizan al “esforzarnos por adecuar todo lo posible” (Freud, Ibídem) nuestra palabra con aquella otra que viene de muy lejos en la historia de la cultura y que quizás sea imposible dar cuenta de su origen o fundamento primero. Así como es imposible dar cuenta de los centros del lenguaje que operan en el sujeto para producir la palabra en tanto que mecanismo anatómico fisiológico, podemos decir que ese mismo imposible también es válido en relación con el origen cultural o social de la palabra hablada. Tanto en sentido filogenético como en el ontogenético, hay un imposible en relación con el origen del lenguaje.

Al hablar más bien somos hablados por el discurso del Otro. El discurso del Otro utiliza al sujeto para poder ser enunciado y existir materialmente en nuestro esfuerzo por hablar que, como hemos visto con Freud, en principio, no es más que repetir. El discurso no tiene vida por sí mismo pues necesitan de la fuerza pulsional del sujeto para poder materializarse a través de la enunciación del tejido significativo que circula y conforma la realidad humana. Tenemos así que el sujeto no habla por sí mismo de forma espontánea o natural, sino que incorpora los significantes que vienen del Otro buscando en todo momento adecuar el sonido que sale de su boca con la referencia central de la palabra del otro.

Ahora bien, el otro, es decir, el semejante auxiliador que provee el modelo de la palabra a imitar, también ha incorporado su palabra tomando como modelo a un otro cuyo fundamento último es el Otro

que no es nadie pero que nos enajena a todos. Nos enajena porque debemos repetir lo dicho por el otro. Hablamos el discurso del Otro. Es el Otro el que habla a través de nosotros. El sujeto que aprende a hablar es el punto de anclaje a la estructura significante del mundo. Anclaje que le permitirá acceder a la cultura capitalista, es decir, a una palabra que lo represente en el campo simbólico del lenguaje: único lugar donde el sujeto del lenguaje puede existir.

De esta forma, la existencia del sujeto en la cultura es determinada por el discurso del Otro que se apropia del sujeto al aprender a hablar para hacerlo existir simbólicamente y darle consistencia material simbólica. La palabra del otro, que el niño toma como modelo para poder hablar, trae implícito el discurso del Otro. Discurso del Otro que enajena al sujeto de su empuje pulsional para dotarlo de existencia simbólica y permitirle así acceder al campo de la cultura. El sujeto no existiría en la cultura sino a través de un representante que le permita acceder al campo de lo simbólico, ese representante que instaaura el campo de las representaciones simbólicas, para decirlo con Lacan, es el significante. El sujeto al hablar se aliena al discurso del Otro, al repetir como modelo que debe ser imitado aquella palabra del otro auxiliador.

En términos materialistas simbólicos, la estructura del inconsciente que coincide con la estructura del lenguaje es exterior al sujeto. El inconsciente es así aquella radical exterioridad que el sujeto incorpora para sí en el acto de hablar. El inconsciente, por tanto, es exterioridad que enajena al sujeto de su fuerza pulsional para permitirle existir en lo simbólico: único modo de supervivencia del ser hablante. El inconsciente está ahí afuera esperando a que el sujeto repita la palabra del otro para enajenarlo de su fuerza pulsional enunciativa y, al mismo tiempo, hacerlo existir en lo simbólico. Si el inconsciente es exterioridad radical, para poder conocerlo habrá que mirar al mundo y dar cuenta de sus contradicciones. Desde esta perspectiva, el inconsciente no está dentro del sujeto almacenado en la representación mental, sino en todo aquello exterior contradictorio que forma el mundo y las relaciones que lo expresan; exterioridad del inconsciente a la que llegamos al superar la noción cerrada de lo interno como reflejo o proyección de lo externo.

Siguiendo con la argumentación anterior nos permitiremos ahora una breve digresión que cae claramente por fuera del texto freudiano. Nos damos esa licencia, quizás equivocada y atrevida, en nuestro intento por obtener las consecuencias de una relectura freudiana de la representación de corte materialista simbólico. Tenemos así que el niño repite lo que escucha para poder hablar mientras que el adulto también repite como ideología todo aquello que escucha y le parece sensato. Así como el niño se aferra a la imagen acústica a la que debe adecuar su producción fónica, el adulto se enajena en el exterior capitalista al que reproduce en sus relaciones sociales que son determinadas por su posición en la estructura. El sujeto es

punto de llegada de la estructura, efecto de la articulación significante. Determinado y no determinante. El sujeto es hablado por la radical exterioridad del inconsciente que se materializa en todo lo que nos rodea pero que invariablemente necesita de la enunciación para darle vida a la estructura, que es puro representante simbólico sin pulsión de por medio. Podemos decir que la pulsión la pone el sujeto y es el precio que se paga por hablar. Nuestro cuerpo es el tributo que pagamos al Otro para existir en lo simbólico. Con nuestra libido metabolizada, el Otro hace el trabajo de la estructura que consiste en incorporar a su funcionamiento todo acontecimiento subversivo con la finalidad de perpetuar o consolidar el modo de trabajo del exterior inconsciente. Al hablar somos hablados, al tiempo que al enunciar palabras somos forjados en nuestra interioridad por el discurso inconsciente del Otro.

Luego de la anterior digresión que nos hemos permitido no sin vacilaciones, volvemos a la argumentación freudiana en torno al modo como se aprenden las distintas funciones del lenguaje, encontramos que: “Aprendemos a deletrear asociando las imágenes visuales de las letras con nuevas imágenes sonoras que inevitablemente recuerdan sonidos de palabras ya conocidas” (Freud, 1891: 88). Tenemos así que en el acto del deletreo también va implícita la acción asociativa correspondiente al acto de hablar: “al deletrear en voz alta, también la letra aparece determinada por dos impresiones sonoras que tienden a ser idénticas” (88), es decir, la producida por nosotros mismos que se debe adecuar con el recuerdo de sonidos de palabras ya conocidas. Primer par de impresiones de letras. El segundo par sigue la misma ruta asociativa entre nuestra producción y la que sirve como modelo, pero ahora determinada por el aspecto motor del lenguaje, es decir, “dos impresiones motoras que se corresponden estrechamente la una a la otra” (Ibídem).

En cuanto a la lectura, encontramos en el texto freudiano que “aprendemos a leer conectando recíprocamente, de acuerdo con ciertas reglas, una sucesión de impresiones de inervación de la palabra e impresiones cinestésicas de la palabra percibidas al enunciar individualmente las letras” (88). La lectura surge, en un primer momento, como resultado de la conexión asociativa entre los elementos de inervación con aquellos cinestésicos respecto de la palabra, ahora bien, como resultado de esta vinculación, “surgen nuevas imágenes verbales cinestésicas” que al volverse familiares a nosotros mediante su repetición nos permiten advertir que en realidad “son idénticas a las que usamos al hablar” (88). Sin embargo, para leer con comprensión, debe volver a surgir una segunda asociación, esta vez entre “esas imágenes verbales adquiridas mediante el deletreo” con “el significado anexo a los sonidos originales de la palabra” (88). Para lograr una lectura de comprensión, el significado “anexo a los sonidos originales de la palabra” se debe asociar con aquellas “imágenes verbales adquiridas mediante el deletreo” (Ibídem).

La lectura, siguiendo este costado de la obra freudiana, es un proceso asociativo complejo que

pide la conexión entre diversos materiales mnémicos al menos en dos niveles; el primero de ellos hace surgir las imágenes verbales procedentes del deletreo, mientras que el segundo nivel implica reconocer el significado del sonido original de la palabra, que es un “anexo” (Ibídem) o un agregado con respecto al mismo. Podemos ver aquí que la palabra no tiene un sentido preciso que deba ser visto como inseparable con respecto a su procedencia. El sentido que tienen las palabras es lo último que se incorpora de ellas, como es palpable en el acto de aprender a leer, por lo tanto, podemos decir que el sentido o el significado no está dado desde el origen ni se lo puede tomar como tal, es tan sólo “un anexo” al sonido original de la palabra. Por lo mismo, una palabra puede tener varios sentidos o un sentido servirse de diversas palabras para ser expresado.

Hay una diferencia entre “leer” y “leer con comprensión” (88). Esta última nos muestra ser una “función que se desintegra como resultado de defectos no sólo motores sino también auditivos”, además de que se trata “de una función que es independiente del acto mismo de leer” (88). Podemos leer sin comprender nada en cuanto al significado de las palabras. La impresión de la invención de la palabra que se asocia en un segundo nivel con el significado de la misma al leer con comprensión nos permite advertir lo derivado y secundario que resulta el sentido en el lenguaje humano. Como la palabra se forma al asociar diversas impresiones entre sí, el significado no está pegado, por así decir, a ninguna palabra, ni viene dado por sí mismo o de forma autónoma; más bien tenemos que el significado es un agregado secundario a la palabra, así como lo último que se incorpora en el acto de leer, siguiendo a Freud.

Desde el materialismo simbólico descrito en el capítulo segundo de esta indagación hemos encontrado la misma idea de lo aquí propuesto por Freud: la significación no es más que imaginaria y de ningún modo hay un vínculo originario o consustancial con respecto a la palabra. Por el contrario, lo propio de la palabra es su capacidad de descomposición o desarticulación con respecto a sus elementos formadores; la letra, de acuerdo con lo expuesto anteriormente con Freud, es el elemento asociativo a partir de cuyas conexiones se podría sostener el sentido de forma secundaria. A su vez, la letra ha surgido de las impresiones anteriormente destacadas. No hay sentido antes de la letra. La letra al asociarse con otras letras y presentarse como palabra permite la incorporación del significado que no está presente desde el origen. La letra es vista, así como el soporte material del discurso, en tanto que el significado, como efecto imaginario de sentido.

Aquí mismo podemos apreciar claramente la diferencia de la comunicación animal con respecto al lenguaje humano (Benveniste, 1966). Mientras que para la primera el signo lingüístico es siempre unitario y permite la transmisión de un sentido único del que depende la comunicación y, a la postre, la supervivencia de una especie; en el lenguaje humano tal unidad del signo lingüístico es insostenible. Lo

propio de la palabra es su capacidad de descomposición en cuanto a sus elementos formadores, desensamble que al mismo tiempo nos permite advertir que el sentido es siempre secundario –insistimos en ello–. Para Benveniste (1966), el significado es efecto del intercambio de palabras con otros que también hablan a través del diálogo. La realidad humana es una realidad de lenguaje en donde el diálogo permite la construcción de sentido, que nunca existe previamente al acto de hablar. Como los animales no hablan, se comunican de forma precisa. Como los seres humanos hablamos, el sentido se construye y se reconstruye, se tergiversa y se traiciona, se impone y se contradice, siempre de acuerdo con el modo como las palabras son pronunciadas para construir una realidad hecha de significantes a significar, para decirlo en términos lacanianos.

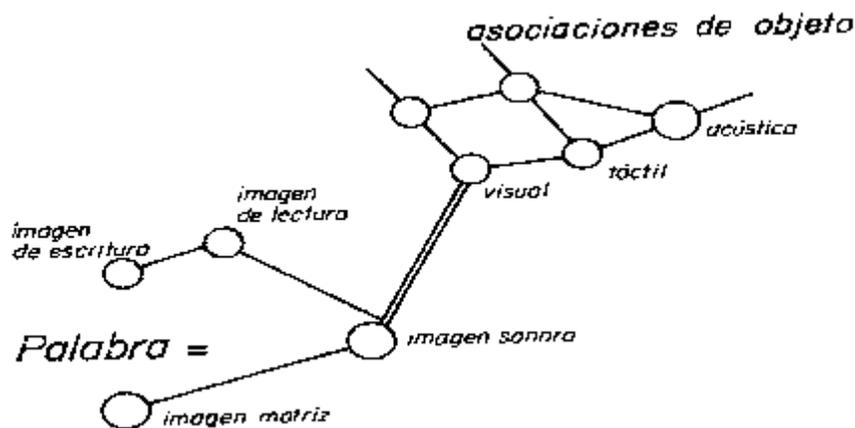
Reconocer el sustrato material significante como subyacente al sentido del discurso es otra manera de ser materialistas: el sentido se juega y se produce en las convulsiones históricas que sufren las palabras al ser pronunciadas. El sentido no existe como *a priori* esencialista del discurso. En otras palabras, el ser de lenguaje que habita en el ser hablante no tiene nada de contingente, sino que es historia del modo como se produce el sentido. Historia de los caprichos históricos de aquellos que hablan e imponen con su decir un sentido que se apropiará de las palabras. Hablar es existir. Es estar afuera del sentido ya dicho y repetido invariablemente en el proceso de aprendizaje del lenguaje, que, como vimos, incorpora al sujeto a la estructura del mundo. Hablar por nosotros mismos saliendo del sentido habitual del mundo nos hace ser al desaparecer aquella significación.

De esta manera, hay un poder en el habla: el poder de dotar de sentido a la palabra. Por lo mismo, el lenguaje puede ser visto como una forma de sometimiento al poder del sentido, pero también y al mismo tiempo como una manera de salir de él. Como no hay sentido antes de la palabra ésta puede volver a significarse cada vez que se habla de modo pleno y auténtico. Esta es la apuesta de la experiencia analítica desde su costado simbólico: romper con la significación imaginaria por efecto de la significantización simbólica del discurso al darle cabida al significante como ruptura o suspensión del sentido. Dicho en otras palabras: la experiencia promovida por el psicoanálisis buscaría situar al sujeto en la nada del antes del sentido. En la carencia de ser. En la incompletud de lo simbólico: único espacio de la realidad humana que interpela al ser de lenguaje convocándolo a la nada de la significación.

La nada, como el antes del sentido, nos permite ser en el lenguaje, desde el lenguaje, por el lenguaje y con el lenguaje. Desde nuestra perspectiva, el ser del ser humano es un ser de palabras que no significan nada consistente por fuera de la historia del sentido y de la dominación concomitante a su imposición. Imposición de lo simbólico que viene implícita en el acto de aprender a repetir el lenguaje de los otros. Somos la nada del antes del sentido que se escribe en nuestro ser con la voz del otro para

ser leída en la realidad contradictoria del mundo que nos habita y nos constituye al incorporarnos a sus leyes estructurales mediante la enunciación. Somos el resultado de las leyes estructurales del discurso en el mundo. Somos el mundo transgredido por el lenguaje. Somos el inconsciente del mundo que se manifiesta en nuestros actos cotidianos que requieren siempre de la palabra para ser.

Con Freud (1891) diremos que la palabra que nos constituye en nuestro ser es pues un “concepto complejo, construido a partir de distintas impresiones” puesto que “corresponde a un intrincado proceso de asociaciones en el cual intervienen elementos de origen visual, acústico y cinestésico” (90), sin olvidarnos que “la palabra adquiere su significado mediante la asociación con la ‘idea (concepto) del objeto’” (Ibídem). El sentido de la palabra, es decir, su significado, “idea” o “concepto”, con el que se asocian los primeros elementos, resulta a su vez “de otro complejo de asociaciones integrado por las más diversas impresiones, visuales, auditivas, táctiles, cinestésicas y otras” (Ibídem). Para formar la palabra se hace necesario aquel “intrincado proceso de asociaciones” de la misma manera que para dotarla de sentido. La palabra con significado es así el resultado de una asociación que resulta, a su vez, de otro proceso asociativo entre los elementos de la palabra con aquellos otros del concepto de la palabra. Esto es expresado gráficamente a través del esquema mencionado anteriormente, finalmente llegamos a él:



Esquema psicológico del concepto de la palabra (Freud, 1891: 90).

Para Freud (1891): “el concepto de la palabra aparece como un complejo cerrado de imágenes” en tanto que “el concepto del objeto, como abierto” (91). Como destacamos en el capítulo primero de esta tesis siguiendo la lectura de Paul-Laurent Assoun (1994), la vinculación entre ambas

representaciones a partir de su costado de palabra surge de modo predominante mediante “la imagen sonora solamente” (Ibídem). Mientras que por el lado de “las asociaciones del objeto”, encontramos que “las visuales representan un papel similar al desempeñado por la imagen sonora entre las asociaciones de palabras” (91). Para Freud, la imagen sonora en la palabra, así como la imagen visual en el objeto, representan el punto de contacto entre ambas representaciones que determinan a la palabra en su nivel superior, es decir, la palabra con significado.

En este punto de su argumentación, para sorpresa de nosotros, Freud recurre a John Stuart Mill, textualmente tenemos que: “Según lo enseñado por la filosofía, la idea del objeto no contiene otra cosa; la apariencia de una cosa, cuyas propiedades nos son transmitidas por nuestros sentidos” (91). De esta forma, “la idea del objeto”, “se origina solamente del hecho de que al enumerar las impresiones sensoriales recibidas desde un objeto dejamos abierta la posibilidad de que se añada una larga serie de nuevas impresiones a la cadena de asociaciones” (Ibídem). La representación del objeto, si bien proviene de “las impresiones sensoriales”, no es cerrada o completa, sino que permite incorporar nuevos componentes: “la idea del objeto no se nos presenta como cerrada, más aún, como difícilmente cerrable”, en tanto que el concepto o la idea de la palabra “se nos aparece como algo que es cerrado pero capaz de extensión” (91). Apoyándonos en el materialismo lacaniano diremos que lo simbólico de la palabra es incompleto mientras que el sentido imaginario tiende a presentarse como una unidad cerrada o completa. Lo imaginario tiende a la completud mientras que lo simbólico a la falta como presencia de una ausencia insuperable. Es la falta de lo simbólico la que permite modificar el sentido consolidado de nuestros discursos cotidianos.

Freud (1891) concluye, como propuesta fuerte de su trabajo (recordemos ahora que su intención en este trabajo es hacer una crítica de la teoría localizacionista), que es posible establecer una “división de los trastornos del lenguaje en dos clases”, es decir: “1. Afasia verbal, en la cual sólo están perturbadas las asociaciones entre los distintos componentes del concepto de la palabra”, así como “2. Afasia asimbólica, en la cual está perturbada la asociación concepto de la palabra y concepto del objeto” (91). Freud sigue su discusión con la teoría localizacionista del lenguaje al presentar casos en donde se verifica su hipótesis asociativa. Por nuestra parte, creemos que el esquema anteriormente presentado nos permite establecer algunas puntualizaciones respecto de la noción de representación en los momentos iniciales de la obra freudiana. Tenemos así, a modo de conclusión de este primer apartado, las siguientes diez conclusiones:

1. La representación no es una copia, reflejo o proyección del mundo externo en la vida psíquica,

ni se almacena en zonas específicas del cerebro.

2. La representación tiene un carácter eminentemente asociativo, en donde el resultado final no coincide con su forma original o previa al establecimiento de la misma. La representación traiciona a lo representado, podríamos decir.

3. La representación, por más simbólica que sea, deja siempre por fuera de su acción a lo real del mundo que envuelve las producciones representativas sin quedar inserto en ellas.

4. Lo real es el límite que marca las posibilidades de lo simbólico como representación asociativa. Lo imposible en lo simbólico es lo real que rodea a la representación –siguiendo al materialismo simbólico–. Por lo tanto: la representación no puede capturar o incorporar para sí, como un elemento de su estructura, a lo real en lo simbólico, es decir, incorporar a lo real y volverlo parte de lo simbólico.

5. En la noción de representación propuesta por Freud en este momento temprano de su obra, la representación, es el resultado un complejo proceso asociativo entre diversos elementos o componentes; de tal forma que un mismo elemento puede aparecer varias veces en una representación y, en otras, estar por completo ausente, así como las letras del alfabeto en un poema, nos recuerda Freud.

6. La representación motora de la palabra se asocia con aquella otra de la representación de cosa para producir el lenguaje articulado; la primera de ellas se obtiene por imitación de la voz del otro: al aprender a hablar aprendemos a repetir el discurso del Otro –para utilizar términos lacanianos procedentes del materialismo simbólico–.

7. Continuando sostenidos desde el materialismo simbólico podríamos decir que el lenguaje, que coincide con la estructura del inconsciente, es exterioridad radical que se pliega sobre sí misma para producir al sujeto. El sujeto es punto de llegada de las relaciones de la estructura. Es por intermedio de la representación como el sujeto accede al lenguaje hasta incorporarse a dicha estructura simbólica.

8. El discurso del Otro necesita de la enunciación como fuerza pulsional del sujeto para poder ser expresado; proceso que enajena al sujeto de su real pulsional para permitirle acceder a la estructura simbólica de la cultura siempre por intermedio del acto de representar, en donde lo real permanece como núcleo que enmarca lo imposible.

9. El sentido de la representación es un anexo que se incorpora al asociarse con la imagen verbal, por lo tanto, el significado no es original con respecto a la palabra. Ninguna palabra significa nada por sí misma. El sentido es lo imaginario de lo simbólico.

10. El costado simbólico de la representación palabra se nos presenta como abierto pudiendo agregar o incorporar en todo momento elementos nuevos a la cadena asociativa (argumento filosófico que Freud toma de Mill); mientras que su costado imaginario tiende a la unidad o completud presentándose como

cerrado.

Con las anteriores puntualizaciones sobre la mesa y buscando siempre un carácter nocional que trasgreda lo conceptual para abrirnos a lo desconocido de acuerdo con nuestra metodología de trabajo, dejamos el texto temprano de *Las afasias* para abrir ahora el intercambio epistolar de Freud con Fliess y detenernos en la carta 52. Transcurre un lustro desde el trabajo en cuestión hasta la mencionada carta que data de diciembre de 1896, que sin embargo nos permitirá una intelección con posterioridad de *Las afasias* pues Freud retoma ahí algunas de sus hipótesis principales. Periodo temporal en donde Freud se interesa cada vez más por los fenómenos del lenguaje vinculados a la teoría del inconsciente por entonces naciente y cada vez menos por la neurología. De los 36 a los 43 años en la vida de Freud se da el tránsito de la neurología al psicoanálisis. Años que coinciden con “el drama subjetivo de Freud” en cuanto al establecimiento de su familia y sus penurias económicas respecto del sostenimiento de la misma, puntualicemos al pasar. Veamos ahora qué elementos se han incorporado, deformado o modificado con respecto a la primera noción de representación esbozada anteriormente.

#### **4.2 La noción de representación en la carta 52 de la correspondencia Freud-Fliess**

En la carta en cuestión se puede palpar claramente que Freud produce paulatinamente un giro del discurso neurológico aún presente en *Las afasias*, hasta llegar a otra narrativa que expresamente se interesa por dar cuenta de la vida psíquica del ser hablante. Podríamos decir, quizás abusando un poco de los términos, que esa otra narrativa interesada en el cómo del porqué de la verdad del deseo del sujeto es el psicoanálisis, al que se accede a través de un proceso complejo de encuentros y desencuentros de la palabra propia palpable de igual forma en estos textos tempranos.

Tenemos así que el psicoanálisis es un dispositivo discursivo que permite al sujeto dar cuenta de su verdad así como transformar el mundo al enunciarla con plenitud; ahora bien, esa verdad del sujeto que fundamenta la praxis analítica consiste en el duro reconocimiento de que él no es él mismo; que la verdad y el deseo del sujeto están por fuera de su conciencia, que su palabra no le pertenece, sino que lo que él expresa en sus certezas mejor fundamentadas es el resultado de los anudamientos estructurales del mundo así como de los acontecimientos aleatorios que fundamentan lo que existe y se nos impone como un destino cerrado. El psicoanálisis es la práctica de lenguaje que permite al sujeto nacer por segunda vez (Lacan, 1974) al apropiarse de su palabra, que por origen y por función no le pertenecen desde el inicio. Creemos que esto podría ser otra forma de expresar lo que Freud transmite a Fliess a través de la correspondencia que ahora intentaremos examinar detenidamente.

En la carta 52, Freud parte de la hipótesis o del “supuesto”, usando sus términos, de que “nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva”, es decir, “de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retranscripción [Umschrift]*” (Freud, 1896: 274). En primer lugar, quisiéramos destacar el carácter de “supuesto” o de hipótesis explicativa que antecede la presente teorización freudiana del aparato psíquico. Recordamos brevemente que esa misma estrategia –por llamarla de algún modo– está siempre presente antes de cada propuesta novedosa. Freud no deja de mencionar que sus explicaciones descansan en aquellos supuestos de carácter provisional que nos permiten afirmar el carácter nocional de la teoría, su fundamento es un supuesto explicativo que nosotros preferimos ver en términos nocionales y nunca como un concepto definitivo exento de contradicciones.

Regresando a nuestra carta tenemos que las huellas mnémicas, es decir, los registros psíquicos de las vivencias o el contenido de la memoria (que como vimos en *Las afasias* no son una proyección del mundo exterior sino el resultado de aquel complejo proceso asociativo ya descrito) experimentan ciertas modificaciones periódicas producto de su retranscripción. El aparato psíquico es visto como una máquina de producir escritura capaz de realizar una retranscripción periódica de los elementos que la componen. Este proceso de retranscripción es nombrado por Freud como “estratificación sucesiva” (Ibídem), lo que nos da a entender que en el psiquismo existen capas o estratos surgidos como efecto de aquella retranscripción o reescritura periódica. Cada uno de los estratos surgidos por efecto de la retranscripción periódica de la huella mnémica corresponden a los diversos sistemas de signos que en su conjunto configuran la realidad psíquica, por lo tanto, la realidad psíquica es efecto de la escritura o retranscripción de un mismo elemento perceptual que resulta en aquella estratificación que constituye al aparato.

Destaquemos desde nuestra posición materialista simbólica que un mismo elemento o representación es sometido a la retranscripción para producir el estrato psíquico siguiente, sin embargo, es el mismo registro el que, al ser transpuesto, adquiere otra especificidad sin por ello dejar de ser o pertenecer al origen que lo produce. Si bien la realidad psíquica es deformada en cada retranscripción, aún sigue estando presente en sus producciones aquel origen que como causa inmanente permanece en sus efectos. La causa primera de la realidad psíquica es el mundo. Causa primera que permanece en sus efectos posteriores si bien de forma desfigurada por efecto de la reescritura psíquica.

No es que el sujeto construya el mundo al transcribir de forma estratificada los componentes de la huella mnémica tal como se podría suponer en una lectura tradicional de Freud, sino que es el mundo el que construye al sujeto, porque el mundo es el lugar desde donde acontecen las primeras huellas mnémicas que después serán destinadas a su reescritura. La verdad está afuera del sujeto: en las

contradicciones que no alcanzan a ser captadas en la percepción. Es el afuera el que sujeta al sujeto. La realidad psíquica, como efecto de la escritura, es la deformación del mundo acontecimental contradictorio que busca por ese medio eludir la contradicción. Nos permitiremos una hipótesis materialista simbólica: La realidad psíquica es propiciada por el discurso dominante que al adquirir sentido y llegar a la conciencia conforma una creencia psicológica que somete al yo al orden establecido.

Como bien nos recuerda Pavón-Cuéllar (septiembre 16, 2018): “el sujeto neoliberal que se repliega en su individualidad no se está replegado ni en sí mismo ni en algo propio, sino en algo ajeno y enajenante, en un producto del sistema capitalista, en una posición de la estructura” (Sin número de página) toda vez que: “Cuando cree hacer algo únicamente para su yo, en realidad lo está haciendo por el sistema del que su yo es la expresión” (Ibidem). El yo es la expresión del sistema capitalista, ahora bien, “este sistema, poseyendo su yo, es el que lo hace trabajar y consumir como lo hace, como algo que se esclaviza y se consume, explotándose y vigilándose constantemente a sí mismo”. Vemos claramente que el yo es un producto del exterior, pues es ese exterior el que da rostro a la realidad psíquica que no es otra cosa que una escritura del mundo que se pretende sin falla ni tropiezos.

Regresando al texto freudiano tenemos que “la memoria no está disponible de manera simple, sino múltiple, registrada en capas en diversos tipos de signos (*Zeichen*)” (274). En este punto Freud vuelve a *Las afasias* para recordarnos que: “En su momento afirmé una reordenación similar para las vías que llegan desde la periferia del cuerpo hasta la corteza” (Ibidem). La lectura previa de *Las afasias* nos permitirá ahora mayor claridad en este importante punto de la teoría freudiana de la representación como retranscripción periódica que produce aquellos diversos estratos o provincias psíquicas que conforman la realidad psíquica. Recordemos ahora que uno de los argumentos fuertes de Freud en contra de la teoría localizacionista de Meynert y Wernicke era la no continuidad de los haces de fibras de la médula con respecto a los de la corteza.

Siguiendo a Freud en *Las afasias* recordaremos ahora que, en el tránsito de la médula a la corteza, algo totalmente desconocido sucede con los haces encargados de la conducción de tal forma que al final del recorrido solamente aparece una mínima fracción de ellos. Los haces conductivos, al entrar a las masas grises del cerebro, se asocian entre sí, quizás para incorporarse unos a otros o para volverse otros o revolverse entre sí. De un número de haces que parten de la médula tan sólo llegan unos pocos a la corteza, por lo tanto, algo totalmente desconocido e inaccesible para nuestro entendimiento –siguiendo a Freud– ha tenido lugar en dicha reducción. El resultado de la conducción en un nivel cortical, es decir, la percepción a nivel cerebral, no es por tanto idéntica con respecto a su origen medular por la simple razón de que el haz encargado de su conducción no es el mismo.

Aquí debemos ser muy precisos para no perdernos en la teoría como concepto acabado y, al mismo tiempo, intentar establecer con claridad nuestra posición delante del texto freudiano, así como las consecuencias desplegadas como efecto de esa posición. Si partimos de una división entre un supuesto mundo externo con respecto a una interioridad que se nos presenta al modo de una realidad psíquica, entonces nuestra postura no es materialista simbólica sino imaginaria representativa, pues estaríamos afirmando que hay un afuera que se proyecta en el adentro. Fundamentándonos en el materialismo simbólico podemos afirmar que cualquier posición dualista es inseparable de una posición imaginaria que fragmenta el mundo para apropiárselo y hacerlo ver de acuerdo con sus propósitos.

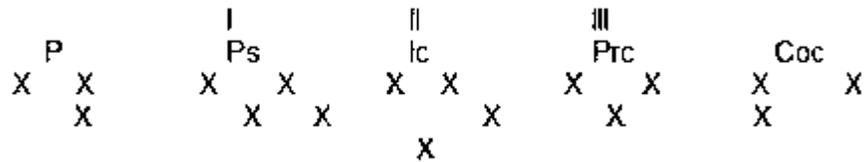
Es por lo anterior que tal posición es incompatible con el espíritu que aquí proponemos respecto del quehacer psicoanalítico: en vez de una adaptación pasiva al viejo mundo de siempre en donde unos mandan y otros obedecen –cansado mundo de siempre que se aferra a la vida al usar nuestra pulsión como fuerza de trabajo que repite sus estructuras de dominación a través del discurso del amo, para decirlo con Lacan–, apelamos aquí a una postura respecto de la experiencia psicoanalítica capaz de transformar materialmente la realidad circundante al transformar la estructura del discurso que la expresa por efecto del despliegue significante, esto es, entrar al campo de la ética de la palabra en donde se sostiene el deseo a partir de la mediación simbólica. En vez de repetir el discurso conocido y opaco buscamos arriesgarnos por fuera del saber en aquella exterioridad contradictoria que modela y permite la escritura de la realidad psíquica: el mundo mismo y todas sus contradicciones e imposibles.

Retomando el texto freudiano, tenemos que, así como los haces de fibras entre la médula y la corteza se reducen al asociarse entre sí, de esa misma forma la representación experimenta una reorganización en cuanto a su contenido debido al proceso de reescritura periódica o de retranscripción que, según Freud, forma parte inseparable del acaecer psíquico. La memoria, como si fuera una máquina de escribir, vuelve a plasmar periódicamente los elementos que la integran. Nuestro recuerdo depende del modo como es narrada la realidad. En esta retranscripción, la representación se deforma cada vez, dando la impresión de que se trata de otra cosa distinta, cuando en realidad se mantienen los mismos elementos que la conforman, pero transcritos de otro modo.

De esta manera, podemos decir que la memoria es traicionera con respecto a las vivencias que la conforman, de la misma forma que la percepción lo es con respecto al mundo que la origina, así como también la representación no deja de pervertir –por decirlo de alguna manera– aquello que se busca representar. Tenemos así que es una propiedad de la representación, presente en la escritura psíquica freudiana, el dejar por fuera a lo real mediante su intento de inscripción psíquica. Lo real es el límite de la realidad psíquica, el imposible al que se anudan aquellas retranscripciones periódicas que conforman

lo que somos en el mundo.

Freud nos presenta su propuesta mediante el siguiente esquema que busca dar cuenta de cada uno de los diversos estratos del aparato psíquico:



Freud, (1896). Esquema del aparato psíquico.

El primer estrato, que en el esquema aparece con la letra “P”, corresponde a la percepción. Ahí podemos encontrar una enigmática afirmación que ahora intentaremos interrogar: “conciencia y memoria se excluyen entre sí” (Freud, 1896: 275). La percepción se anuda a la conciencia, pero este proceso implica, al mismo tiempo, ausencia de memoria. La memoria no registra o no guarda inscripciones de los elementos perceptuales, sino que la percepción se realiza sin memoria de por medio. Dicho en otras palabras, tenemos que una percepción, si bien está asociada a la conciencia, ello no implica por sí mismo el registro o la inscripción psíquica de lo acontecido en ella. No guardamos un registro fiel de todo lo que observamos en la realidad como proponía Meynert en su concepción de las afasias –recordemos: que la corteza almacenaría cada una de nuestras percepciones en las millones de células que la componen–, proceso que en última instancia desembocaría en el relato de Jorge Luis Borges, titulado con acierto: “Funes el memorioso” gracias a su extraordinaria capacidad de almacenar o imprimir en su recuerdo absolutamente todos los instantes vividos.

Siguiendo el relato de Borges, Funes vivía atormentado por el poder de su memoria. Cada uno de los instantes que componen su biografía es registrado de manera indeleble. Pero también cada una de las informaciones que le son transmitidas. Funes recuerda el modo cómo el viento mueve una hoja de un árbol en un día exacto de un momento preciso, con otras percepciones asociadas a ese instante; recuerdo ya para siempre indeleble de su memoria. Y así con cada instante o con cada vivencia. Es un tormento para Funes la asociación automática entre percepción-memoria-conciencia. Funes es consciente de su

propia conciencia. No hay olvido en la todopoderosa memoria de Funes.

Con Freud tenemos que conciencia y memoria se excluyen entre sí puesto que no somos capaces de almacenar como recuerdo los instantes que vivimos, simplemente llegan a nosotros informaciones provenientes de nuestros sentidos que son el resultado de la asociación córtico-medular, para decirlo en el lenguaje de *Las afasias*, sin que podamos saber nada más de ellas. Sabemos sin saber que sabemos porque no nos preguntamos por lo que vemos. La inmediatez de la percepción reflejada en la conciencia nos impide interrogar nuestras propias asociaciones. No sabemos por qué vemos lo que vemos del mundo, pues la percepción no es equivalente a la memoria, sino una figura completa que no nos proporciona ni sus elementos constitutivos ni su proceso concomitante. Llevando más allá la observación freudiana podríamos decir que tampoco sabemos lo que decimos, ni lo que hacemos, ni lo que somos. Paradójicamente, la conciencia nos impide ser conscientes de nuestras propias percepciones.

El segundo elemento de la estratificación psíquica producida por aquella “retranscripción periódica de sus elementos” (Ibídem) es nombrado por Freud (1896) en su esquema: “PS”, es decir, “signos de percepción” (275). Ya vimos cómo la percepción es inconsciente por estar asociada a la conciencia. Siguiendo a Freud tenemos que de aquella percepción queda tan sólo un “signo de la percepción” (Ibídem) que no es equivalente a la percepción en sí, pero la contiene al modo como un signo contiene a lo real, es decir, simbolizándolo, pero al mismo tiempo, perdiéndolo para siempre.

De la percepción queda tan sólo “un signo”, un prototipo de simbolización que será la base o el fundamento de lo que viene como reescritura posterior. El “signo de percepción” es así: “la primera transcripción de las percepciones” (275), es decir, el primer signo presente en el psiquismo es el registro o la transcripción de las percepciones; ahora bien, siguiendo a Freud, este signo se caracteriza porque es “completamente insusceptible de conciencia”, además de que se articula “según una asociación por simultaneidad” (Ibídem). Al contrario de la percepción, que es automáticamente anudada a la conciencia, el registro de la percepción es absolutamente incapaz de dicha operación. Nos preguntamos así: ¿cómo es posible que la percepción sea consciente como totalidad dependiente de la asociación y que el signo de la percepción más bien presente un carácter completamente inconsciente?

De lo anterior obtenemos una premisa fundamental para nuestra posición: lo inconsciente, en sentido estricto, es lo simbólico que resulta del registro de la percepción. Una vez más encontramos aquí que la cosa como entidad real queda por fuera de lo simbólico, abriendo al mismo tiempo la posibilidad de la representación psíquica de la realidad. Lo real como lo imposible de la realidad. La realidad como el registro psíquico posible de lo imposible de lo real. Desde Freud podemos decir que la realidad es el registro simbólico de lo real que viene de la percepción imaginaria. La realidad inconsciente de lo

simbólico se inscribe psíquicamente asociando simultáneamente aquellos signos de percepción consciente imaginaria a través de la representación. Mientras que la percepción es consciente e imaginaria su inscripción psíquica es inconsciente y simbólica.

Destaquemos de igual modo que en la representación simbólica inconsciente, como inscripción psíquica de la percepción imaginaria consciente, opera aquel proceso de “asociación por simultaneidad” (Ibídem) mencionado por Freud. Lo simultáneo se configura en la presencia simbólica de la representación de lo múltiple. La presencia múltiple, al asociarse entre sí como efecto de la representación simbólica, pierde sus componentes de multiplicidad. Lo múltiple deja de serlo al acceder al campo de la representación. Por detrás de la representación, pero imposible de advertirlo en ella, encontramos la presencia de lo múltiple asociado en la simultaneidad de la percepción hasta constituir un elemento unitario, que es el signo de percepción freudiano. La representación psíquica, por más simbólica que intentemos mostrarla, comporta en sí misma un elemento imaginario, debido a la asociación de lo múltiple en la simultaneidad que condiciona su existencia.

Volviendo con la teoría freudiana de la representación propia de la carta 52 encontramos que, si bien la representación está asociada a lo simbólico, no por ello deja de intervenir en su proceso de producción aquel sesgo de lo imaginario que tiende a presentarnos como unidad lo que adviene como multiplicidad en la percepción. La representación no deja ver la multiplicidad que la compone ni su proceso asociativo. Este es el costado conflictivo que podríamos llamar *la traición de lo simbólico* al dejarse encantar por la completud de lo imaginario. El punto de cruce en la superficie de la estructura, en donde lo imaginario queda por encima de lo simbólico, para decirlo en términos lacanianos estructurales. Observamos aquí lo que aspiramos a llamar crítica de la representación freudiana: el límite de la representación es la presencia (faltante) de lo múltiple de la realidad simbólica que es diluido en ella.

Continuando con esta lectura de la carta 52, nos encontramos con el tercer estrato psíquico que en realidad corresponde a la segunda retranscripción y viene precedida de la asociación de lo múltiple y lo simultáneo destacado anteriormente. Esta segunda retranscripción y al mismo tiempo tercera estratificación en el texto freudiano recibe el nombre abreviado de “Ic”, esto es: “inconsciencia” (275). Aquí encontramos un nuevo proceso asociativo inmanente al proceso de reescritura o retranscripción psíquica –proceso asociativo que si bien ya no descansa en la simultaneidad proviene o se origina en ella–. La lógica del proceso asociativo concomitante a la segunda retranscripción esta vez sigue un “orden causal” (Ibídem). En palabras de Freud tenemos que: “Ic (inconsciencia) es la segunda transcripción, ordenada según otros nexos, tal vez causales” (275). Nos preguntamos: ¿a qué se refiere Freud con la

expresión “asociación causal” o “nexos de causalidad” que utiliza para referirse a la segunda retranscripción que corresponde al estrato de lo inconsciente?

Proponemos la siguiente lectura: la representación presente en el estrato de lo inconsciente es causada por aquel “signo de percepción” que ha unificado lo múltiple en el trazo simbólico que lo contiene. La causa de lo inconsciente es lo múltiple perdido en la escritura psíquica del signo de percepción. La causa freudiana, que permanece en sus efectos posteriores, implica la pérdida de lo múltiple por efecto de la inscripción, que al mismo tiempo hace surgir el signo de percepción. Hablamos así de la multiplicidad perdida en el signo de percepción como causa de lo inconsciente. La lógica presente en la noción de causalidad freudiana es determinada por la pérdida: es causalidad de lo ausente de la multiplicidad que se ha intentado unificar en la escritura del signo de percepción.

No podríamos hablar desde Freud de una causa estable que se deja ver en sus efectos *tal cual es*. La expresión: el pasado no permanece *tal cual es* en el presente quizás podría ser otro modo de decir lo anterior. Más bien encontramos, recordando lo dicho en el capítulo anterior con Miller (2001), una “causa doble”, es decir, una causa perdida en su propia causa cuya multiplicidad última ha sido para siempre eludida en la instauración de la lógica representacional. La causa freudiana presenta una falla en su propio origen que se puede palpar de diversos modos en el psicoanálisis, por ejemplo, el ombligo del sueño, adelantando lo que presentaremos a continuación con respecto al proceso onírico, o desde una posición lacaniana: lo real de lo simbólico, la verdad en el saber, el deseo en el goce, que abordamos en el capítulo anterior.

Siguiendo a Lacan (1966) diremos que la causa freudiana es causa de lo que falla, esto es, de aquello que falta en la representación haciendo posible la pulsación del inconsciente. El inconsciente, al modo de un diafragma –nos dice Lacan–, se abre un momento para inmediatamente volver a cerrarse sobre sí mismo. La verdad se pierde tan luego es pronunciada. Sus efectos son los que cuentan. La causa de la representación inconsciente es la falta o la falla de la representación: lo múltiple perdido en todo ejercicio representacional, para decirlo en el lenguaje de la carta 52. La causa freudiana está en falta con respecto a su propio origen, es una causa perdida que permite el surgimiento de la verdad. Freud es causa perdida que permanece en todas sus producciones. Freud es causa de deseo que subsiste como núcleo duro de la experiencia psicoanalítica.

En la experiencia analítica buscamos pues una “causa” para siempre perdida que sin embargo permanece desfigurada por la inscripción psíquica en sus producciones posteriores de sentido; imaginarias, por tanto. Por eso es imposible psicoanalizar. Quizás, todos aquellos que intentamos seguir a Freud permanecemos ligados a ese imposible como causa última de la realidad psíquica. Estamos

condenados a permanecer lo más cerca posible a lo imposible de la causalidad psíquica. Psicoanalizar es un ejercicio imposible que sin embargo permite el surgimiento de otro sujeto: el sujeto de su propia falta como correlato simbólico de la ausencia de una inscripción que deleve lo múltiple perdido en el signo de percepción freudiano.

Desde una posición materialista simbólica podríamos decir que como la causa última representacional es imposible, es decir, como es imposible decir toda la verdad, es preferible mirar afuera, esto es: salir del mundo de la representación psíquica para mirar el verdadero origen imposible de su inscripción: la realidad contradictoria del mundo que nos rodea y del que nuestra escritura psíquica es tan sólo un efecto que la desfigura. Al intentar profundizar en la representación, lo único que encontramos como causa es la realidad que surge de la escritura del mundo, en este sentido, el mundo de lo simbólico es la causa última de la representación. La realidad es el efecto de la causa que es siempre la falta de lo múltiple en su proceso de inscripción. El sujeto es el espacio de la estructura en donde convergen lo real pulsional con lo simbólico de la inscripción psíquica con lo imaginario de la percepción unificada de la realidad. El sujeto es el espacio vacío de la estructura en donde se escribe la realidad para conformar una imagen que se nos presenta como idea o concepto. El sujeto es el anudamiento estructural de lo real con lo simbólico y lo imaginario cuyo pivote es la causa freudiana. Causa de su propia falta: causa de aquello que la escritura intenta fijar y las ideas disolver, retomando lo expresado por Foucault en el capítulo anterior.

De vuelta con Freud encontramos que una vez escrita la huella mnémica inconsciente a través de la asociación de causalidad, adviene una tercera retranscripción: “Prc”, es decir: “preconciencia”. Estamos delante de una nueva inscripción cuya causa anterior es desconocida en cuanto a su núcleo de producción. Freud nos dice respecto a ella que “es la tercera retranscripción, ligada a representaciones-palabra, correspondiente a nuestro yo oficial” (275). Además de que: “esta *conciencia-pensar* secundaria es de efecto posterior en el orden del tiempo”. Nos preguntamos: ¿qué es una representación-palabra y cómo se produce la ligazón, el enlace o la asociación entre la retranscripción inconsciente del estrato anterior con la palabra preconscious que caracteriza a este nuevo estrato? Además, ¿cómo, de qué forma, por qué razón o qué quiere decir Freud con eso de que “la representación” preconscious en tanto que “conciencia-pensar secundaria” es de “efecto posterior en el orden del tiempo”?

Con Lacan (1954-1955) advertimos que hay un sujeto en el sujeto trascendiendo al sujeto, ¿será este *sujeto en el sujeto* otra forma de nombrar a la “conciencia-pensar secundaria” descrita por Freud como tercera retranscripción del aparato psíquico? Debemos decir que tanto Freud como Lacan renuncian a la idea propia del sentido común de que habría un doble del sujeto o bien otro sujeto, quizás falso o

malo, al lado del sujeto bueno o verdadero. Con Freud, la conciencia-pensar secundaria resulta de la reescritura de la representación inconsciente y tiene efectos de retroacción con respecto a la memoria. Con Lacan, el sujeto del inconsciente no es un doble del sujeto, sino el mismo sujeto en sus relaciones con el lenguaje que lo estructuran como tal. El sujeto del inconsciente surge del representante que el significante insta para él, al abrir por su intermedio un espacio simbólico en la estructura, que será para el sujeto el único lugar de existencia en la cultura.

Ahora bien, en ambas posturas está presente la operación de inscripción como aquel registro psíquico que hace surgir al sujeto; si bien para Freud se trata de aquella “conciencia-pensar secundaria” que resulta del anudamiento de la representación inconsciente con “representaciones-palabra, correspondiente a nuestro yo oficial” (275). Mientras que en Lacan es el campo del significante como estructura simbólica de la cultura el que representa al sujeto para su incorporación a lo simbólico; el preconsciente freudiano es el campo simbólico que antecede a la conciencia y que resulta de la triple estratificación de la representación, en donde los signos de percepción se duplican a sí mismos – duplicidad que no implica equivalencia o reflejo– hasta constituir “nuestro yo oficial” con el que nos relacionamos con los demás; “yo oficial” que, siguiendo a Freud, quizás corresponde tan sólo a “la reanimación alucinatoria de representaciones-palabra” (275).

De esta forma, el “yo” es tan sólo el resultado del anudamiento entre la retranscripción del signo de percepción con la representación palabra. Anudamiento preconsciente que, sin embargo, modifica con posterioridad la vivencia del sujeto almacenada como memoria a través de la huella mnémica. No hay un “yo” como esencia verdadera, última o fundamento del sujeto. No hay un “yo mismo” al cual aferrarnos ante las incertidumbres de la vida. La representación-palabra, recordémoslo ahora, se forma por la asociación entre diversos elementos visuales, acústicos y cinestésicos cuyo modelo principal es la palabra del otro auxiliador que el niño debe imitar en su desarrollo. Por lo tanto, el preconsciente es el espacio simbólico que permite el enlace entre los signos de percepción, primera inscripción psíquica, con aquellos restos mnémicos de la representación-palabra que se toman del exterior.

El preconsciente, que antecede y anticipa al yo, participa tanto de lo que se presenta como el adentro (signo perceptual, que no es otra cosa que inscripción, escritura psíquica, simbolización) como del afuera mismo, esto es, resto mnémico de representación-palabra. Desde nuestra posición materialista simbólica diremos a modo de hipótesis (inexacta y mal formulada) que quizás el preconsciente freudiano podría ser visto como la continuación del afuera en el adentro, el doblaje del afuera sobre sí mismo del que resulta un proceso de sujetamiento a las leyes válidas para el pensar correcto de acuerdo con la lógica vigente en un momento social determinado. El preconsciente sería así el espacio simbólico que a través

de la escritura psíquica sujeta al sujeto a las leyes de la estructura del lenguaje.

Ahora bien, este “yo oficial”, así como la conciencia asociada a la percepción, nada sabe de sí mismo. Por tanto, podríamos concluir que no sabemos nada de lo que hacemos, ni de lo que vemos, ni lo de que somos, si partimos del yo como fundamento, precisamente porque no tiene fundamento. El sujeto freudiano del inconsciente, en su devenir representacional hasta el yo de la conciencia, ha perdido la posibilidad de dar cuenta de sí mismo hasta perderse en las identificaciones imaginarias de la realidad que lo circunda y lo determina. Identificaciones a las que damos el nombre de yo.

Volviendo con Freud (1896) tenemos que desde la representación preconscious: “las investiduras devienen conscientes de acuerdo con ciertas reglas” (275). Esas “reglas” fijadas para el tránsito de los elementos preconscious hasta la conciencia son el impedimento para el surgimiento de la verdad del sujeto, la verdad entendida como la falla en la causalidad psíquica, el agujero de lo real en donde se escribe lo simbólico. La verdad del sujeto no está en su conciencia, ni en su “yo oficial”, sino en el proceso de inscripciones y retranscripciones psíquicas “surgida en épocas posteriores de la vida” que va modificando “con posterioridad” la escritura anterior (275). Ahora bien, podemos preguntarnos, esa “reescritura con posterioridad” que determina lo que somos en el mundo, ¿de dónde viene?, ¿qué la comanda?, ¿quién la dirige?, ¿qué se muestra en ella? Para intentar responder nos situaremos en las reglas de la lógica como fundamento del paso entre lo preconscious y la conciencia.

Diremos que esas reglas vigentes en el yo no son otras que aquellas propuestas por Aristóteles como el principio del pensamiento lógico racional: el principio de identidad, de no contradicción y del tercero excluido (Bustamante, 2008). Resumimos brevemente: una cosa es idéntica a sí misma y no puede ser algo distinto de lo que es. Una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo. Entre dos juicios contradictorios no puede darse un juicio intermedio. El preconscious descrito por Freud estaría encargado de hacer valer las reglas de la lógica aristotélica para todas aquellas representaciones que buscan acceder a la conciencia, y al así hacerlo, se produce una nueva inscripción que modifica con posterioridad los anteriores estratos psíquicos.

Como antecedente de Aristóteles, enunciado con posterioridad por Freud (verdad freudiana que aquí tiene alcances retroactivos), tenemos que: “las reglas decisorias de la lógica no tienen validez alguna en lo inconsciente; se puede decir que es el reino de la alógica” (Freud, 1938: 167), la lógica que utilizamos en nuestra vida cotidiana es tan sólo “conciencia-pensar secundaria” (Ibídem) en donde ya no aparece la verdad contradictoria del sujeto que se caracteriza porque: “aspiraciones de metas contrapuestas coexisten lado a lado en lo inconsciente” (Ibídem), es decir, lo opuesto de la lógica aristotélica.

De esta forma, en lo inconsciente freudiano: “los opuestos no se separan, sino que son tratados

como idénticos...” (Ibídem). Quizás sea en el espacio simbólico de la representación preconsciente donde se puede captar como mayor fuerza la división estructural del sujeto: que su verdad no está en sí mismo, sino en lo que se presenta como contradicción para la conciencia, pero que en realidad es identidad de los opuestos. Habría, pues, un “doble sentido originario” (Ibídem) en la representación inconsciente que, al ser traspuesta a la conciencia por intermedio del preconsciente, nos impediría dar cuenta de su sentido original al estar ya mediatizada por la lógica descrita por Aristóteles.

Ahora bien, siguiendo con Freud (1938), el anterior proceso sería válido también en “las lenguas más antiguas”, toda vez que “sucedió lo mismo, opuestos como débil-fuerte, claro-oscuro, alto-profundo se expresaban originariamente por medio de una misma raíz” (167). Con el correr del tiempo, “dos diversas modificaciones de la palabra primordial separaron entre sí ambos significados” que, sin embargo, “se conservarían en una lengua tan evolucionada como el latín” en el uso de vocablos como “Altus” que significa al mismo tiempo “alto” pero también su contrario: “profundo”; o bien “Sacer” que denota “sagrado” pero también “impío” o “impuro” (Ibídem).

Nos permitiremos ahora otra digresión con respecto a nuestra lectura intentando extraer consecuencias de lo anterior. Las contradicciones del sujeto, que intentan sin éxito, ser eliminadas por las inscripciones de la realidad psíquica, son equivalentes a las contradicciones de la “palabra primordial” descritas por Freud. Esto no puede sino hacernos advertir el punto fuerte de la argumentación freudiana que aquí queremos destacar: la verdad no está en la conciencia, sino en el modo como es narrada la realidad del mundo a través del lenguaje que es fijado por la escritura psíquica de la representación. La realidad es tejido simbólico. Trama argumentativa que se materializa por medio de la inscripción. El poder del lenguaje, el modo como somos hablados por el mundo, es por tanto inmenso con respecto al inconsciente. Es el lenguaje como estructura material simbólica de la cultura el fundamento último de la realidad psíquica que se materializa en todas sus producciones: lapsus, síntomas, sueños, actos fallidos, etc. No hay sujeto sin contradicción, que es al mismo tiempo expresión de la contradicción de la interacción social como estructura que organiza la realidad de lo simbólico. Como nuestro mundo es un mundo sometido a la explotación capitalista el sujeto no es ajeno a los deseos y modos de vida impuestos por aquél.

De regreso con Freud (1896) encontramos que: “cada reescritura posterior desvía de ella el proceso excitatorio” (275). El efecto de la escritura psíquica en el sujeto consiste en que “la excitación es tramitada según las leyes psicológicas que valían para el periodo psíquico anterior” (275). Lo que falta en la representación, como correlato de la inscripción, es compensado con la reacción del sujeto ante ella: permanecer anclado al pasado que no deja de acontecer, no salir nunca de la representación anterior.

Con Freud, podemos decir que: “subsistirá así un ‘anacronismo’, en cierta provincia regirán todavía unos ‘fueros’, aparecen ‘relictos’” (Ibídem). Otro modo de decir lo anterior podría ser la afirmación, quizás temeraria, de que la infancia nunca termina, pues el modo de acción propio de lo inconsciente seguirá siendo válido en la vida posterior del sujeto sin que se lo pueda advertir desde el “yo oficial” forjado por los ideales del capitalismo.

El inconsciente es palpable en nuestro modo de ser siempre niños jugando a ser adultos. En la conducta cotidiana. En el modo de estar con el otro. En la infancia como destino en la cultura. En la relación con el semejante. En lo imposible de la relación sexual que se manifiesta en lo imposible de la política. Es imposible no ser sino niños jugando a ser adultos por los anacronismos que instaura la escritura psíquica en su proceso representacional. Ahora bien, ser niños-adultos es otra forma de nombrar a la neurosis. La neurosis, no como patología que debe ser eliminada, sino como modo de ser en la cultura, como fundamento de nuestro modo de vivir con el semejante, como una infancia que nunca termina porque el mundo capitalista necesita de niños atemorizados ante el desconcierto de la vida que tan sólo repiten lo que suena sensato sin forjar un habla propia que rompería con todos los modos de goce propio del sistema en que vivimos. Somos siempre niños atemorizados que claman por sus padres en la eterna noche del capital. Niños-adultos que se aferran a la palabra del amo para ser y existir en la cultura.

De esta forma, la niñez nos desnuda de nuestros anclajes imaginarios permitiéndonos ver nuestra falta de fundamento: la carencia de lo simbólico, la incompletud de la verdad, el ocaso nietzscheano: “la grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: el hombre es un tránsito y un ocaso, por eso es posible amarlo” (Nietzsche, 2006: 16), no somos algo terminado y reluciente que avanza seguro de sí mismo hacia la realización de un destino feliz, como se pensaría desde la lógica aristotélica que nada quiere saber de contradicciones; por el contrario, con Nietzsche (2006) somos el ocaso que precede al amanecer, el hundimiento, lo incompleto, lo que falla y no puede sino fallar después de haber fallado ya: “yo amo a los que aprenden a vivir hundiéndose en su propio ocaso, sólo ellos pueden cruzar al otro lado” (16).

“Cruzar al otro lado”, como nos pide Nietzsche, implicaría con Freud salir de sí mismo: salir del mundo fantasmático de la realidad psíquica, no para curar la neurosis haciendo una cicatriz en la herida de la representación que tan sólo nos aleje aún más de nosotros mismos; sino, por el contrario, romper en mil pedazos el espejo de las identificaciones imaginarias para llegar a la nada donde la verdad subsiste. Utilizar los fragmentos ya rotos del espejo de la realidad capitalista para cavar un surco en el mundo donde la palabra pueda ser. Volver a la infancia como fundamento incompleto. Dar un paso adelante que

nos permita volver atrás, hasta encontrarnos delante de la multiplicidad caótica y contradictoria que también podríamos llamar deseo pleno del sujeto. Hacer psicoanálisis es correr el riesgo de estar desnudos ante el mundo que nos rodea con la única herramienta que nos humaniza: la palabra y su intercambio. La ley como modo de relación con el otro ante lo imposible de la verdad, quizás como contrapeso al discurso del capital.

### 4.3 Sueño y representación

Dejamos provisionalmente la carta 52 para abrir ahora el primer libro de psicoanálisis propiamente dicho que ha existido en este mundo: *La interpretación de los sueños*. Freud lo decidió así. Ha sido el deseo de Freud que las cosas tengan estos referentes. La publicación de *La interpretación de los sueños* en el año de 1900 no sólo inaugura el siglo XX con la clara formulación de la doctrina freudiana del inconsciente, sino que, al mismo tiempo, puede ser considerado como una especie de acta bautismal del psicoanálisis. Sus principios centrales están contenidos en esta obra en estado de nacimiento o de surgimiento, eso último nos permite advertir el carácter nocional de la teoría que a nosotros nos interesa. En las líneas siguientes vamos a intentar seguir el discurso freudiano en la literalidad de su palabra —como si fuera una marca personal en un partido de fútbol—, pues en eso consiste nuestra metodología de lectura centrada en la noción de representación: no despegarnos de la letra freudiana.

Algunas de las ideas principales contenidas en *La interpretación de los sueños* podrían ser expresadas del siguiente modo: el sueño es la vía regia para acceder al inconsciente. A través del sueño manifiesto se pueden advertir algunos elementos latentes que son determinantes en cuanto al deseo del soñante. Al conocer los procesos concomitantes a la formación del sueño, también conocemos el modo de funcionamiento del aparato psíquico como tal. Soñamos para cumplir un deseo que la realidad impide realizar, por tanto, la realidad impide la realización del deseo, vivimos en una realidad donde el deseo no se cumple. El sujeto que sueña modifica la verdad del deseo al mostrarla condensada en imágenes, por eso despertamos en el momento cumbre de angustia: para seguir soñando y no advertir aquel deseo imposible. El sueño es una psicosis de corta duración que presenta todos los caracteres propios de la alucinación. No es tan seguro que podamos establecer una clara diferencia entre sueño y realidad, interior y exterior, pasado y presente, realidad y fantasía.

En las siguientes líneas vamos a acercarnos al esquema introducido en el capítulo VII del texto en cuestión. Nos interesan los esquemas freudianos del aparato psíquico porque consideramos que ellos

son una vía que permite profundizar en nuestro asunto principal. De esta forma, intentamos leer nocionalmente los argumentos presentados por Freud en torno de la representación, en contraste con lo anteriormente esbozado con respecto a *Las afasias* y a la carta 52. El capítulo VII de *La interpretación de los sueños* lleva por título “Sobre la psicología de los procesos oníricos”, se compone de seis apartados más un anexo, ahora bien, el apartado “B” titulado “La regresión”, es donde Freud plasmó para nosotros el esquema que nos interesa. Esta será nuestra materia de trabajo en el presente apartado.

Freud comienza el capítulo VII con el relato de un sueño de una de sus pacientes. Sueño que se caracteriza porque en realidad se origina a partir de un relato de otro sueño escuchado por la paciente, que no tardó en volverlo a soñar. Es un sueño sobre otro sueño. La paciente escuchó el relato de un sueño en una conferencia y luego ella misma lo soñó. Este simple hecho llama nuestra atención desde ahora: ¿por qué razón el relato de un sueño tiene el poder de producir por sí mismo otro sueño en otra persona distinta? ¿Soñamos a partir de lo que escuchamos de los otros? ¿Cómo interviene el discurso del Otro – para decirlo en términos lacanianos– en la formación del sueño?

Freud (1900) nos informa acerca del contexto del sueño original: “Un padre asistió día y noche a su hijo mortalmente enfermo” (504). Lo que aquí está en juego es la paternidad y la muerte. La muerte como lo imposible de representar. La paternidad de un hombre que cuida a su hijo mortalmente enfermo. Estamos delante de una dura experiencia, del dolor y el sufrimiento de un padre que pierde a su hijo. De esta forma, la paternidad y la muerte, aspectos centrales en cuanto a la condición humana, están presentes en estas primeras líneas del capítulo VII: “Fallecido el niño, [el padre] se retiró a una habitación vecina con el propósito de descansar, pero dejó la puerta abierta a fin de poder ver desde su dormitorio la habitación donde yacía el cuerpo de su hijo, rodeado de velas” (504). Para completar el escenario que antecede al sueño, tenemos que: “Un anciano a quien se le encargó montar vigilancia se sentó próximo al cadáver, murmurando oraciones” (504). Nos preguntamos al sentirnos tocados por el relato del sueño (quizás un poco como la paciente de Freud que lo reprodujo por sí misma): ¿qué será irse a dormir después de la muerte de un hijo? ¿Qué implicaciones psíquicas se derivan de esta desgarradora experiencia? ¿Qué es ser un padre?

En medio de este contexto trágico, aquel hombre “sueña que su hijo está de pie junto a su cama, le toma el brazo y le susurra este reproche: ‘Padre, ¿entonces no ves que me abraso?’” (504). Freud destaca que, en apariencia, estamos delante de un sueño que es transparente y no presenta ninguna dificultad, interpretado en la conferencia de la siguiente manera: “El fuerte resplandor dio sobre los ojos del durmiente a través de la puerta que él había dejado abierta, y le sugirió la misma conclusión que había adquirido en la vigilia: una vela volcada había provocado un incendio cerca del cadáver” (504). Sin

embargo, en el sueño del padre, “el niño se comporta como si estuviera vivo [...] Y en virtud del cumplimiento de deseo, precisamente, prolongó el padre, por un momento su dormir”. De esta forma: “el sueño prevaleció sobre la reflexión de vigilia porque pudo mostrar al niño otra vez con vida” (Ibídem). Esa sería la interpretación indicada en la conferencia: el padre soñó con su hijo para que éste siguiera con vida, el sueño niega por un instante la realidad de la muerte del hijo.

Pero Freud no se detiene ahí, al contrario, ese es precisamente el inicio de su reflexión, a través de esta se pone el énfasis en el deseo de dormir del padre que se anuda con la terrible realidad de la muerte de su hijo. Consideramos que el punto central del sueño es “el deseo de dormir del padre”, enigmática indicación, así como también la frase del niño: “padre, ¿acaso no ves que ardo?” (Ibídem), es decir, el modo o la forma como el sueño toma ciertos elementos de la realidad para adecuarlos con su producción y permitir el dormir del padre.

Estamos ya en un espacio conflictivo donde sueño y realidad se confunden y se compenetran; un espacio simbólico en el que el sueño se continúa en la realidad y la realidad es desmentida a medias por el sueño; un instante en el que realidad y sueño, sueño y realidad, se confunden, se articulan, se despliegan y se contradicen el uno al otro para permitir el dormir del padre. ¿Será este punto del sueño precisamente aquello destacado en la enseñanza lacaniana: que despertamos de un sueño de angustia tan sólo para seguir durmiendo en nuestra realidad cotidiana? Al despertar, más bien seguimos durmiendo para no ver la verdad que nos constituye, ahora bien, en Freud esa verdad se llama: “deseo onírico latente”. Al soñar mientras dormimos, estamos más despiertos que cuando realmente lo estamos. También en sentido contrario: el mundo de vigilia es tan contradictorio como un sueño.

Ahora bien, la agudeza de Freud no deja de destacar el conflicto anterior, textualmente nos dice: “el tramo cómodo y agradable quedó atrás [...] a partir de este momento, en que pretendemos penetrar más a fondo en los procesos anímicos envueltos en los sueños, todas las sendas desembocan en la oscuridad” (506). Intentemos pues seguir a Freud en la oscuridad de los procesos anímicos presentes en el sueño, su palabra es aquí nuestra única linterna. Llegamos así al primer apartado del capítulo VII. El sueño en cuestión no ha sido más que una introducción que queda sin resolver. Una indicación enigmática que para nada nos permite concluir algo o tomar una posición teórica. Simplemente, estamos delante de un sueño inquietante repetido por la paciente de Freud que en este momento queda ahí, como flotando en el viento.

Luego de este enigmático comienzo, el debate prosigue en torno a la validez de un sueño: quizás el recuerdo que tenemos del sueño no corresponda con él, o bien puede suceder que se encuentre falseado por el relato o por la memoria: ¿cómo saber si el sueño contado aconteció realmente como se lo narra?

Bien podría suceder que uno invente cosas que realmente no sucedieron, como en la vida cotidiana, aún sin saberlo o sin querer saber que no se trata de otra cosa que de la imaginación. La pregunta que podemos advertir como telón de fondo en esta cuestión quizás podría esbozarse de la siguiente forma: ¿cómo distinguir la fantasía de la realidad, el sueño de la vigilia, la verdad de la mentira? ¿Cómo saber si algo pasó realmente como se lo recuerda? O, en otras palabras, ¿cómo saber si un suceso cualquiera, al ser recordado mediante su narración con posterioridad, no ha falseado o deformado las cosas de tal forma que dan por resultado algo distinto de lo realmente acontecido? ¿Qué es lo realmente acontecido? ¿Qué efectos producen las palabras en el recuerdo, lo simbólico en la realidad?

Freud (1900) ataja la cuestión abierta anteriormente respecto de la confiabilidad de un sueño llevándolo al plano simbólico, nos dice que lo realmente importante es “el texto del sueño” (508), es decir, el tejido discursivo que surge de la narración o del relato y no las imágenes que lo componen. Para Freud, el sueño es un texto que permite ser interpretado. Aquí advertimos claramente que, aunque la imagen coincida con el relato, no es en el plano imaginario donde opera un psicoanalista: “Tratamos (al sueño) como a un texto sagrado” (508). A pesar de que es cierto que “desfiguramos el sueño en el intento de reproducirlo” (Ibídem), encontramos más bien que: “tal desfiguración no es, a su vez, sino un fragmento de la elaboración a que son sometidos regularmente los pensamientos oníricos a consecuencia de la censura del sueño” (509).

De acuerdo con lo anterior, cada vez que hablamos para narrar algún acontecimiento de la vida, opera en nosotros aquella instancia lógica que nos hace ver el mundo de acuerdo con las coordenadas del discurso válido en el momento. No sabemos nada del mundo como tal por fuera del modo como es narrada la realidad: “nuestra memoria en general, no conoce garantías ningunas” (509). La realidad, tanto del sueño como de nuestra vida de vigilia, es tejido discursivo, efecto del relato. Lo real queda eclipsado al ser traspuesto en textualidad discursiva que surge de la estructura simbólica donde la realidad humana se despliega.

Siguiendo con Freud, aunque lo real es inalcanzable de modo simbólico, hay un “determinismo dentro de lo psíquico” (509), bien puede “demostrarse con total generalidad que un segundo itinerario de pensamiento toma sobre sí el comando del elemento que el primero dejó no comandado” (Ibídem). De esta forma, a lo que tendremos acceso a través de la interpretación del sueño es al “deseo onírico” que se esconde tras “el disfraz del sueño” (510). Freud nos indica que “entre pensamientos oníricos y sueño sobrevino una total subversión de los valores” (510). Esta “subversión de los valores” implica que lo que en el deseo es positivo aparece en el sueño como negativo: “Por eso en el análisis de un sueño exijo que se abandone toda la escala de apreciaciones de la certidumbre” (511).

En nuestra realidad de lenguaje, el deseo se transfigura por efecto de la escritura psíquica: su inagotable conflicto al imponerse como relato produce un texto que deja trastocado el deseo latente que lo anima. El deseo, al plasmarse como texto mediante el sueño, se ve desfigurado por lo imaginario de lo simbólico, hasta formar un entramado narrativo en donde la verdad del deseo queda subvertida: “La desfiguración sólo fue posible por sustracción de valor; por regla general se exterioriza en esta operación y a veces se contenta con ella” (511). El inagotable conflicto que observamos en la realidad es el mismo conflicto que el deseo en el sujeto, ni siquiera un reflejo o una copia pues eso sería como afirmar que hay dos realidades: la del sujeto y la del mundo; por el contrario, aquí tenemos que el conflicto del sujeto con su deseo es el mismo conflicto de la realidad con lo simbólico que la expresa y la hace posible.

De regreso con Freud (1900), encontramos que se utiliza un símil revolucionario para clarificar la argumentación; se nos dice que el deseo onírico latente tras el disfraz del sueño opera de un modo parecido a lo que sucede “después de una gran revolución en una de las repúblicas de la antigüedad o del renacimiento” (511), esto es: “Las familias antes nobles y poderosas son ahora desterradas, y todos los altos cargos se ocupan con recién llegados”, de tal forma que “en la ciudad únicamente se tolera a miembros empobrecidos o carentes de poder” (Ibídem). Lo que antes fue valioso, ahora es desterrado. El conflicto instaurado en el sujeto por efecto de lo simbólico, que es el mismo conflicto que observamos en el mundo –desde nuestra lectura material simbólica– es desterrado de la conciencia por efecto de la represión, pero conservándolo en las producciones textuales del mismo: la realidad psíquica, el sueño manifiesto o la escritura, como testimonios analizables del mismo.

Siguiendo a Freud, nos vemos llevados a un espacio simbólico en donde la realidad es efecto de la inscripción psíquica, en donde no es tan seguro que las evidencias empíricas basten simplemente para afirmar o negar algo. El deseo es contradicción que se expresa desfigurado en la escritura psíquica. Al soñar, somos escritores de nuestra vida. La historia es escritura simbólica del deseo que modifica la realidad al subvertir los valores que la expresan. El deseo de dormir permanece como una enigmática indicación que impulsa la producción del sueño y, con él, la realidad psíquica, así como su posible interpretación.

El sueño, en tanto que “texto sagrado” (Freud, 1900: 511), implica la exigencia de que “se abandone toda la escala de apreciaciones de la certidumbre” (Ibídem), por lo tanto, siguiendo con Freud: “a la más leve posibilidad de que algo haya ocurrido en el sueño de tal o cual suerte la trato como una certeza plena” (511). Lo único cierto, lo que no es puesto en entredicho, sino respetado en su literalidad en el trabajo interpretativo, es el relato del sueño. En la interpretación de los sueños promovida por Freud, nos movemos en el nivel de la escritura, puesto que: “el sueño es una formación de sentido” (519). Hay

“un sentido” que intenta ser expresado a través del sueño. El sueño es la redacción con valores subvertidos del deseo latente que debe ser reprimido por la censura onírica. Lo importante del sueño, por tanto, no son las imágenes mostradas en él, sino el estilo de la redacción, la forma en que se dice lo que se dice, las expresiones lingüísticas utilizadas en la narración del mismo: la enunciación antes que lo enunciado. El sueño como primer deletreo del significante con Lacan (1957-1958).

Ahora bien, siguiendo con Freud, hay una causa inconsciente del sueño manifiesto; el fundamento del sueño es el “deseo latente” que es expresado mediante “la redacción de vigilia” del sueño. Nos interesamos, por tanto, en leer textualmente lo que se nos presenta como relato ya desfigurado, queremos llegar al origen del sueño, al deseo imposible de decir que utiliza “expresiones multívocas” para su manifestación (517). El trabajo del sueño consiste en presentar de modo imaginario, es decir, valiéndose de imágenes manifiestas, el núcleo del deseo inconsciente como causa del mismo, a través de expresiones polisémicas, y por lo mismo, pletóricas de sentido. Son estas expresiones polisémicas la materia prima con la que se interpreta un sueño. Interpretar un sueño no es asignar un sentido a los elementos imaginarios que lo componen hasta producir otro texto a partir del relato, como se esperarían en una posición hermenéutica; interpretar un sueño, por el contrario, implica leer el deseo expresado por intermedio de la polivalencia de las expresiones que lo componen, esto último implica dejar de lado la imagen para concentrarnos en la letra.

En este punto surge una nueva complicación, puesto que “Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras”, de tal forma que “en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos que no se dejan desenredar” (519). ¿A qué se refiere Freud con la expresión “un lugar en sombras”? Como respuesta encontramos la expresión: “el ombligo del sueño”, es decir, “el lugar en que él se asienta en lo no conocido” (519). Hay pues un imposible en la interpretación del sueño, que es el mismo imposible que encontramos operando en lo simbólico en relación con lo real.

Nuestro mundo de pensamientos tiene la forma de “una enmarañada red” (Ibídem) cuyo pivote o punto de surgimiento se nos presenta como inaccesible; este límite de lo simbólico es designado por Freud como “el ombligo del sueño” (519). De esta forma, los “pensamientos oníricos” de cuya expresión surge el sueño “desbordan en todas las direcciones”, sin que su origen sea identificable, pues: “desde un lugar más espeso de este tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio” (Ibídem).

El ombligo del sueño, visto aquí como lo real de lo simbólico, es inaccesible para el trabajo de interpretación. Es la pieza que falta para dar un esclarecimiento coherente a la historia que nos constituye. Es la división del sujeto que marca un imposible a lo simbólico, es decir, la que imposibilita de hablar de

algo coherente, unitario y bien organizado como fundamento del ser hablante. El ombligo del sueño podría ser visto como la afirmación de la falta de afirmación de la personalidad. Es el reconocimiento de que no hay plenitud del ser, ni verdad esencial por fuera de la historia y del relato. Con Freud, no hablamos de una esencia última como fundamento reprimido del ser oculta entre los escombros del olvido. El origen es falta de origen. Hueco, agujero, carencia, sinsentido; pasos hacia ningún lugar que sin embargo se “desbordan en todas las direcciones” (Ibídem) sin tener algo de suyo propio. No existe pues ningún puerto seguro en donde anclar el barco de la errancia que nos constituya por fuera del acuerdo que funda la comunidad. El encuentro con el semejante, si bien se realiza sobre la base de un desencuentro fundamental, implica la comunidad para poder sostenerse.

Nos permitimos un símil buscando profundizar en lo anterior: al hacer el intento de interpretar un sueño, según lo aquí expuesto en consonancia con la enseñanza freudiana, es como si estuviéramos leyendo una novela o una historia enmarañada; se nos presentan así diversos personajes y situaciones o acontecimientos inciertos que son parte de la trama como en cualquier narrativa; sin embargo, al llegar al punto cumbre de la narración, donde se esclarecería el enredo o se solucionaría la intriga, simplemente tenemos que esa página está ausente o bien se nos presenta totalmente en blanco. Falta la parte central del relato. Lo que vendría a unificarla. No se llega a ella, sino que se retrocede como no queriendo salir nunca del enredo en cuestión, esto nos lleva al plano de las resistencias, que es uno de los puntos fuertes de la experiencia analítica, es decir, aquello que, desde Freud, diferencia al psicoanálisis de cualquier método sugestivo (1912) como la psicología.

Ahora bien, el trabajo analítico busca decir lo indecible. Lleva al sujeto a su propio imposible para volverlo parte de las posibilidades simbólicas. De nada sirve contentarse con repetir lo ya sabido como quiere la resistencia. Se trata de poner en palabras aquello que falta en el discurso: precisamente lo más valioso para comprenderlo. Aquello que finalmente nos daría la posibilidad de acceder a la verdad del deseo del sujeto no está escrito ni se puede localizar en la realidad psíquica: es el ombligo del sueño del que no hay representación posible. El campo de la representación tiene su límite en el ombligo del sueño.

Al mismo tiempo, este límite en la interpretación signado con la expresión freudiana “ombligo del sueño” como centro de lo inconsciente nos da la posibilidad de salir de la repetición mediante la articulación de la palabra plena. Cuesta llegar a ello, pues mientras más se avanza en el trabajo analítico mayores son las resistencias, para decirlo con Freud (1912). De esta forma, el ombligo del sueño es la falta en lo simbólico que impide la lectura, el desciframiento o la interpretación del relato. ¿Qué podemos hacer ante eso?, nos preguntamos desconcertados. Se nos ofrecen dos alternativas: la primera es seguir

enredados en el fango del relato que no avanza ni presenta otra faceta. Girar en los mismos referentes ya sabidos. Repetir. La segunda es empujar, ir más allá de lo dicho, salir de las mismas palabras que se presentan como tendencia que parecería irrefrenable. Esto último es nombrado por Freud como: pulsión de muerte: un extraño afán o tendencia por volver a lo que se acaba de superar (1920). La pulsión de muerte se presenta como resistencia en el trabajo analítico por intermedio de la transferencia; se trata entonces de ir más allá de ella, con Lacan, la transferencia es el cierre del inconsciente (1964). Se trata entonces de articular con palabras propias aquello que falta en el núcleo de lo inconsciente. Sostenerse desde ahí. Habilitar la palabra del sujeto. Llegar a decir lo que no ha sido dicho en cuanto al deseo imposible que nos constituye.

De esta forma, el procedimiento para la interpretación de los sueños, a pesar de su núcleo imposible y precisamente por su existencia, y al mismo tiempo reconociéndolo como uno de los elementos centrales del trabajo analítico, es “idéntico al que se sigue en la resolución de los síntomas histéricos” (522), así como también está presente en “los delirios de los que sufren de estados confusionales” (523). Partiendo de lo anterior, podemos decir que, tanto en la interpretación de un sueño como en el trabajo con el síntoma y en los “delirios confusionales”, se trata de acercar al sujeto a su propio imposible que ya está contenido en el relato, pues es efecto de lo simbólico; operación que permitiría “vaciar de sentido tanto al real como al síntoma” para llegar así al “difícil nudo de la verdad” (Lacan, 1974).

Hablando de clínica, tenemos que el “difícil nudo de la verdad” es cortado de tajo con la fuerza pulsional que de otro modo iría a parar a la repetición en tanto que pulsión de muerte o bien sería explotado por el sistema capitalista; dicho en otras palabras: en la experiencia analítica se trata de empujar con la fuerza de la pulsión hacia lo imposible del relato para destrabar la verdad y así mostrar el deseo. Esta podría ser una primera conclusión de lo propuesto por Freud como elemento central de la doctrina psicoanalítica: ir más allá de lo representado como realidad psíquica, vaciar de sentido a la representación, nadar en el ombligo del sueño y, al hacer esto, habilitar al sujeto para encontrar otro modo de relación social con respecto al consumismo y la voracidad propia de la cultura actual.

Continuando con nuestra lectura del capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, llegamos al apartado “B” titulado: “La regresión”, en donde finalmente se localiza el esquema que hemos estado buscando. Freud vuelve al sueño del niño que se abraza para decirnos que “es por un cumplimiento de deseo que el proceso de pensamiento del durmiente se mudó en un sueño” (527), precisamente el deseo de prolongar la vida del niño; sin embargo, ahí mismo podemos reconocer “el carácter psicológico más llamativo del soñar”, esto es: “un pensamiento, por lo común el pensamiento deseado, es objetivado en

el sueño, es figurado como escena, o según creemos, es vivenciado” (528). El sueño nos permite vivenciar objetivamente los pensamientos latentes. Este es el “carácter psicológico” principal del sueño: la vivencia alucinatoria de los pensamientos inconscientes.

Partiendo de lo anterior, podemos advertir que en este sueño en particular se nos presentan “impresos dos caracteres casi independientes entre sí” (Ibídem). Ellos son “la figuración como situación presente, omitiendo el quizás”, así como también “la transposición del pensamiento a imágenes visuales y dichos” (528). El sueño borra el “quizás” mientras se afirma en el presente de la situación que nos hace vivenciar de modo alucinatorio. Al mismo tiempo, y este es el aspecto central del trabajo del sueño: se traspone el pensamiento en imágenes, es decir, lo simbólico es expresado mediante lo imaginario. Desde esta perspectiva, el trabajo del sueño nos permite advertir el anudamiento estructural imaginario-simbólico, o sea, el cruce que supedita lo simbólico a lo imaginario; el punto de la estructura donde el pensamiento inconsciente, en tanto que deseo a realizar, queda subordinado o capturado en la imagen que lo representa. Vemos aquí, por intermedio del sueño, el costado imaginario de la representación.

En otras palabras, podemos decir que el sueño nos permite advertir el costado imaginario de la representación sin por ello olvidar o descuidar su trasfondo simbólico, que tendría que ver con aquellos “pensamientos inconscientes” que lo producen. De esta forma, el sueño se vale de la imagen para expresar por medio de una mudanza en la expresión lingüística, siempre referida a la imagen, aquel deseo latente del que sueña.

Tenemos así una segunda peculiaridad del sueño: “El contenido de representaciones no se piensa, sino que se muda en imágenes sensibles a las que se da crédito y se cree vivenciar” (528-529). En el sueño, encontramos “pensamientos inconscientes” que “no se piensan” como tales, sino que se expresan imaginariamente por medio de expresiones lingüísticas que subvierten el deseo latente en cuanto a la expresión de su valor. Este sería el mecanismo del sueño: captura imaginaria mediante la expresión lingüística, que en su conjunto subvierte el signo para realizar el deseo por la vía alucinatoria.

Freud, a continuación, da el siguiente paso, que es fundamental para nuestra posición, al afirmar que tal operación de mudanza de pensamientos en imágenes “no es exclusiva de los sueños, sino igualmente de las alucinaciones, de las visiones, que pueden emerger de manera autónoma en estado de salud o como síntomas de las psiconeurosis” (529). Lo anterior nos permite afirmar la nula distancia que existe entre sueño y realidad, salud y enfermedad, verdad y mentira. No sólo en el sueño se muda el pensamiento en imagen para expresar el deseo de modo desfigurado, sino también en la vida cotidiana. Las “alucinaciones” o las “visiones” son más bien la regla que la excepción en lo común de nuestra vida, pues el aparato psíquico en tanto que máquina de escritura las produce puntualmente como parte de su

trabajo. Por más que se lo intente no podemos escapar del imaginario, es parte de la conflictiva realidad humana.

Confirmamos así lo que ya habíamos encontrado en el texto temprano de *Las afasias* respecto de la percepción: que es imposible representar fielmente el mundo como tal, sino que representar es al mismo tiempo traicionar aquello que se quiere representar, dando como resultado un producto compuesto: la imagen, la percepción, el sueño, la alucinación o la visión. Encontramos aquí un asidero monista que nos permite sostener por su intermedio el materialismo en Freud en cuanto a su noción de representación: la realidad es una, siempre efecto de lo simbólico, al mismo tiempo con su costado imaginario que es la exterioridad perceptiva que nos rodea, es decir, el mundo como tal: la calle, las casas, la gente, los edificios, los señalamientos, la ciudad, el campo, la carretera y todo aquello que miramos o sentimos.

Al entrar en acción la capacidad de representar, al mismo tiempo se produce la realidad imaginaria en la que nos movemos todos los días de nuestra existencia.

El aparato psíquico, como aparato de lenguaje, produce imágenes al modo del sueño. El imaginario es parte de la realidad humana. Aunque quisiéramos negarlo, vivimos en un mundo imaginario. Con Freud, podemos “*imaginarnos* el instrumento de que se valen las operaciones del alma como si fuera un microscopio compuesto, un aparato fotográfico, o algo semejante” (529, el subrayado es propio). Destaquemos el carácter imaginario del aparato psíquico freudiano. Es algo que Freud *imagina*, por tanto, no debemos: “caer en la tentación de determinar esa localidad psíquica como si fuera anatómica” (Ibídem). La anatomía psíquica desplegada por Freud en el esquema del “alma” (529) que a continuación presentaremos, no tiene nada que ver con la fisiología, sino con el cruce de lo simbólico y lo imaginario, que por ese medio intentan decir algo de la vida psíquica.

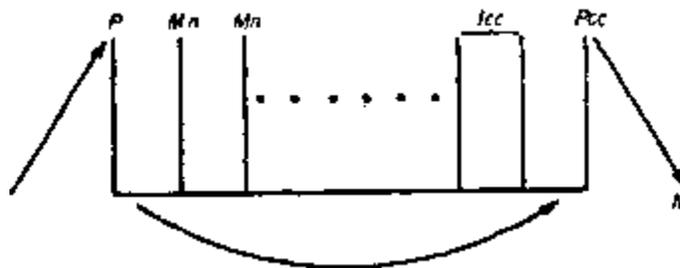
Freud mismo nos tranquiliza de este impulso por imaginar presente en todo trabajo teórico consistente: “Tenemos derecho, creo, a dar libre curso a nuestras conjeturas con tal que en el empeño no confundamos los andamios con el edificio” (530), por si no quedara del todo claro, en lo que aquí tomamos como una especie de fórmula epistémica freudiana confirmando nuestras hipótesis del capítulo tres de esta indagación en el sentido de preferir una noción abierta que un concepto, tenemos que: “para una primera aproximación a algo desconocido no necesitamos otra cosa que unas representaciones auxiliares, antepondremos a todo lo demás los supuestos más toscos y aprehensibles” (Ibídem). A esas “representaciones auxiliares” simplemente les damos el nombre de nociones antes que de conceptos.

Tenemos así que el aparato psíquico nos permite imaginarnos al mismo aparato del que estamos hablando. Reconociendo la autorreferencialidad de la teoría freudiana, no retrocedemos ante ello, sino

que lo tomamos como nuestro punto de partida: lo que sería visto como una debilidad epistémica constituye nuestra fortaleza argumentativa para el despliegue nocional del carácter teórico aquí buscado. De esta forma “imaginamos”, con Freud, al aparato psíquico, “como un instrumento compuesto a cuyos elementos llamaremos *instancias* o, en beneficio de la claridad, *sistemas*” (530).

Aquí aparece formulada la misma idea que venimos siguiendo desde la carta 52 con respecto a las diversas capas de signos presentes en el aparato, si bien ahora con una forma más consistente que nos especifica el modo de relación entre las anteriores “sistemas” o “instancias”. Tenemos así que: “nos basta con que haya establecido una secuencia fija entre ellos” (530), es decir, “que a raíz de ciertos procesos psíquicos los sistemas sean recorridos por la excitación dentro de una determinada serie temporal” (Ibídem). Mientras que en la carta 52 se daba el peso a la reescritura entre las diversas representaciones propias de cada instancia psíquica, ahora encontramos la formulación típicamente freudiana de una excitación que recorre el aparato de punta a punta.

La idea central en cuanto a la relación de los diversos “sistemas psíquicos” se desprende de esta afirmación: “Toda nuestra actividad psíquica parte de estímulos (internos o externos) y termina en inervaciones” (530). En el aparato psíquico encontramos dos extremos: “uno sensorial” y el otro “motor” (Ibídem). En el primero se “reciben las percepciones”, mientras que el segundo está encargado de regular “las esclusas de la motilidad” (Ibídem). El acontecer psíquico, visto como un “proceso” compuesto por diversos momentos y no como un suceso único, “transcurre, en general, desde el extremo de la percepción hasta el de la motilidad” (531). Llegamos así al esquema freudiano que muestra gráficamente el modo de trabajo del aparato en cuestión:



*Esquema freudiano del aparato psíquico (1900: 531)*

Ahora bien, ¿cómo leer de forma materialista simbólica el anterior esquema? ¿Cómo hacer para no perdernos en la energética freudiana cuando su discurso explícitamente nos convoca a ella? Al parecer,

estamos ante un imposible que no permite mayores conclusiones por fuera de las lecturas que ya discutimos en el capítulo primero. Aun así, nos permitimos seguir a Freud en la literalidad de su discurso para ver si obtenemos algo distinto, una posibilidad que nos permita decir algo más en relación con el saber consolidado. Sabemos que navegamos sobre arenas movedizas, por esa razón, vamos a seguir a Freud palmo a palmo.

Con Freud, tenemos que “el aparato psíquico ha de estar constituido como un aparato de reflejos. El proceso del reflejo sigue siendo el modelo de toda operación psíquica” (531). Imposible no mencionar aquí la teoría leninista del reflejo que observamos en el capítulo segundo de esta investigación a partir de la lectura que hace de la misma el filósofo ruso Arjijev. Nos preguntamos ahora si se trata, en esencia, de la misma formulación que la freudiana aquí discutida o si, por el contrario, ambos reflejos son incompatibles o diversos entre sí.

Recordemos brevemente que, para Lenin, el exterior, que tiene una existencia material autónoma, es decir, al margen de la mente humana, se refleja en el interior al modo de una fotografía o de una imagen completa que queda plasmada en la interioridad psíquica, para desde ahí verse sometido al proceso de elaboración cognitiva que resultaría al final de su recorrido en conceptos que describen o elaboran el material perceptual. Veamos ahora qué cualidades o características le asigna Freud a su propuesta del reflejo, porque al mismo tiempo ello nos permitirá profundizar en su noción de representación.

En primera instancia, diremos que en Freud estamos ante un reflejo que deja huella en la memoria –destinada a su combinatoria, volviendo a *Las afasias*– y no ante una imagen completa de la realidad plasmada en la mente: “De las percepciones que llegan a nosotros, en nuestro aparato psíquico queda una huella que podemos llamar ‘huella mnémica’” (531). La noción freudiana de huella mnémica, como residuo de la percepción registrada como memoria, nos permite advertir una primera diferencia con respecto a la propuesta de Lenin y Arjijev en quienes no aparece tal componente, así como ningún otro que pudiera hacer sus veces, puesto que para ellos la imagen interna es similar a la materialidad exterior. El reflejo freudiano es distinto del leninista al menos en este importante aspecto, puesto que la huella mnémica corresponde a “alteraciones permanentes sobrevenidas en los elementos de los sistemas” (531) y puede considerarse como el resultado psíquico de una experiencia perceptual.

Siguiendo con Freud, la base de la memoria son estas huellas mnémicas que proceden del registro de la percepción: “a la función ateniende a esta huella mnémica la llamaremos ‘memoria’” (Ibídem). Se nos presenta una primera dificultad argumentativa en cuanto a la posibilidad de que “un mismo sistema deba conservar fielmente alteraciones sobrevenidas a sus elementos” y, al mismo tiempo, “mantenerse

abierto y receptivo a las nuevas ocasiones de alteración” (Ibídem), es decir, a los nuevos elementos perceptuales. Para resolver esta dificultad se propone que “un sistema del aparato, el delantero, recibe los estímulos perceptivos, pero nada conserva de ellos y por tanto carece de memoria”, el sistema de la percepción no es el mismo sistema de la memoria, sino que se ubica por “delante” de él, mientras que “tras él hay un segundo sistema que traspone la excitación momentánea del primero a huellas permanentes” (532), este segundo sistema paralelo al de la percepción y conformado por la “huella mnémica” en cuestión sería el equivalente de la estratificación psíquica propuesta en la carta 52 a partir de la reescritura posterior de sus elementos.

Encontramos aquí una idea que nos permite advertir la diferencia principal entre el reflejo freudiano, inscrito como huella del recuerdo de la percepción, con respecto al reflejo leninista, toda vez que la percepción para Freud, como ya vimos en *Las afasias*, no es una simple calca o un reflejo exacto del exterior que se capta por la vía de la percepción, sino que “Nuestras percepciones se revelan enlazadas entre sí en la memoria” (532). De esta forma, percibir algo del mundo trae implícito “el encuentro en la simultaneidad que en su momento tuvieron” (Ibídem). Aquí podemos advertir que se trata de misma propuesta que aquella de la carta 52, en la que se nombró este proceso como “asociación por simultaneidad”.

Ahora encontramos mayor claridad en cuanto a lo propuesto por Freud en aquel lugar. Tenemos así que: “la base de la asociación son más bien los sistemas mnémicos” (532), más no así los elementos perceptuales. Dicho en otras palabras: si bien es cierto que la percepción no implica memoria, hay un “asociación” entre ambos sistemas de tal forma que la memoria, en tanto que huella mnémica, interviene en aquel proceso para determinar su contenido. Percibimos el mundo de acuerdo con los elementos que operan en la memoria, elementos que forman entre sí una “asociación” establecida “a consecuencia de reducciones en la resistencia y de facilitaciones” entre ellos, de tal forma que, “desde uno de los elementos Mn la excitación se propaga más bien hacia un segundo elemento que hacia un tercero” (532).

Así como en la carta 52 la reescritura periódica de las representaciones da por resultado diversas capas de signos, ahora nos encontramos delante de “la necesidad de suponer no uno sino varios de esos elementos Mn” (532), que serían las veces de aquellos estratos psíquicos; ahora bien, a partir de estos elementos Mn, “la misma excitación propagada por los elementos P experimenta una fijación de índole diversa” (Ibídem). Precisamente esta “fijación de índole diversa” corresponde a los diversos estratos psíquicos descritos en la carta 52. Tenemos así que “El primero de estos sistemas Mn contendrá en todo caso la fijación de la asociación por simultaneidad” (532), mientras que los “sistemas más lejanos han de figurar [...] relaciones de semejanza u otras” (Ibídem). En el sistema más cercano a la percepción:

asociación; en los contiguos a él, “semejanza u otras”. Sin embargo, debemos tener presente que estos “sistemas más lejanos” mantienen “vínculos” con “elementos del material mnémico en bruto” (533), ahora bien, estos “vínculos” se deben explicar de acuerdo con “las gradaciones de la resistencia de conducción hacia esos elementos” (Ibídem).

En continuidad con la compleja argumentación freudiana encontramos que: “El sistema P”, por no conservar memoria alguna de lo acontecido, “brinda a nuestra conciencia toda la diversidad de las cualidades sensoriales” (533). La percepción se anuda a la conciencia para entregarnos las “cualidades sensoriales” por nosotros advertidas conscientemente, pero también en sentido inverso: “nuestros recuerdos, sin excluir los que se han impreso más hondo en nosotros, son en sí inconscientes” (Ibídem). Estos “recuerdos inconscientes”, escritos en lo “más hondo” no necesitan la cualidad de la conciencia para “desplegar todos sus efectos”, que tienen que ver con la asociación anteriormente destacada como “fijación” (Ibídem).

Volvamos un momento a nuestro materialismo simbólico para mirar desde ahí el núcleo duro de la teoría freudiana anteriormente esbozado. Una de sus premisas dice que no hay diferencia entre el interior y el exterior, pues el primero es tan sólo un pliegue del segundo sobre sí mismo. Nos permitimos leer la expresión freudiana en consonancia con nuestro principio: “lo más honda”, es decir, “lo inconsciente” como representación de la percepción, es lo más externo: el mundo mismo. Al querer encontrar un fundamento interno estable, tan sólo nos topamos con el mundo mismo, si bien registrado en la simultaneidad de los eventos que acontecen paralelos a la percepción. Otra forma de decir lo anterior es la afirmación de que el adentro es el afuera, a pesar de que el adentro se sienta o se perciba de modo distinto, eso es más bien efecto de la articulación o formulación de la representación en su costado imaginario, que tiende a asociar lo diverso en una unidad que no lo es en su origen.

Volviendo con Freud (1900), los efectos de aquella “memoria inconsciente” se revelan en lo que llamamos “nuestro carácter” (533). Dicho en otras palabras: el modo como respondemos ante las diversas situaciones de la vida cotidiana se encuentra determinado por la articulación asociativa entre los elementos de la huella mnémica. Freud nos dice que aquello que comúnmente llamamos el “carácter” de una persona está basado en “las huellas mnémicas de nuestras impresiones” (Ibídem), pero específicamente en “las que nos produjeron un efecto más fuerte”, es decir, “las de nuestra primera juventud” (533). Una indicación más: las huellas mnémicas que determinan nuestro carácter “son las que casi nunca devienen conscientes” (Ibídem), lo que nos lleva a afirmar que la conducta es inconsciente: no sabemos lo que hacemos ni somos dueños de nuestros actos, pues a través de ellos simplemente se reproduce lo que ha quedado almacenado de la cultura capitalista en la huella mnémica freudiana. El

problema de la exclusión entre la percepción y la conciencia tiene su revés o su correlato que es el problema del carácter determinado por la huella mnémica inconsciente en su proceso asociativo que finalmente determina el acto que tiene un carácter inconsciente y ocurre al margen del sujeto.

Por otro lado, también podemos advertir que las anteriores elucidaciones en torno de los diversas “instancias” o “sistemas” de “huellas mnémicas” (534) siguen tanto la misma nomenclatura como el mismo esquema funcional con relación a las propuestas incluidas en la carta 52: “inconsciente”, “preconsciente” y “conciencia” (534-535). De esta forma, la conciencia “guía nuestra vida de vigilia y decide sobre nuestro obrar consciente, voluntario” (Ibídem), mientras que lo inconsciente, como sistema de huellas mnémicas, determina nuestro carácter y nuestro modo de ser en el mundo; en tanto que el preconsciente, situado entre ambos sistemas, impone “modificaciones” al contenido de lo inconsciente para “permitir su acceso a la conciencia” (Ibídem).

Encontramos pues un sentido progrediente desde el inconsciente hasta la conciencia en donde el preconsciente se perfila como el último medio de censura antes de que cualquier “material” acceda al “obrar voluntario” (Ibídem). Estamos en la bien conocida primera tópica freudiana. Recordemos que el esquema en cuestión sigue las coordenadas del arco reflejo, en donde un estímulo captado por el sistema P debe buscar su descarga o su salida a través del sistema M., encargado de la motilidad voluntaria. En este punto la argumentación de Freud retorna al sueño para mostrarnos ciertas peculiaridades del proceso alucinatorio.

Se explica la formación del “sueño alucinatorio” del siguiente modo: “La excitación toma un camino de reflujo” (536), es decir, retorna hacia el sistema P en vez de proseguir su continuidad hacia M: “En lugar de propagarse [la excitación captada en el sistema P] hacia el extremo motor del aparato, lo hace hacia el extremo sensorial, y por último alcanza el sistema de las percepciones.” (Ibídem). El sueño tiene un carácter “regrediente” (536), a diferencia de aquel otro “progrediente” que se esperaría en nuestra vida de vigilia. Sin embargo, observamos con sorpresa que también en esta última opera el dicho “carácter regrediente”. Por ejemplo, en el “recordar deliberado”, pero también en “otros procesos parciales de nuestro pensamiento normal” (536) se verifica una “marcha hacia atrás dentro del aparato psíquico” (Ibídem) que nos coloca frente al “material en bruto de las huellas mnémicas que están en su base” (536).

Encontramos en lo anterior la clara indicación de que, aunque pretendiéramos diferenciar claramente el sueño de la vigilia, tal diferencia es sólo parcial, pues aun en la última opera el proceso que Freud ha descrito con el nombre de “carácter regrediente” (Ibídem). Sin embargo, también es cierto que: “en la vigilia esta regresión no va más allá de las imágenes mnémicas”, es decir, de la imaginación o del

fantaseo, puesto que nuestro pensar consciente, normalmente, “no puede producir la animación alucinatoria de las imágenes perceptivas” (536). Tenemos así que el proceso psíquico implicado en la regresión es vigente tanto en la vigilia como en el sueño, aunque la diferencia es que en la primera no se producen de forma alucinatoria aquellas imágenes perceptivas almacenadas en la huella mnémica, mientras que el segundo se caracteriza precisamente por ello. Mientras que en el sueño alucinamos; en la vigilia, fantaseamos. Lo anterior nos permite destacar el carácter imaginario de la realidad humana, siguiendo a Lacan (1953).

Tenemos así que: “llamamos regresión al hecho de que en el sueño la representación vuelve a mudarse en la imagen sensorial de la que alguna vez partió” (537). La representación es el punto de partida del acontecer psíquico, a la que se retorna en el sueño alucinatorio. La representación es aquí el suelo de donde parte el proceso psíquico. El fundamento del carácter que nos determina. La representación es el punto al cual volvemos cada vez que el mundo nos deniega la satisfacción, lo cual sucede muy a menudo, o no nos permite ser. Cada vez que alucinamos mientras dormimos o fantaseamos mientras estamos despiertos, volvemos a lo que alguna vez quedó plasmado como fundamento de la memoria: la representación que surge de la asociación.

La representación es el gran drama de la subjetividad, pues nos hace volver hacia algo que no existe como unidad irreductible, pero que, sin embargo, ha quedado inscrito como el fundamento de nuestro carácter. Cada vez que intentamos dar un paso hacia lo desconocido volvemos a lo representado en el inconsciente. Esta sería otra forma de nombrar a la pulsión: el impulso por volver hacia lo que se acaba de abandonar (Freud, 1920). El inconsciente como campo de la representación impele al sujeto a volver al mismo lugar. Giramos en círculos sobre la representación. De ahí surge la siguiente pregunta: ¿cómo salir de nosotros mismos para enfrentarnos con la verdad del mundo? ¿Cómo ser más allá del campo de la representación? ¿Qué es dejar de repetir?, ¿cómo vaciar a la representación de su contenido para, por fin, nadar en el océano de lo desconocido que implica incertidumbre y angustia?

El sujeto delineado por Freud como apertura del siglo XX en *La interpretación de los sueños* es un sujeto neurótico aprisionado en sus propias representaciones imaginarias; un sujeto que se pierde en el idealismo de la memoria a la que convoca cada vez que algo se presenta ante su percepción. Quizás la angustia pueda ser considerada como la señal de la verdad de la representación, esto es, la falta de unidad de la representación, la fragmentación que se oculta tras la percepción implicada implacablemente en el campo de la representación, a la que el sueño nos convoca como reactivación alucinatoria. Alucinamos nuestro mundo por el simple (y complejo) hecho de hablar sostenidos en la palabra y en deseo de alguien más. Estamos hechos con las fibras imaginarias que constituyen la representación, a la que volvemos

cada vez que algo del mundo nos interpela. Y su complejidad deriva de la asunción de la palabra como mediación simbólica puesto que en el sueño está presente de igual modo el anudamiento estructural simbólico-imaginario-real.

Al mismo tiempo leemos aquí al sueño como la invitación freudiana para salir del campo de la representación y acceder a la verdad que nos constituye, esto es: la falta de un suelo firme al cual retornar. No hay garantías de felicidad, ni manual de la vida que nos la asegure. Si hay una verdad representada en el sueño esta es la falta de unidad; lo incierto, lo condensado alucinatoriamente, el ombligo que se devela en el sueño cargado de imposible: somos la falta y la angustia, aquello para lo que no hay certeza ninguna. Otra forma de nombrar eso imposible que está antes de la representación pudiera ser el deseo. Esa otra cara del sujeto que no se dice porque el yo lo impide.

De vuelta con Freud (1900) encontramos una profundización en cuanto al mecanismo de las “alucinaciones histéricas”, de la “paranoia”, así como de “las visiones de personas normales” (538). La explicación de estos fenómenos psíquicos es la siguiente: “corresponden a regresiones”, es decir, “son pensamientos mudados en imágenes” (Ibídem). Ahora bien, para que un pensamiento se mude en imagen debe cumplir este requisito: “sólo experimentan esa mudanza los pensamientos que mantienen íntima vinculación con recuerdos sofocados o que han permanecido inconscientes” (538). La sofocación de un “pensamiento inconsciente” deviene alucinación debido a un “reproche” realizado con “posterioridad” (Ibídem). De esta forma, “la visión contiene los mismos elementos que el recuerdo” (539) sofocado, pero también encontramos que “estos elementos se han ordenado en una nueva trama y se han transferido a otras personas” (539).

En lo anterior podemos ver claramente que el fenómeno alucinatorio no es exclusivo del sueño ni requiere del estado del dormir, sino que puede advenir como resultado de la negación del mundo, pues el aparato psíquico, en cuanto a su organización en sistemas, es capaz de tal operación mediante el mecanismo de la regresión. La alucinación no es una patología como comúnmente se piensa, sino una propiedad del aparato psíquico efecto de la sofocación del recuerdo. El loco simplemente decide no entrar al sistema capitalista de la cultura, en este sentido, quizás el loco sea más cuerdo que todos nosotros que sucumbimos cotidianamente ante el estilo de vida impuesto por el gran mercado. Con lo anterior quisiéramos destacar aquí la continuación indiscutible entre alucinación y realidad, entre sueño y vigilia, así como la poca seguridad que tenemos de no estar alucinando nuestro mundo. Al mismo tiempo, vemos en la locura una sana forma de resistir al mundo que nos rodea.

Nos vemos así llevados a afirmar que “la mudanza de recuerdos en imágenes”, que como vimos anteriormente no es exclusiva ni del sueño ni de estados patológicos, es motivada por “la atracción que

sobre el pensamiento desconectado de la conciencia y que lucha por expresarse ejerce el recuerdo, figurado visualmente, que pugna por ser reanimado” (539). El sueño vendría a ser “el sustituto de la escena infantil, alterado por transferencia a lo reciente”. Cuando “la escena infantil no puede imponer su renovación; debe conformarse con regresar como sueño” (540). El sueño es la expresión más directa de una infancia que nunca termina. Destacamos la importancia “paradigmática” de las “escenas infantiles”, expresadas al modo de “repeticiones fantaseadas” (541), pues la vivencia queda supeditada al orden de la fantasía. La peculiaridad del sueño consiste pues en “trasvasar su contenido de representaciones a imágenes sensoriales” (541).

A modo de resumen de lo planteado anteriormente podemos decir que el sueño es una formación psíquica de pleno sentido, que se produce debido al “mecanismo regrediente” en donde la representación se deja guiar hasta el polo perceptual del aparato psíquico para alterarlo por transferencia. La regresión, a su vez, resulta de una “resistencia” de la conciencia “que se opone a la penetración del pensamiento” (541) inconsciente. El inconsciente es pensamiento que la conciencia rechaza. No algo caótico o desordenado sino una peculiar forma de pensamiento con las características ya descritas. Encontramos en él, como representaciones de contenido, “recuerdos que subsisten con vivacidad sensorial” (Ibídem). De esta forma, el inconsciente es organización lógica que sin embargo es opuesta a la lógica racional consciente. Es otra lógica articulada según sus propias leyes. La captura en la representación impide al sujeto vivir en el mundo pues tan sólo se vive en lo representado del mundo. La cura analítica busca sacar al sujeto del ciclo repetitivo, sacarlo de su captura en la representación. Dicho en otras palabras: colocar al registro de lo simbólico sobre el campo de lo imaginario.

Así como en el sueño el mecanismo de la regresión es decisivo para su formación, también lo es en la “formación neurótica” (541) y en muchas de nuestras operaciones de pensamiento habitual. Se borra así la distancia que tendemos a marcar entre sueño y realidad, salud y enfermedad, realidad y fantasía; interior-exterior, presente-pasado, locura y cordura. El carácter regrediente de la excitación en el interior del aparato psíquico hace posible tal borramiento de fronteras: “lo más antiguo en el tiempo es a la vez lo primitivo en sentido formal”, así como también, “lo más próximo al extremo perceptivo dentro de la tópica psíquica” (542). Lo más antiguo es lo más próximo al extremo “P” del aparato psíquico, es decir, lo más actual, lo que se actúa como transferencia a lo actual: el acto o la conducta.

Hasta este momento hemos intentado mostrar que el funcionamiento del aparato psíquico freudiano es dependiente de la representación. Hacemos una breve recapitulación de lo que consideramos central hasta ahora:

1. La representación es la noción central que nos permite comprender al inconsciente

freudiano, pues todas sus operaciones están sostenidas en ella, Freud necesita de la representación para darle consistencia a su argumento sobre el aparato psíquico y sus diversas capas y estratos que lo constituyen.

2. En el campo representacional freudiano vemos confluír el anudamiento estructural simbólico-imaginario-real. La noción freudiana de la representación implica a estos tres registros, son una especie de costados de la representación de cuya articulación es dependiente.

3. Lo simbólico de la representación tendría que ver con aquel estrato de inscripciones provenientes de la percepción que se nos presentan como carentes de sentido de acuerdo, meras inscripciones sin contenido preciso que tan sólo registran la existencia del entorno exterior.

4. Lo imaginario de la representación puede ser visto como la unificación de lo perceptual que se almacena como huella mnémica en el registro de la memoria; conjunto de huellas mnémicas que en su conjunto determinan nuestro carácter, pero al mismo tiempo, registro psíquico del que queda siempre un espacio en blanco como límite de lo simbólico y lo imaginario, que en este capítulo ha sido nombrado por Freud como el ombligo del sueño.

5. Cuando el imaginario supedita a lo simbólico en la superficie de la estructura estamos sostenidos en el sentido; el mundo es lo que es y no puede ser otra cosa.

6. Cuando el simbólico atraviesa el imaginario el sujeto puede advertir otras posibilidades hasta entonces inexistentes para su existencia en la cultura. La palabra plena puede permitir al sujeto una salida del sentido cerrado del mundo que se impone como repetición o retorno.

7. Hay un límite en la representación que nos permite advertir un imposible por fuera del cruce simbólico-imaginario, imaginario simbólico según sea el caso. Ese límite o imposible de la representación freudiana es el ombligo del sueño; el espacio en blanco en que se asienta en lo no conocido, que permanece como enigma insuperable.

Hasta este momento hemos revisado tres textos correspondientes a momentos iniciales del psicoanálisis: *Las afasias*, *La carta 52* y el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*. Todos estos trabajos corresponden al momento de la obra freudiana conocida como “la primera tópica”, hemos visto ya como la representación es la noción central de este periodo. Nos preguntamos ahora qué sucede con la representación al entrar en el periodo conocido como “La segunda tópica”. Con aquellos aportemos vamos a intentar ahora acercarnos a la noción tardía de la representación freudiana.

Concluimos este apartado con una cita que acaso muestra la posición freudiana respecto de su

descubrimiento: “sueño y neurosis han conservado para nosotros más de lo que podríamos suponer, de suerte que el psicoanálisis puede reclamar para sí un alto rango entre las ciencias que se esfuerzan por reconstruir las fases más antiguas y oscuras de los comienzos de la humanidad” (Freud, 1900: 542).

#### **4.4 La noción de representación en la segunda tópica freudiana**

Para continuar este cuarto y último capítulo de nuestra investigación, nos permitiremos mirar qué sucede con la representación en la obra de Freud luego del viraje conceptual (y desde luego clínico, pues no vemos distancia entre ambos) propiciado por una de sus obras centrales: *Más allá del principio del placer* de 1920. Uno de los efectos inmediatos de esta obra cumbre en el pensamiento freudiano es la introducción de la así llamada “segunda tópica”, es decir, la introducción de las bien conocidas instancias ello-yo-superyó. Apuntemos al pasar que quizás otro de los efectos del hallazgo de la pulsión de muerte como fundamento de la vida psíquica, que no es otra cosa que aquella tendencia por repetir o por volver a transitar los mismos caminos psíquicos una vez abiertos, sea el viraje freudiano hacia la cultura o hacia la psicología de las masas, pues los textos centrales en torno de esas temáticas son posteriores al año de 1920.

Partimos de una breve puntualización a modo de introducción a nuestra cuestión en este subapartado: los textos anteriores a 1920 trabajan con la hipótesis de que en la vida psíquica opera una tendencia primaria a la descarga de las excitaciones provenientes de la percepción o de la sensación; tendencia que en última instancia conduce al placer, es decir, a la estabilización del sistema resultado de aquel proceso. Freud nombró al anterior proceso como “Principio del placer”. Lo novedoso ahora es que hay un *más allá* que se ubica como el fundamento de la vida psíquica anterior al principio del placer. La primera propuesta freudiana del principio del placer es palpable, por ejemplo, en la teoría del arco reflejo que discutimos anteriormente como modelo de la formación del sueño, si bien por la vía regrediente y que termina en aquel proceso alucinatorio que forma parte inseparable de la realidad humana.

Intentamos ahora una intelección con posterioridad respecto de la noción freudiana de representación que nos ocupó en los apartados anteriores de este capítulo. Queremos ver qué sucede con la representación que, como advertimos, ocupa un lugar central en el andamiaje teórico de la primera tópica. Nuestra pregunta ahora es la siguiente: ¿posterior a 1920, la representación tiene la misma centralidad en el pensamiento freudiano que antes de ese año? O expresado en otras palabras: ¿qué sucede con la representación delante de lo irrepresentable de la pulsión de muerte? ¿Qué papel desempeña la

representación en el impulso hacia la repetición? La pulsión de muerte es vista ahora como la tendencia primaria del aparato psíquico (que se hace igualmente presente, como intentaremos delinear, en aquella figura del discurso vigente en nuestros tiempos como expresión del amo moderno, nombrada por Lacan: “discurso capitalista”).

Para intentar responder a nuestras preguntas vamos a seguir un texto de Freud fechado en 1923: *El yo y el ello*, en consonancia con nuestra decisión metodológica centrada en las premisas del materialismo simbólico. Elegimos *El yo y el ello* porque en él se encuentra un nuevo esquema del aparato psíquico que nos permitirá, esperamos, un contraste o una comparación con los anteriores esquemas a los que venimos siguiéndoles la pista desde los momentos iniciales de la obra freudiana. Sin más demora abrimos ahora el texto que funda la bien conocida “segunda tópica freudiana”.

Freud (1923) inicia el prólogo de *El yo y el ello* con el claro señalamiento de que en él se “retoman ilaciones de pensamiento” (13) que provienen de su escrito: *Más allá del principio del placer*. De esta forma, en *El yo y el ello* se “recogen, pues, esos pensamientos”, al tiempo que se “los enlazan con diversos hechos de la observación analítica” (13), procurando “deducir nuevas conclusiones de esta reunión” (Ibíd.); esta obra tiene, así, “el carácter de una síntesis más que de una especulación, y parecen haberse impuesto una elevada meta” (Ibíd.). Quizás esta “elevada meta” consista en advertir la operatividad de la pulsión de muerte en el nuevo esquema del aparato psíquico, es decir, el modo como el sujeto no logra salir de sí mismo al seguir los caminos que la representación insta para la pulsión, esto se puede discernir en la nueva teorización del yo como articulación irreductible de las instancias ello-superyó.

Antes de pasar a la elucidación de la anatomía del yo nos detenemos en la siguiente declaración de limitación por parte de Freud con respecto a aquellas “elevadas metas”. Freud (1923) afirma: “Yo sé, empero, que se detienen en lo más grueso, y admito enteramente esta limitación” (13). Este último reconocimiento freudiano de la propia limitación quizás nos permita reafirmar el carácter nocional antes que conceptual al que intentamos acercarnos en nuestra lectura de la obra freudiana: nunca se trata de conceptos acabados o pretendidamente sin falla, sino que más bien la argumentación freudiana “se detiene en lo más grueso” (Ibíd.), abriéndonos así espacio para releer y repensar. También advertimos en Freud algo así como especie de castración simbólica en el anterior reconocimiento como ya discutimos en nuestra metodología.

Ya en el capítulo uno de *El yo y el ello*, Freud (1923) vuelve a darnos lo que a sus ojos es “la premisa básica del psicoanálisis”, a saber, que éste: “no puede situar en la conciencia la esencia de lo psíquico” (15), por tanto, “se ve obligado a considerar la conciencia como una cualidad de lo psíquico que puede añadirse a otras cualidades o faltar” (15). La conciencia es tan sólo una parte del acaecer

psíquico que más bien estorba o se presenta como un impedimento para conocer el material inconsciente subyacente a ella, además, en la conciencia no está o no se nos presenta por su mediación “lo esencial de lo psíquico” (Ibídem). De aquí la desconfianza de Freud con respecto a “la mayoría de las personas de formación filosófica”, ya que, para ellos, “la idea de algo psíquico que no sea también inconsciente les parece absurda y desechable por mera aplicación lógica” (15).

Los filósofos, para la mirada de Freud, acostumbrados a tratar con el contenido de la conciencia, tendrían serias dificultades para acercarse a la noción de inconsciente por él propuesta. Contra ellos se aduce en primer término que “lo característico” de la conciencia no es la durabilidad de su contenido, sino “la rapidez” con la que “un elemento psíquico, por ejemplo, una representación” deja tal estado de conciencia para permanecer “en estado latente” (16). Sin embargo, tal estado de “latencia” inconsciente no corresponde, en sentido estricto, con el psicoanalítico, pues a través de este último más bien se alude al resultado de un “conflicto” entre dos “instancias” en donde una de ellas impele “cierta fuerza” sobre la otra; de tal forma que al final una se impone o triunfa. Este proceso recibe el nombre de “represión” y es considerada como un “esfuerzo de desalojo” (16) de ciertas representaciones que no deben advenir a la conciencia. Por lo tanto, “es de la doctrina de la represión de donde extraemos nuestro concepto de lo inconsciente”, mas, claro: “lo reprimido es para nosotros el modelo de lo inconsciente” (Ibídem).

Encontramos así “dos clases de inconsciente”, es decir: “lo latente, aunque susceptible de conciencia” además de: “lo reprimido, que en sí y sin más es insusceptible de conciencia” (17). Freud vuelve sobre los términos ya definidos en la primera tópica porque éstos le permitirán trazar una nueva anatomía del aparato psíquico que ahora incorpora las instancias yo-ello-superyó. Por ahora, se están sentando las bases que nos llevarán un paso más allá de lo sabido: “no olvidemos que en el sentido descriptivo hay dos clases de inconsciente [lo latente y lo reprimido], pero en el dinámico sólo uno” (Ibídem).

Debemos resaltar ahora que no basta con decir, como se verá a continuación, que la conciencia es equivalente al yo y el inconsciente al ello, pues la argumentación freudiana nunca se queda en aspectos simplistas o de fácil conclusión, sino que es compleja, rica, coherente y profundamente lógica y bien organizada, a pesar de su ineludible densidad teórica. Aunque en estas primeras páginas de *El yo y el ello* daría la impresión de que tan sólo se repite lo anterior, al seguir palmo a palmo el discurso freudiano veremos que más bien se abre un horizonte hasta ahora inédito que nos permitirá un ángulo distinto de intelección tanto de la representación inconsciente como de sus relaciones con la conciencia por la vía del yo.

Se introduce ahora una primera noción del yo. A primera vista, éste podría considerarse como:

“una organización coherente de los procesos anímicos de una persona” (19), puesto que del yo: “depende la conciencia”, por lo tanto, “él gobierna los accesos a la motilidad”, es decir, “la descarga de excitaciones en el mundo exterior” (19); de esta forma, se podría decir que el yo es “aquella instancia anímica que ejerce un control sobre todos sus procesos parciales”, además de que “por la noche se va a dormir” no sin antes “aplicar la censura onírica” (19). Otra función del yo implica que “de él parten las represiones”, de cuya aplicación resulta que “ciertas aspiraciones anímicas deben excluirse no sólo de la conciencia, sino de las otras modalidades de vigencia y de quehacer” (Ibídem).

Desde el ángulo de la experiencia clínica encontramos que el yo, como ejecutor de la represión, es la fuente de “las resistencias”, puesto que no quiere “ocuparse de lo reprimido” (19), toda vez que tal acción sería como ir en contra de sí mismo: “Entonces hacemos en el análisis esta observación [...las asociaciones] fallan cuando debieran aproximarse a lo reprimido” (19). Esta observación clínica le permite a Freud llegar a una conclusión central para esta nueva formulación del aparato psíquico: “Hemos hallado en el yo mismo algo que es también inconsciente, que se comporta exactamente como lo reprimido”, es decir el yo “exterioriza efectos intensos sin devenir a su vez consciente” (19). Ya no se trata simplemente de un conflicto entre la conciencia y lo inconsciente, sino de una “oposición entre el yo coherente y lo reprimido escindido en él” (19).

Si anteriormente habíamos encontrado una continuidad entre el presente y el pasado o entre el sueño y la vigilia gracias al esquema de 1900, ahora encontramos esa misma continuidad entre la conciencia y lo inconsciente por intermedio del yo. De esto se desprende una reformulación teórica importante que tendrá consecuencias en la clínica, así como en nuestra lectura materialista de la representación: “Discernimos que lo *Icc* no coincide con lo reprimido; sigue siendo correcto que todo reprimido es *Icc*, pero no todo *Icc* es, por serlo, reprimido” (19). Hay aspectos del inconsciente que no están reprimidos, es decir, que no están adentro del sujeto como daba la impresión al seguir la primera tópica; si bien es cierto que lo reprimido es lo inconsciente como interioridad del sujeto, también lo que es que la noción de inconsciente propuesta por Freud en 1923 no se limita a lo reprimido, sino que es más abarcadora, por así decirlo, pues al menos se incluye ahora al yo o a una buena parte de éste que se presenta como inconsciente.

Encontramos así que: “También una parte del yo, Dios sabe cuán importante, puede ser *Icc*, es seguramente *Icc*” (Ibídem). Este “inconsciente del yo” nos hace advertir: “un tercer *Icc*, no reprimido”, además del “*Icc* reprimido” como efecto de la represión y de aquel otro “latente” preconscious. Tenemos así que la noción de inconsciente “pierde significatividad para nosotros” (20). De esta forma, “el inconsciente”, que daba la impresión de ser el gran concepto del edificio teórico freudiano sin el cual

nada quedaba del psicoanálisis “pasa a ser una cualidad multívoca que no permite las amplias y excluyentes conclusiones a que habríamos querido aplicarla” (20).

Sorpresivamente, encontramos en estas páginas a un Freud dispuesto a ir en contra de sí mismo y de sus anteriores “excluyentes conclusiones” (Ibídem). La noción de un inconsciente como interioridad reprimida se desgaja poco a poco con el hallazgo del “tercer inconsciente no reprimido ni latente” (Ibídem). Nos preguntamos ahora: ¿será este “tercer inconsciente no reprimido” aquella exterioridad radical que Lacan encuentra en lo más íntimo del sujeto? En otras palabras: ¿este “tercer inconsciente” descrito por Freud nos permite advertir la “íntima exterioridad” del inconsciente en Lacan?

Llegamos al capítulo II de *El yo y el ello* en cuyas páginas encontraremos el esquema que nos interesa –esquema que más adelante intentaremos superponer al modo de una coalición con aquellos otros anteriormente presentados para ver qué se produce de tal encuentro–. Las primeras líneas son contundentes por sí mismas: “La investigación patológica ha dirigido nuestro interés demasiado exclusivamente a lo reprimido” (21). Se trata ahora de mirar de frente aquel “tercer inconsciente” puesto que no nos contentamos ya con la interioridad reprimida, toda vez que “últimamente hemos visto cuán multívoca puede ser” (Ibídem) pues hay aspectos inconscientes que no corresponden a lo reprimido. Se abre ahora un panorama novedoso para la noción de inconsciente y de representación, más allá de lo reprimido y de lo latente.

Estamos delante de una nueva problemática a partir de este “tercer inconsciente”. Problemática que apunta a nuestra capacidad cognitiva, Freud reconoce que “todo nuestro saber está ligado siempre a la conciencia” (21), en tanto que “aun de lo *Icc* sólo podemos tomar noticia haciéndolo consciente” (21). Aquí la dificultad en cuestión: “¿Cómo es posible eso? ¿Qué quiere decir hacer consciente algo? ¿Cómo puede ocurrir?” (21). Una primera puntualización que nos llevará lejos: “la conciencia es la superficie del aparato psíquico” (Ibídem), recordemos que en todos los esquemas anteriores se la ha “adscrito, en calidad de función, a un sistema que espacialmente es el primero contando desde el mundo exterior” (21). Nos referimos desde luego al sistema P-C (percepción-conciencia) representado gráficamente en el esquema de la interpretación de los sueños, así como en la carta 52, como los dos extremos del aparato psíquico. De esta forma, encontramos que “son *cc* todas las percepciones que nos vienen de afuera (percepciones sensoriales); y, de adentro, lo que llamamos sensaciones y sentimientos” (Ibídem).

Si la *cc* nos entrega tan sólo “percepciones” externas, o bien “sensaciones o sentimientos” internos, Freud se pregunta, complejizando la argumentación: “¿Qué ocurre con aquellos otros procesos que acaso podemos reunir –de modo tosco e inexacto– bajo el título de ‘procesos de pensamiento’?” (21). Dicho en otras palabras: ¿Cómo se organizan los procesos anímicos inconscientes? ¿Cómo es posible

pensar más allá de la conciencia? ¿Cómo se forma un pensamiento, si sabemos que los pensamientos se organizan o subsisten por fuera del campo de la conciencia?

Para intentar responder, “si uno quiere tomar en serio la representación espacial, tónica, del acaecer anímico” (21), debemos retornar a nuestras premisas básicas anteriores. Tendríamos dos opciones, a saber: 1. El pensamiento se forma a partir de “algún lugar del aparato como desplazamientos de energía anímica en el camino hacia la acción”, para de ahí, es decir, desde ese “interior”, advenir a la “superficie que hace nacer la conciencia” (Ibídem). El pensamiento surge por desplazamiento de lo interno a la conciencia vista como superficie del aparato –apuntemos que esta argumentación está claramente fundada en *La interpretación de los sueños*–. O bien, 2. “Es la conciencia la que va a ellos” (21), es decir, el pensamiento surge en la conciencia para desplazarse hacia el interior del aparato y anudarse con el material reprimido. Freud desecha ahora ambas alternativas, encontramos así que: “Ambas posibilidades son inimaginables por igual”, más bien, “una tercera tendría que ser la correcta” (21-22).

En este punto, Freud nos recuerda que “la diferencia efectiva entre una representación (un pensamiento) *icc* y una *prcc* consiste en que la primera se consume en algún material que permanece no conocido, mientras que el caso de la segunda (la *prcc*) se añade la conexión con representaciones palabra” (22). Se intenta caracterizar al *icc* y al *prcc* con otra referencia distinta de la conciencia. La pregunta anteriormente planteada: “¿Cómo algo deviene consciente?” Debe ser reformulada así: “¿Cómo algo deviene preconscious? Y la respuesta sería: por conexión con las correspondientes representaciones-palabra” (22). Las representaciones-palabra se anudan en el preconscious con aquella representación *icc* para devenir consciente. El preconscious, al añadir el atributo de la “representación-palabra” al pensamiento *icc*, le brinda la posibilidad de su devenir consciente.

Intentando permanecer fieles al texto freudiano diremos que el énfasis o lo determinante para que un pensamiento *icc* pueda ser expresado en la *cc* es la representación-palabra. No se puede conocer un pensamiento más que al ser traspuesto en palabras, tal acción es realizada en el sistema *prcc*. Ahora bien, ¿qué es una ‘representación-palabra’ en este momento de la obra freudiana<sup>12</sup>? Tenemos que las representaciones palabra “son restos mnémicos; una vez fueron percepciones y, como todos los restos mnémicos, pueden devenir de nuevo conscientes” (22). Encontramos aquí otra nueva sorpresa: “sólo puede devenir consciente lo que ya una vez fue percepción *cc*” (Ibídem). La cualidad de la conciencia

---

<sup>12</sup> Vimos ya, en la primera sección de este capítulo, el sentido que tal expresión tenía para Freud en el texto temprano de *Las afasias*: el resultado de la asociación entre los diversos elementos de la palabra, a saber, la representación de la cosa más la representación de la palabra; ambas formadas a su vez por representaciones de elementos sensitivos, motores, acústicos, etc.

está determinada por la posibilidad de que el “material inconsciente” se conecte con las “representaciones palabra *prcc*”, que siempre son “restos mnémicos” (22) de palabras escuchadas; de esta forma, es el enlace preconscious con la representación-palabra aquello determinante para nuestra actividad cognitiva consciente.

Ahora bien, quizás sólo hay una excepción a esta especie de regla de funcionamiento del aparato psíquico en cuanto al anudamiento con la representación-palabra en el sistema *prcc*: “los sentimientos”. La vida afectiva o los sentimientos al “devenir conscientes tienen que intentar trasponerse en percepciones exteriores” (Ibídem). Algo del interior, como son los sentimientos, deben ser traspuestos en percepciones del exterior para sentirlos. Ahora bien, ese intento de “trasponerse en percepciones” lo consiguen “por medio de las huellas mnémicas” (22). La huella mnémica les permite a los sentimientos advenir conscientes. El recuerdo de una sensación afectiva se anuda al afecto actual para subir por su intermedio hasta la *cc*.

Encontramos aquí una nueva función de la huella mnémica no menos importante: permitir la expresión en la conciencia de la vida afectiva como un intento de trasponer en percepción externa la sensación interior al conectarse con representaciones-palabra en el sistema *prcc* –siguiendo la terminología freudiana presente en la segunda tópica–. Lo más interno, es decir, los sentimientos, se anudan con lo más externo: las percepciones, de este modo las percepciones están en la frontera entre lo interno y lo externo, con el intermediario de la representación-palabra, que también viene del afuera. Vemos que adentro y afuera se conectan y se articulan, se compenetran y se confunden: el adentro necesita del afuera y el afuera organiza el adentro. No hay algo propio de suyo en el adentro que no esté mediatizado por la acción del afuera, sino la confluencia entre ambos. Una íntima exterioridad para decirlo con Lacan. La barrera o la división interno-externo se borra paulatinamente.

En este punto Freud nos recuerda, una vez más, el modo de funcionamiento del aparato psíquico: “Concebimos los restos mnémicos como contenidos en sistemas inmediatamente contiguos al sistema P-Cc” (22), por esta razón, “sus investiduras fácilmente pueden transmitirse hacia adelante, viniendo desde adentro, a los elementos de este último sistema” (Ibídem). Esto nos permite establecer una diferencia entre alucinaciones y recuerdos, que nos acerca a lo anteriormente planteado en *La interpretación de los sueños*: “en caso de reanimación de un recuerdo”, como en las sensaciones conscientes, “la investidura se conserva en el sistema mnémico” (Ibídem), mientras que en la alucinación –vemos claramente que su mecanismo no es diferente del de la percepción–, “quizás nace cuando la investidura no sólo desborda desde la huella mnémica sobre el elemento P, sino que se traspasa enteramente a este” (22). La alucinación se produce por un desbordamiento de la memoria que “inunda” al “sistema P” (Ibídem)

colocándose en su lugar, mientras que en el recuerdo la investidura se mantiene en el nivel de la huella mnémica, si bien activada o investida con afecto. La diferencia entre alucinación y recuerdo es el sistema al que pertenecen; pero su mecanismo, en esencia, es el mismo.

Ahora bien: “Los restos de palabra provienen, en lo esencial, de percepciones acústicas” (22), esto nos permite advertir “un particular origen sensorial, por así decir, para el sistema *Prc*” (22-23). Tenemos así que: “La palabra es entonces, el resto mnémico de la palabra oída” (23) que se vuelve necesaria para la percepción consciente de los sentimientos. En este punto es donde se produce el proceso de represión, que podría ser visto desde aquí como una falta de palabra –retomando la propuesta de Elí Morales revisada en el capítulo uno de esta investigación– entre el enlace asociativo de la representación *icc* con la representación palabra *prcc*. La represión implica falta de palabra, como bien nos indicó Morales. Por lo tanto, “mediante el trabajo analítico” se buscaría restablecer “aquellos eslabones intermedios *prcc*” (23), es decir, colocar palabras en el hueco dejado por la represión: “para traer a la *Cc* la representación *icc* es preciso procurarle eslabones de conexión, lo cual no tiene lugar para las sensaciones, que se transmiten directamente hacia adelante” (24).

Ahora bien, en cuanto a las sensaciones no hay diferencia entre los niveles *Prc* y *Cc*, pues: “las sensaciones son o bien conscientes o bien inconscientes” (25). Encontramos, lo que a primera vista parece un contrasentido en la argumentación freudiana: la afirmación de que hay “sensaciones inconscientes” que no requieren, como las representaciones *icc*, ligarse a representaciones-palabra para “devenir conscientes” sino que “devienen tales de manera directa” (25). No solamente encontramos “pensamientos” por fuera de la conciencia sino también “sentimientos” que devienen conscientes sin mediación de palabras: “podemos considerar su mejor paradigma a los de la serie placer-displacer” (24). Los sentimientos, “son más originarios, más elementales... y pueden salir a la luz aún estados de conciencia turbada” (24).

Lo anterior nos permite advertir de forma clara el papel de las “representaciones-palabra” como resto mnémico de palabras escuchas: “Por su mediación, los procesos internos de pensamiento son convertidos en percepciones” (25). Gracias al enlace con la palabra, “los pensamientos devienen percibidos real y efectivamente –como de afuera–, y por eso se los tiene por verdaderos” (25). Es debido a la acción de la palabra sobre el contenido *icc* que le damos credibilidad a nuestro pensamiento, dando la impresión de autonomía, de que pensamos por nosotros mismos. En este sentido, los restos mnémicos de la representación palabra nos hacen percibir como exterior aquel proceso de pensamiento *icc* interior. Los restos mnémicos de la palabra –recordemos ahora– corresponden al complejo proceso asociativo descrito en *Las afasias* como una articulación similar al poema compuesto por letras del alfabeto (Freud,

1891, *Ibíd.*)

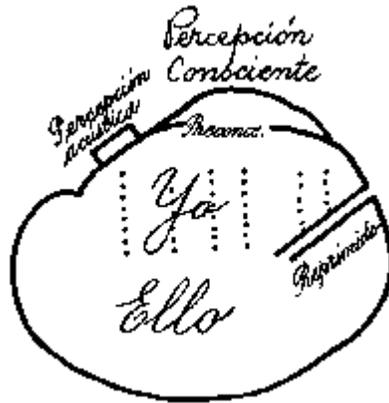
Las anteriores puntualizaciones nos permitirán una óptica distinta del yo en cuanto a su funcionamiento y estructura. El yo “parte del sistema P, como de su núcleo, y abraza primero al *Prcc*, que se apuntala en los restos mnémicos” (25). Así mismo, debemos tener en cuenta que el “yo es además inconsciente” (25). En este punto Freud se apoya en Georg Groddeck: “quien insiste una y otra vez, en que lo que llamamos nuestro ‘yo’ se comporta en la vida de manera esencialmente pasiva” (*Ibíd.*), de tal forma que aun cuando pretendiéramos darle autonomía al yo como fuente del pensamiento, más bien “somos vividos por poderes ignotos, ingobernables” (Groddeck, 1923. Citado por Freud, 1923: 25). Con Groddeck, Freud propone una concepción más extensa del “yo”, que ya no sería visto únicamente como “la esencia que parte del sistema P y que es primero *prcc*”, sino que además encontramos en el yo un “ello” que nos permitiría dar cuenta de “lo otro psíquico” en que el yo se continúa “y que se comporta como *icc*” (25). Con la noción del ello proveniente de Groddeck, Freud intenta mostrarnos las cualidades inconscientes del yo.

Provisto de los anteriores andamios argumentativos o construcciones simbólicas, Freud afirma que: “Un individuo es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido (no discernido) e inconsciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo, desarrollado desde el sistema P como si fuera su núcleo” (25-26). El yo es la superficie del ello desarrollado por efecto del sistema P. Sin embargo, el yo “no envuelve al ello por completo” sino únicamente en “la extensión en que el sistema P forma su superficie (la superficie del yo)” (26). De esta manera: “el yo no está separado tajantemente del ello: confluye hacia abajo con el ello” (*Ibíd.*).

Como no hay separación radical entre el yo y el ello, “lo reprimido confluye con el ello, no es más que una parte del ello” (26). Lo reprimido es una parte del ello que no está separada del yo, sino que carece de la representación-palabra. Lo reprimido “sólo es segregado tajantemente del yo por las resistencias de represión, pero puede comunicar con el yo a través del ello” (26). No hay una separación nítida entre las nuevas instancias del aparato psíquico: el ello permite al yo comunicar con lo reprimido, una gran parte del yo es *icc* aunque no se lo pueda advertir por la falta de palabra. ¿Qué sucede con la representación aquí (nos preguntamos confundidos)?

Lo que ahora tenemos en pie es que hay una continuidad entre el ello y el yo, así como entre el yo y el mundo exterior. Llegamos así al nuevo esquema que define la segunda tópica freudiana. En este esquema: “el yo lleva un ‘casquete auditivo’ y, según el testimonio de la anatomía, lo lleva sólo de un lado” (26). El casquete auditivo permite dar cuenta de las representaciones-palabra que, como mencionamos anteriormente, son restos mnémicos de palabras escuchadas que permiten advertir lo

inconsciente como si fueran percepciones externas. La representación ahora está colocada en el *Prcc* como restos de palabra. Reproducimos ahora el esquema en cuestión:



Freud (1923), esquema del yo.

Antes de hacer confluír este nuevo esquema con los anteriores (1891, 1897, 1900) como nos proponemos, vamos a proseguir la argumentación freudiana en *El yo y el ello*, que ya se ha enredado bastante y parece no llevarnos a ningún lugar en concreto en relación con nuestro asunto. Creemos que debemos ser pacientes y, como en un análisis, soportar las dificultades y no retroceder.

Tenemos así que ahora el yo es visto como “la parte del ello alterada por la influencia del mundo exterior”, además de que “se empeña en hacer valer sobre el ello el influjo del mundo exterior, así como sus propósitos” (27), del mismo modo, el yo “se afana por remplazar el principio de placer, que rige irrestrictamente en el ello, por el principio de realidad” (27). Debido al carácter superficial del yo: “la percepción cumple el papel que en el ello cumple la pulsión” (Ibídem). Es la realidad exterior lo que le da forma al yo, así como la pulsión lo hace en relación con el ello. No hay una esencia del yo por fuera de la influencia del mundo exterior; al intentar atravesar el yo o profundizar en él lo único que encontraremos es el mundo exterior como resto mnémico de la representación-palabra que fundamenta a la huella mnémica.

Aquí podemos ver el nuevo influjo que cumple la noción de representación freudiana después de 1920: funcionar como enlace entre lo reprimido y el mundo externo. Si antes de 1920 la representación funcionaba como el elemento que da coherencia al inconsciente pensado como interioridad del sujeto, ahora la representación es más bien una bisagra que anuda el adentro con el afuera; es por su intermedio

que la palabra organiza el mundo de las percepciones y el de las sensaciones conscientes. Vemos que la representación ha dejado de estar adentro para convertirse en intermediaria entre el adentro y el afuera. Hay aquí otro sentido de la noción de representación en la obra de Freud que trasciende aquel de las primeras obras.

De vuelta al texto freudiano, en cuanto a la “importancia funcional” del yo, siempre una superficie sin centro sólido, “normalmente le es asignado el gobierno sobre los accesos a la motilidad” (27). Se espera que el yo decida sobre la acción voluntaria y se imponga sobre ella; se espera que el yo mande en su casa –para retomar otra bien conocida expresión freudiana–. Sin embargo, vemos que el yo más bien se parece a “un jinete que debe enfrentar la fuerza superior del caballo”, además de que “lo hace con fuerzas que le son prestadas” (Ibídem). Algunas veces, así como el jinete, “si quiere permanecer en el caballo, no le queda otro remedio que conducirlo a donde éste quiere ir”, de igual forma, “el yo suele trasponer en acción la voluntad de ello como si fuera la suya propia” (27). A través de este símil Freud retoma la expresión de Groddeck en cuanto a que somos vividos por poderes ignotos, al mismo tiempo se nos muestra que el yo es tan sólo una superficie que no pocas veces va en contra de sus propias resoluciones.

Freud hace intervenir un nuevo factor que “parece ejercer una acción eficaz sobre la génesis del yo”, encontramos que “el cuerpo propio y sobre todo su superficie es un sitio del que pueden partir simultáneamente percepciones internas y externas” (27). De esta forma: “El yo es sobre todo una esencia superficie, si no él mismo, la proyección de una superficie” (Ibídem). Tenemos así que: “el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo”, el yo es “la proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar, como se ha visto antes, la superficie del aparato psíquico” (27-28). Doble carácter superficial del yo: como proyección del cuerpo y como superficie del aparato psíquico.

El yo no sólo es la parte del ello modificada por “el influjo de la percepción”, es decir, “el subrogado del mundo exterior real en lo anímico” (28), sino que además se complejiza su estructura por aquella “proyección psíquica de la superficie del cuerpo” (Ibídem), así como por un mecanismo muy específico desarrollado a lo largo del capítulo III de *El yo y el ello*, a saber, la identificación. Estamos delante de una noción compleja del yo que, sin embargo, es siempre superficie: superficie donde se proyecta el cuerpo, pero también y al mismo tiempo, superficie que recibe el influjo del exterior en el interior. También implica algo superior al yo que se le impone desde el mundo exterior: el superyó que surge como resultado de “una identificación” (30) con los primeros “objetos de amor” (Ibídem) en la infancia.

Proyección, representación e identificación son las operaciones anímicas que constituyen la génesis del yo. Proyección de la superficie del cuerpo propio, representación-palabra como resto mnémico preconsciente e identificación con los primeros objetos de amor podrían ser considerados como los componentes o elementos de cuya articulación surge lo que llamamos el yo. Vamos a profundizar un poco en el aspecto tocante a la identificación. Freud recurre a la melancolía para desarrollar su idea, esta se caracteriza a través del “supuesto” siguiente: “un objeto perdido se vuelve a erigir en el yo”, o bien, dicho en otras palabras: “una investidura perdida es relevada por una identificación” (30). Ante la pérdida de un “objeto de amor”, el yo queda en lugar de lo perdido, para de esta forma, negar que se lo perdió o no afrontar la pérdida.

Lo que ahora se agrega a partir del anterior proceso melancólico es que tal aspecto identificatorio “participa en considerable medida en la conformación del yo, y contribuye esencialmente a producir lo que se denomina su carácter” (Ibídem). La identificación no está presente únicamente en la patología descrita bajo el nombre de melancolía, sino que ahora encontramos que igualmente tiene un papel predominante en la constitución del “carácter” del yo. La parte inconsciente del yo se forma por identificaciones. Al “comienzo del todo”, es decir, en el origen de la vida psíquica, “es por completo imposible distinguir entre investidura de objeto e identificación” (31). Yo y objeto no se separan todavía o, más correctamente dicho, no se puede distinguir tal separación: somos el otro en el fundamento de la vida psíquica. Sólo mediante el proceso de la represión es que aparece el yo separado del otro; al mismo tiempo surgen aquellas identificaciones.

Ahora bien, ante la pérdida de un objeto sexual, “no es raro que a cambio sobrevenga la alteración del yo”, alteración que consiste en una “erección del objeto en el yo”, o sea, “lo mismo que la melancolía” (31). El objeto perdido se erige en el yo; forma el yo, constituye el yo sustituyendo la pérdida. Lo que no se quiere perder queda como aquel inconsciente del yo. Este proceso de “introyección” también puede ser visto como “una suerte de regresión al mecanismo de la fase oral” (31), mecanismo encargado de facilitar o posibilitar “la resignación del objeto” (Ibídem). Una indicación más: “Quizás esta identificación sea en general la condición bajo la cual el ello resigna sus objetos” (Ibídem). Cada vez que enfrentamos una pérdida, el yo se modifica hasta volverse aquella persona querida identificándose con ella por la mediación del yo. El otro nos determina. El yo es el otro. No somos sin el otro, tan es así que: “el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas”, pues “contiene la historia de estas elecciones de objeto” (31). La historia de las pérdidas está en el fundamento de la identificación que produce al yo como superficie sin centro propio.

Otra manera de mirar lo anterior sería decir que: “Cuando el yo cobra los rasgos del objeto, por

así decir se impone él mismo como objeto de amor” (32). Se produce una “trasposición” de “libido de objeto” en “libido narcisista” (Ibídem), lo cual implica a su vez “una resignación de las metas sexuales” y, por tanto, “una suerte de sublimación” (32). Freud se pregunta si no será este “el camino universal hacia la sublimación” (Ibídem), en sus palabras: “¿No se cumplirá toda sublimación por la mediación del yo, que primero muda la libido de objeto en libido narcisista, para después acaso ponerle otra meta?” (32).

El planteamiento de esta pregunta roza dos aspectos elucidados con anterioridad en la teoría freudiana: el primero de ellos es que “debemos reconocer al ello como el gran reservorio de libido en el sentido de la ‘libido narcisista’” (Ibídem). Vemos aquí que el yo ha dejado de ser el reservorio de libido narcisista y que ahora lo es el ello de la segunda tópica. El segundo aspecto tiene que ver con “averiguar si esta mudanza” de libido de objeto en narcisista –siguiendo puntualmente la terminología freudiana aquí empleada– podría tener como consecuencia “una desmezcla de las diferentes pulsiones fusionadas entre sí” (Ibídem). Como vemos, la postulación del ello, así como el mecanismo de la identificación en tanto que proceso central en la constitución del yo, permite tomar nuevos vuelos en relación con la producción teórica.

Vemos en lo anterior que el yo está compuesto de identificaciones, así como también que “los efectos de las primeras... las producidas a la edad más temprana, serán universales y duraderas” (33). Freud nos sorprende nuevamente con la siguiente afirmación en cuanto a “la génesis del ideal del yo” o superyó: “la identificación primera, y de mayor valencia, en la génesis del individuo” es “la identificación con el padre de la prehistoria personal” (33). Es el padre “de la prehistoria personal” el modelo identificatorio que también constituye el superyó freudiano; esta sería “una identificación directa e inmediata (no mediata), y más temprana que cualquier investidura de objeto” (33).

Freud expresa esta última idea del siguiente modo: “Así como el padre debes ser” pero al mismo tiempo: “Así como el padre no te es lícito ser”, es decir, “no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas” (36). Prohibición de ser el padre, la introducción de la prohibición y de la ley como residuo del complejo de Edipo se erigen ahora como núcleo del yo: “El superyó conservará el carácter del padre” (36), en la medida de la intensidad de este último y de la rapidez con que “se produjo su represión”, “tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyó como conciencia moral”, en ese sentido, “quizás también como sentimiento inconsciente de culpa, sobre el yo” (Ibídem).

Mientras que en el “inconsciente reprimido” no hay negación (Freud, 1925), bajo el “imperio del superyó” crece el “sentimiento inconsciente de culpa” (Ibídem). El superyó o ideal del yo se coloca, así

como “la herencia del complejo de Edipo” y, por lo tanto, como la “expresión de las más potentes mociones y los más importantes destinos libidinales del ello” (37). A través de la “institución” del superyó, “el yo se apodera del complejo de Edipo” y “simultáneamente se somete, él mismo, al ello” (Ibídem). Encontramos así que “mientras que el yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el superyó se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello” (37). Dicho en otras palabras: “Así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el yo se somete al imperativo categórico de su superyó” (49).

En tanto que en el campo de la representación como el espacio de lo inconsciente no hay negación o no existe la prohibición, en el superyó se despliega la tendencia a la propia destrucción en la misma medida de aquella ausencia: “en el análisis no se descubre ningún ‘no’ que provenga de lo inconsciente” (Freud, 1925: 257). Debido a la ausencia del “no”, es decir, al rechazo de la introducción de la ley como elemento exterior que viene a trascender lo representado psíquicamente, surge la agresión superyoica que atenta o podría atentar contra la propia vida. Con Freud: “mientras más un ser humano sujeta su agresión, tanto más aumentará la inclinación de su ideal a agredir a su yo” (Ibíd: 55).

Sin embargo, aquí también encontramos que “el psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la conquista del ello” (56), por la vía del yo se debe lograr introducir una negación, que no existe en la representación inconsciente, como mediación a las demandas incesantes del ello. En este sentido, en el inconsciente reprimido el deseo está ya satisfecho. No hay falta en la representación sino la inscripción de que todo es posible. Esto nos permite advertir una vez más el costado imaginario de la representación que debe ser trastocado por la introducción de la prohibición como mediación simbólica del yo en la experiencia analítica; aún debemos resaltar que el yo de Freud no es el yo de la psicología o el de la filosofía, sino aquella “cosa pobre” (56) con toda su “endeblez” (55) que no puede sino ser “el genuino almacigo de la angustia” (57).

De esta forma, aquella “cosa pobre” que es el yo freudiano de la segunda tópica “sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó” (56). Lo anterior nos permite advertir “tres variedades de angustia” que corresponden a los tres peligros anteriores: “la angustia es la expresión de una retirada frente al peligro” (56). El yo en tanto que “ser fronterizo” debe “mediar entre el mundo y el ello”, es decir, “hacer que el ello obedezca al mundo”, pero también y al mismo tiempo, “a través de sus propias acciones musculares” el yo debería lograr “que el mundo haga justicia al deseo del ello” (56). Tenemos que el yo freudiano aquí esbozado “no sólo es el auxiliador del ello; es también su siervo sumiso, que corteja el amor de su amo” (56).

El yo como “almacigo” de angustia “procura mantenerse avenido con el ello” (56), en tanto que

“recubre con sus racionalizaciones preconcientes” aquellas “órdenes inconscientes” (57) en donde no hay negación. La racionalización preconciente tan sólo recubre la ausencia de un ‘no’ inconsciente. Ante la falta de negación, el yo “simula la obediencia del ello” a las “admoniciones de la realidad” (57). A pesar de que “el ello ha permanecido rígido e inflexible”, el yo “disimula los conflictos del ello con la realidad” y, mientras sea posible, “también los conflictos con la realidad” (57). De esta forma, tenemos que el yo freudiano es una superficie psíquica que resulta de la identificación y que no puede sino vivir angustiado por la naturaleza de sus funciones: “simular” que todo va bien. Aquí es donde se produce la operación de la castración simbólica efectuada en el análisis: introducir el ‘no’ como negación inexistente en la representación inconsciente.

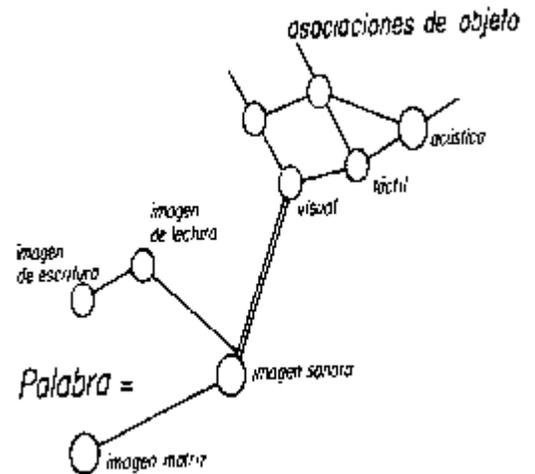
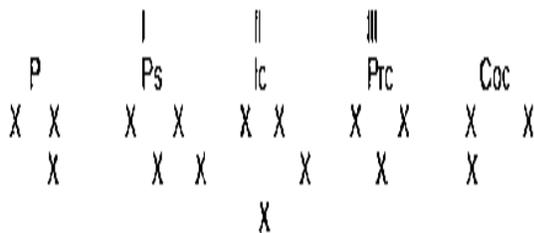
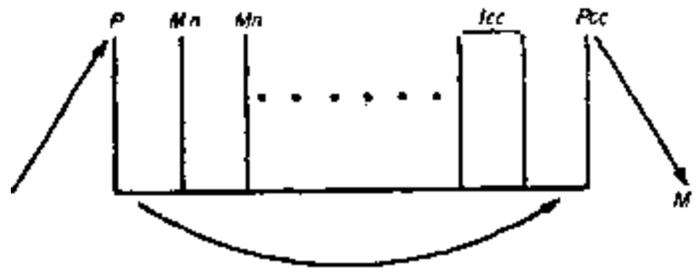
Como conclusión de nuestra lectura de *El yo y el ello* diremos que la representación ha dejado de ser el elemento central del aparato psíquico. Es ahora un componente más que despliega sus efectos en el inconsciente reprimido donde no hay negación. Pero recordamos también que existe un “inconsciente no reprimido” que nos hace mirar afuera. El cuerpo y el mundo deshacen la centralidad de la representación en esta reformulación freudiana de los cimientos de su obra. Como ahora el cuerpo y el mundo intervienen en la formación del yo, la representación ya no está colocada en el centro de la vida anímica, más bien se trata de introducir la dimensión simbólica de la ley como mediación con el semejante.

Del mismo modo, aquel inconsciente no reprimido presente en el núcleo del yo nos permite ir más allá de la representación abriendo nuestra perspectiva en relación con la interioridad del inconsciente; al introducir los elementos del superyó y de la angustia, el yo es tan sólo aquella cosa mal lograda que tiene grandes dificultades para vivir. La idea de un yo autónomo queda por los suelos resaltando al mismo tiempo la inminente necesidad de una ley exterior que prohíba y abra espacio para el deseo, operación central de la experiencia analítica: donde ello era yo debo advenir. El yo como mediación simbólica que impondría un límite posible a lo imposible de la representación: como el padre debo ser (identificación), pero como el padre no puedo ser (superyó). Encrucijada del yo que no pocas veces deviene en la búsqueda incesante de la propia destrucción por efecto de la pulsión de muerte.

Con los anteriores elementos puestos sobre la mesa, como conclusión de este cuarto capítulo, vamos a intentar ahora comparar o contrastar entre sí los diversos esquemas del aparato psíquico que hemos rastreado a lo largo de la obra de Freud para cerrar finalmente nuestra discusión.

#### 4.5 Comparación de la noción de representación en los esquemas freudianos del aparato psíquico

Comenzamos por presentar los cuatro esquemas freudianos que nos ocuparon anteriormente, los organizamos en orden regresivo –para decirlo en los términos propios de *La interpretación de los sueños*– de acuerdo con su aparición cronológica: 1923, 1900, 1896 y 1891.



Veamos superficialmente algunos aspectos en común entre los anteriores esquemas partiendo de su figuración gráfica. En todos ellos se aborda el tema de la representación: en 1923 la representación es expresada mediante los puntos detrás de la palabra “YO” que forman una serie de líneas verticales. En 1900, la representación se esquematiza mediante las líneas verticales que se despliegan desde el polo “P”

hasta el “M”, razón por la cual se le conoce como “el esquema del peine”. Aquí encontramos una primera similitud entre ambos esquemas: tal vez podríamos encontrar en el interior del “YO” de 1923, que va desde el “casquete auditivo” hasta “lo reprimido”, el mismo esquema lineal que aquel de 1900, pero esta vez acompañado de otros elementos formando una especie de bolsa que los recubre, sus elementos son el casquete auditivo del lado derecho, el sistema Prc encima del “YO”, además, por debajo de este último encontramos la lectura: “EL ELLO”, así como del lado izquierdo dos líneas diagonales que conectan con el exterior, con la palabra “reprimido”. Por fuera de la bolsa se encuentra el sistema P-Cc que en el esquema de 1900 está al principio y al final de las líneas que enmarcan el contenido del aparato psíquico.

Se podría considerar que el esquema de 1897, es decir, el de la carta 52, implica los mismos elementos que el de 1900 pero esta vez por medio de “X”. Destaquemos igualmente que el acomodo de “X” en el esquema de 1897 varía entre cada sistema mientras que, en 1900, gráficamente se conservan los mismos elementos.

Por otro lado, en el esquema correspondiente a *Las afasias*, se prefiere figurar a la representación a través de círculos pequeños; círculos de cuya asociación surgirá un círculo más grande que a su vez se asocia con el otro sistema de círculos mediante un par de líneas diagonales que los conecta: “la asociación” o el vínculo entre “representación-palabra” con la “representación-cosa”, en los términos propios de *Las afasias*. Quizás podríamos leer cada uno de los puntos en donde encontramos a la representación en 1923 como si fueran, cada uno de ellos, la representación-palabra formada por asociación con la representación-cosa en 1891, es decir, el esquema de las afasias vendría a insertarse en el corazón de la representación por detrás del Yo en 1923.

Dicho en otras palabras: intentamos, quizás en vano y como un modo de abordaje nocional de la representación, advertir una tensa continuidad entre cada uno de los esquemas, algún modo de articulación que nos permita dar cuenta de los elementos comunes entre ellos al superponerlos de modo figurativo. De esta forma, en el último esquema elaborado por Freud en 1923, se encontrarían elementos provenientes de todos los anteriores, elementos que, sin ser idénticos o conservar exactamente el mismo sentido entre uno y otro, siguen presentes en su desarrollo teórico. Intentamos en lo anterior advertir una tensa continuación entre los diversos momentos de la obra freudiana en torno de la representación.

Pero también podemos encontrar algunas diferencias en estas figuraciones gráficas como quizás ya se insinúa. Tomemos ahora los esquemas por el lado de la represión. En 1897, el proceso de la represión es figurada mediante el acomodo diverso de “X” entre cada uno de los sistemas, con ello se da a entender que mientras se avanza en los sistemas psíquicos desde “P” hasta “Coc” –siguiendo la abreviación usada por Freud– hay un acomodo espacial distinto de sus elementos, una retranscripción

producto de la periodicidad en donde interviene la noción de posterioridad. Ahora bien, este acomodo no es representado gráficamente en 1900, cuyos elementos, expresados por medio de líneas verticales, son simétricos entre sí.

Mientras que en el esquema de 1923 aparece expresamente la palabra “reprimido” vinculada con el exterior del huevo o la bolsa que recubre todos los sistemas a través de dos líneas diagonales. Lo reprimido toca al yo, es decir, al sistema de representaciones-palabras allí figurado con puntos redondos; así mismo se conecta con el exterior, lo que nos da a entender que lo reprimido en el YO es el mundo exterior, la acción del mundo exterior en el interior que, como vimos anteriormente, utiliza a la representación-palabra preconsciente como su intermediario dando como resultado aquel inconsciente no reprimido que nosotros ubicamos en la exterioridad del mundo, es decir, en la estructura simbólica de cuyo repliegue surge el “yo superficie”, siguiendo con aquella terminología.

Pasamos ahora a discutir el contenido de cada esquema intentando articularlo con los demás. Desde el temprano texto de *Las afasias* ya se encuentra establecida la propuesta de que el lenguaje nos viene de afuera, de que sin el afuera, entendido como estructura simbólica del lenguaje, sería imposible hablar y pensar o dar cuenta del contenido del adentro. Pero también y al mismo tiempo, es el afuera el que nos hace pensar como pensamos y sentir como sentimos. En los términos ahí referidos encontramos que “aprendemos a hablar repitiendo el lenguaje de los otros” (Freud, 1891: 87). Esta idea es muy similar a lo que encontramos 32 años después, en *El yo y el ello*: el casquete auditivo incorpora, en la parte *icc* del yo, restos mnémicos del lenguaje escuchado que serán conectados con el material *Icc* para permitir su expresión en el sistema *Cc*. Encontramos ahí una línea de pensamiento en continuidad desde 1891 hasta 1923 en relación con el lenguaje y al modo como éste interviene en los procesos psíquicos inconscientes, así como en la determinación de la representación psíquica.

Desde el materialismo simbólico diremos que el lenguaje, como estructura simbólica del mundo, provoca efectos en la interioridad, de tal modo que al final esa interioridad se vuelve dependiente de aquella estructura simbólica exterior para poder realizar su trabajo que –apoyándonos ahora en la carta 52– consiste en una reescritura periódica llevada a cabo sobre la representación; el aparato psíquico como máquina de escritura que deforma periódicamente su contenido, mediante aquel proceso de retranscripción con efectos posteriores. Recordemos ahora la frase literaria que nos sirvió para comprender la formulación freudiana anteriormente esbozada: “la vida no es la que uno vivió sino la que uno recuerda y como la recuerda para contarla” (García, 2002: 1).

Ahora bien, aquí no debemos dejar de resaltar el último aspecto considerado por Freud en 1923 como fuente del yo: el cuerpo propio, que es igualmente necesario para que tal incorporación del exterior

pueda ser llevada a cabo. El cuerpo provee al yo de las sensaciones que por intermedio de la huella mnémica acceden hasta la conciencia, siguiendo lo dicho anteriormente. Vemos así, una vez más, una tensa continuidad entre el temprano trabajo de *Las afasias*, la carta 52 y lo expuesto posteriormente en *El yo y el ello*. Este último trabajo vendría a complejizar, pero sin por ello desvalorizar o minimizar, las propuestas tempranas; resultando de lo anterior que hay un entramado exterior-interior en donde ambas representaciones se pertenecen mutuamente: el cuerpo es el escenario donde la representación actúa para que lo simbólico sea inscrito como inconsciente del yo –usando ahora la terminología de 1923–.

Al mismo tiempo, la representación *icc* es ahora un elemento sometido a su articulación con la representación-palabra *Prcc*, que en última instancia procede del mundo exterior. Esto nos permite volver a un punto importante de *Las afasias* que Freud ha recogido desde las propuestas filosóficas de J. S. Mill, a saber: el costado simbólico de la representación-palabra se nos presenta como abierto pudiendo agregar o incorporar en todo momento elementos nuevos a la cadena asociativa; mientras que su costado imaginario tiende a la unidad o completud presentándose como cerrado. Hablamos del cruce en la estructura que posiciona al registro simbólico por encima de lo imaginario; de esta forma, la apertura de lo simbólico en tanto que superación de lo imaginario, tiene importantes consecuencias en cuanto a la experiencia clínica pues permite al sujeto un segundo nacimiento (Lacan, 1974).

Volviendo al último esquema, los puntos detrás del yo pudieran dar cuenta del modo como Freud ha incorporado al mundo exterior a través del casquete auditivo en 1923. Ya destacamos como cada uno de esos puntos, que por sí mismos son similares al esquema de 1900, podrían ser vistos como la representación-palabra del esquema de *Las afasias*. En 1923 el esquema es cubierto por una especie de masa circular informe en cuyo centro está el yo. Todo nos lleva al mundo exterior, es decir, a la estructura simbólica que organiza y antecede la función del yo. El yo es superficie siempre dependiente del exterior.

No es que el sujeto construya el mundo al transcribir de forma estratificada los componentes de la huella mnémica tal como se podría suponer en una lectura tradicional de Freud –que encontramos, por ejemplo, en el trabajo de Casas y Galindo discutido en el capítulo primero–, sino que es el mundo el que construye al sujeto, porque el mundo es el lugar desde donde acontecen las primeras huellas mnémicas que después serán destinadas a su reescritura. La verdad está afuera del sujeto: en las contradicciones que no alcanzan a ser captadas en la percepción. Es el afuera el que sujeta al sujeto. La realidad psíquica, como efecto de la inscripción de la huella mnémica, es la deformación del mundo acontecimental que busca eludir la contradicción por medio de la reescritura o de la represión.

A partir de lo expuesto anteriormente concluimos que Freud, al dar cuenta de la representación, no mantiene una definición estable desde el principio, más bien se trata de una noción compleja que

presenta diversos costados problemáticos, si bien no deja de hacerse presente desde el inicio hasta el final de su recorrido. En los textos tempranos, la representación aparece como el elemento central de la doctrina psicoanalítica; sin la representación, el aparato psíquico pierde consistencia y es en realidad esta noción la que fundamenta la existencia de lo inconsciente. Los grandes conceptos freudianos descansan en la noción de representación. La representación es una noción compleja que Freud utiliza como constructo auxiliar que al mismo tiempo le permite fundamentar teóricamente al psicoanálisis. Los puntos más importantes encontrados respecto de la noción de representación en la obra freudiana, podrían expresarse del siguiente modo desde nuestro ángulo materialista simbólico:

1. El inconsciente freudiano, como espacio simbólico que organiza la vida psíquica, se sostiene a partir de la noción de representación.
2. Para Freud, una representación, del mismo modo que un poema contiene las letras del alfabeto, se forma asociando diversos elementos que proviene del registro de las huellas mnémicas, que a su vez provienen del mundo exterior.
3. La noción de representación descrita por Freud no implica una imagen completa o exacta del mundo, como si se tratara de una fotografía almacenada en el interior con respecto al exterior.
4. Sin el mundo, como exterioridad simbólica de la cultura, no habría posibilidad alguna de subjetividad.
5. El sujeto depende de las coordenadas estructurales del mundo. Es el modo como el exterior se pliega sobre sí mismo para producir efectos de subjetivación. El devenir acontecimental de la cultura produce una subjetividad que le es propia dependiente de la estructura real-simbólico-imaginaria.
6. La noción de representación en la obra de Freud permanece abierta con respecto al funcionamiento estructural que la determina. Un movimiento en lo simbólico implica también un movimiento en la subjetividad.
7. El costado imaginario de la representación podría ser vista como el discurso psicologizador de nuestro tiempo que nos hace correr tras una supuesta vida de perfección hacia un destino feliz configurado de antemano con las reglas del mercado mundial.
8. El costado simbólico de la representación implica apertura, movimiento, espacio para el deseo, pero también la angustia propia de la ruptura del sentido imaginario.
9. El psicoanálisis como método terapéutico se fundamenta en la apertura de lo simbólico que propicia otra narrativa del mundo, así como la transformación material del mismo por intermedio de la falta en lo simbólico.

10. El psicoanálisis es un método de investigación que permite trascender el imaginario de la representación para llegar a la nada que nos constituye como fundamento último del registro simbólico. En esa nada que somos hay espacio para otra forma de ser por intermedio de la plenitud de la palabra.



## Conclusiones

1. El discurso freudiano en torno de la representación ha sido forjado utilizando términos propios de la tradición neurológica en la que se formó como médico el fundador del psicoanálisis (de allí provienen vocablos como: catexia, investidura, fuerza, energía, neurona, etc.), todo ello le ha conferido el tono biologicista que no pocas veces resulta confuso y desconcertante. Sin embargo, al mismo tiempo que lo anterior y de forma paralela a su desarrollo, podemos encontrar en Freud intereses y propuestas que más bien apuntan hacia la interrogación del lenguaje y su implicación en la configuración de la dimensión humana. Lo anterior es claramente palpable en el primer libro de Freud dedicado al estudio de las afasias (1890), donde aparece por primera vez en su obra el término representación.

El uso del término representación en Freud se desprende de esta especie de encrucijada epistémica que le confiere su bien conocida densidad argumentativa y complejidad discursiva, fuente de no pocas críticas y cuestionamientos. De esta forma, la noción de representación en Freud puede ser considerada como verdadero momento de ruptura o discontinuidad con respecto al horizonte de su tiempo, pues a través de ella se abre espacio para proponer la existencia del inconsciente, en tanto que espacio simbólico sujeto a su propia legalidad. Hemos encontrado una contradicción permanente en el corazón del discurso representacional freudiano: aquellos términos biológico-fisicalistas, al pasar por el alambique de Freud, adquieren una significación propia que no sólo trastoca su sentido original, sino que resulta en una producción inédita de sentido; esa producción es el psicoanálisis como praxis incierta y conflictiva.

2. Observamos al psicoanálisis como el discurso y/o práctica que ha resultado de un entramado estructural entre tres niveles mutuamente dependientes entre sí. Para decirlo en otras palabras: la enrevesada estructura discursiva del psicoanálisis surge de un entretejido estructural, a modo de un nudo borromeo, que impide la desarticulación de sus elementos a riesgo de perder su consistencia. Las aristas en cuestión son: a) Un singular método de investigación de lo inconsciente, que se ve implicado en: b) Una peculiar forma de curación o terapéutica de ciertos padecimientos psíquicos, de lo que surge: c) Un cuerpo nocional en falta permanente.

Del anterior posicionamiento estructural se desprendió nuestro objetivo central en esta investigación: formular un estatuto nocional de la representación freudiana en consonancia con la

metodología de trabajo aquí empleada, el mismo psicoanálisis, así como aquella compleja estructura discursiva. A lo anterior se debe que no presentemos ahora como conclusión de nuestro trabajo una definición precisa, un concepto último y definitivo, sino tan sólo diversas coordenadas o posiciones de lectura desde una perspectiva materialista simbólica, que nos permiten ahora enunciar nuestra noción de representación en Freud. En este aspecto, el materialismo simbólico, como posición filosófica y epistémica, nos ha proveído no sólo de un marco teórico estable sino de una serie de términos y conceptos sobre los cuales hemos articulado nuestro trabajo.

De acuerdo a lo anterior, diremos que una noción permanece forzosamente abierta, puesto que en ella se ve implicado un saber por constituirse; entramado simbólico en constante movimiento, inestable, imprecisa; por momentos opaca y gris, enigmática por lo mismo; en otros luminosa y transparente, que da consistencia a nuestro recorrido. La noción, al permanecer inacabada y frágil, impide superar el estado de crisis que impulsa y antecede el surgimiento de la verdad anterior a cualquier consolidación conceptual. El psicoanálisis trabaja siempre cercano al origen. Nuestra noción de representación está destinada a permanecer en falta. Incompleta como el sujeto del que se ocupan. Abierta al porvenir. Cercana a la angustia de lo desconocido.

3. Freud es materialista porque:

a) Parte del cuerpo y se queda en el cuerpo. Nunca de forma dualista separando mente y cuerpo, sino trazando una continuidad irreductible desde la pulsión hasta lo inconsciente por intermedio de la representación. En este sentido, la representación es el enlace que articula pulsión e inconsciente. Cuerpo y deseo. El cuerpo es deseante más allá de toda dimensión biológica porque se introduce en él la palabra para signarlo y marcarlo. El cuerpo es introducido a la cultura al escribirse en él los primeros trazos sin valor definido que fundan el sistema de lo inconsciente.

b) Reconoce el imposible: no hay una idea última capaz de contener y explicar el origen como fundamento de la representación. Nunca una esencia primaria y siempre verdadera, sino historia viva, acontecimiento, devenir dialéctico, sinsentido, asociación simbólica, que en su conjunto dan cuerpo a la representación. Es imposible capturar la complejidad de la realidad cultural a través de una representación de la misma. La representación freudiana presenta un costado fallido imposible de reparar del que sin embargo surge su riqueza: la posibilidad de construir materialmente otro rostro de la vida.

c) Tiene una perspectiva histórica y dialéctica: A través de la historia se da testimonio de la

discontinuidad de todo desarrollo, de la falla simbólica que retorna en el síntoma. Por tanto, se renuncia a comprender la historia como etapas sucesivas de un hipotético desarrollo unidireccional y previsible que nos llevaría a una gran síntesis final, que a su vez explicaría todo devenir partiendo de un origen estable. El inconsciente freudiano, como espacio simbólico de inscripción y articulación de representaciones, da cuenta de la historia del mundo acontecimental y contradictorio en donde los opuestos no están separados; la vida cultural no es como debería ser, sino como se nos presenta todos los días: caótica y contradictoria.

d) Pone el énfasis en lo simbólico: hablar de representación implica hablar de simbolización. La escritura psíquica antecede cualquier operación posterior. La materialidad simbólica que constituye lo inconsciente no es algo natural por fuera de la cultura sino artificial, producido por nosotros mismos. Somos dependientes del modo cómo es hablada la realidad cotidiana por intermedio de la representación; lo aleatorio del acontecimiento imprevisible e indeterminado da origen a nuestra vida como seres hablantes sostenidos desde la contingencia de la historia discursiva de la representación.

4. La representación freudiana no es equivalente al significante lacaniano. No son sistemas homólogos ni se dice lo mismo con ambas palabras. No se puede llevar el uno al otro sin tergiversar la palabra de su autor. Si bien encontramos en la noción freudiana de representación procesos simbólicos inmanentes a su funcionamiento, no por ello es sinónimo de significante ni alcanza las consecuencias que tiene este último en Lacan. Lo anterior ha problematizado nuestra posición a lo largo de la presente tesis, sería más sencillo equiparar la primera a la segunda y así cerrar la discusión.

Lacan, desde las coordenadas del estructuralismo francés, produce algo distinto que no estaba como tal en Freud. De lo anterior se sigue que el inconsciente freudiano es distinto al lacaniano; el primero se sostiene en la representación mientras que el segundo, en la acción del significante. Para esta última posición, la representación aparece como verbo y no como sustantivo mientras que, en Freud, al menos desde los trabajos de metapsicología, la representación es más bien un verbo sustantivado por intermedio del neologismo *Vorstellungsrepräsentanz* que se ha traducido como: representante de la representación.

Por el lado del significante lacaniano, como una propiedad suya, encontramos que está encargado de representar al sujeto ante otros significantes. Aquí más bien hablamos de

representante y no de representación como tal. De lo que se sigue que para Lacan no hay interacción entre sujetos, sino entre significantes que representan a dichos sujetos: vivimos en un mundo simbólico del que no hay afuera o exterior, somos dependientes de la estructura social, cultural, simbólica –si bien el registro de lo imaginario y de lo real aparecen anudados entre sí con lo simbólico, por lo que no es posible pensarlos con independencia o autonomía el uno del otro–.

En Freud, la representación no representa al sujeto sino a la pulsión; en su teoría –insistimos en ello– no hay ningún término equivalente al significante lacaniano que nos permite homologar ambos sistemas, esto a pesar de sus grandes coincidencias y compatibilidades argumentativas. Con Freud, es por intermedio de la representación que el impulso vital implícito en la pulsión se transforma en elemento simbólico sometido a las leyes del inconsciente. El inconsciente freudiano, como espacio simbólico que permite interacción entre representaciones –proceso descrito con el término “proceso primario”–, es distinto del lacaniano que se articula como un lenguaje en donde son vigentes las leyes estructurales que rigen el discurso. Vemos confluencias argumentativas, pero no por ello equivalencias epistémicas o conceptuales. Es un sesgo de lectura asimilar representación freudiana con significante lacaniano sin dar cuenta de sus diferencias e incompatibilidades.

5. Freud no hace una psicología sino una metapsicología: un más allá de la psicología que no puede sino cuestionarla desde adentro, es decir, desde la materialidad simbólica del inconsciente. En este sentido, Freud no es visto como un psicólogo o el psicoanálisis como una teoría psicológica susceptible de ser aplicada de modo inductivo, sino como crítico de la psicología, puesto que al introducir la hipótesis del inconsciente los procesos psíquicos quedan por él trastocados. La metapsicología freudiana se fundamenta en la representación. Los procesos básicos de la metapsicología –por llamarlos de alguna manera–, en donde ya está implícita la categoría de lo inconsciente, descansan en la representación:

a) Percepción: Percibir algo implica pasar al mismo tiempo por la representación inconsciente; no vemos al mundo de modo natural o idéntico para todos, lo vemos a partir de nuestra representación derivada de una posición singular de la estructura. En la percepción está ya presente la asociación simbólica de la representación, son partes constitutivas de un mismo proceso difíciles de distinguir o diferenciar. No hay mundo objetivo dado a la percepción independiente de lo simbólico.

b) Lenguaje: Aprendemos a hablar repitiendo la palabra del otro; el lenguaje, como estructura

universal, permite la interpelación subjetiva por intermedio de la representación. La representación está implicada en la subjetivación. Nuestro discurso es dependiente de las palabras que incorporamos de la cultura. El sujeto es punto de llegada y no de partida con respecto al anudamiento estructural. El discurso no es ejecutado por un hipotético sujeto autónomo, sino que más bien este último es hablado a partir de las coordenadas dadas por la estructura.

c) Pensamiento: Última parte del proceso psíquico igualmente dependiente del inconsciente. Metabolización imaginario-simbólica del aparato psíquico, producción que distorsiona los elementos primarios y del que debemos desconfiar, pues se nos presenta como elaboración del deseo reprimido: fachada producida para engañarnos a nosotros mismos, de aquí la desconfianza freudiana hacia el discurso filosófico al que asocia con el contenido de la conciencia y con el pensamiento lógico racional. Evidentemente estamos delante de un prejuicio de Freud que se ha extendido a la comunidad psicoanalítica.

d) Memoria: Descansa en la representación, se sostiene desde ella. No hablamos de una representación cerrada e inamovible sino elástica, plástica, sometida a la operatividad retroactiva que se caracteriza por un reordenamiento periódico de sus elementos. La memoria se reelabora de acuerdo al estado de la representación. El sistema freudiano de representaciones se transcribe periódicamente posibilitando una reorganización de la memoria. El pasado se revitaliza en el presente gracias al discurso. El sujeto es efecto de la palabra abierta que modifica la memoria, esa gran traicionera.

e) Emociones-Sentimientos: “afectos” en terminología freudiana, el principal: la angustia como señal del deseo, como presencia que inquieta. Los afectos son derivados de la pulsión, lo que resulta de la represión psíquica que opera sobre representaciones. Hay sólo dos afectos de los que derivan todos los demás: placer y displacer. En ambos interviene el contenido de la representación que determina si pertenecen a uno o a otro.

La metapsicología freudiana implica una crítica de la psicología pues nos muestra que sus procesos son derivados del anclaje simbólico a la cultura por intermedio de la representación. Freud es un crítico de la psicologización, no se contenta con adaptar pasivamente al sujeto a los lineamientos establecidos por la cultura, sino que nos muestra la resistencia del sujeto al modo de vida que se le propone como destino. El síntoma y todas las producciones del inconsciente expresan de forma cifrada todo lo que el sujeto calla del mundo que lo ha forjado.

6. Lo que a nuestros ojos es la postura central de Freud respecto de la representación –postura que atraviesa su obra de punta a punto, si bien complejizada de mil maneras– se podría enunciar de la siguiente forma: Una representación psíquica se forma asociando diversos elementos entre sí de tal manera que unos pueden estar presentes varias veces y otros estar por completo ausentes, *así como las letras del alfabeto en un poema*. Partiendo de ello concluimos lo siguiente:

La letra, mero elemento simbólico sin valor definido, adquiere su sentido al relacionarse con otras letras al interior de la estructura del discurso; del mismo modo, la representación está compuesta por elementos singulares, de cuya interacción surgirá en un nivel superior lo representado psíquicamente sin por ello permanecer estática o cerrada. El alcance del recurso a la letra es imprescindible para Freud, pues permite superar la idea de la representación como simple reflejo del exterior en el interior; introduciendo al mismo tiempo el recurso de la asociación simbólica. De esta forma, el contenido de la representación no es una copia o un reflejo del exterior en el interior. Lo representado psíquicamente no coincide con su referente empírico como si se tratara de una fotografía o una imagen estática. En este sentido, la representación traiciona a lo representado. No puede sino traicionarlo. Nuestro real es el real de la palabra.

El simbolismo propio del acto representacional trasciende la dimensión supuestamente objetiva de la realidad empírica para producir otra realidad matizada y sostenida desde aquel proceso simbólico. Desembocamos así en otra noción freudiana que surge como efecto de la representación: la realidad psíquica, que al mismo tiempo nos permite dar cuenta del proceso de interpelación subjetiva. La representación conforma una realidad psíquica particular en donde ya podemos advertir una característica central del inconsciente: la singularidad de la generalidad. El inconsciente, como espacio simbólico, es el resultado singular del trabajo asociativo general de la representación.

En términos materialistas simbólicos: el inconsciente, como exterioridad simbólica de la cultura, se pliega sobre sí mismo para producir el espacio íntimo subjetivo. El intermediario es la representación. A través de la representación se pone en juego un triple movimiento en cuanto a aquel proceso de subjetivación: el mundo simbólico de la cultura (alfabeto) presta sus elementos simbólicos (letras), para la interpelación estructural subjetiva (poema). La vida subjetiva es un poema abierto al porvenir. La realidad psíquica es punto de llegada del anudamiento estructural sostenido desde y a partir de la representación.

7. Concluimos esta investigación delineando una posición estructural de la representación freudiana intentando mantener la diferencia con el significante lacaniano. La representación expresa el punto de anclaje estructural del inconsciente; está implicada en procesos simbólicos, pero también presenta un costado imaginario; al mismo tiempo, lo real permanece como límite insuperable. Para decirlo con otras palabras: el estatuto nocional de la representación nos permite advertir sus diversos cruces al interior de la estructura: el registro de lo simbólico supeditando al imaginario en el centro; pero también, el imaginario se puede posicionar sobre lo simbólico en la superficie proyectando una imagen completa y cerrada de la representación. Al fondo, lo real permanece como núcleo duro inaccesible. Nos apoyamos ahora en el trabajo del sueño descrito por Freud para ilustrar lo anterior.

El costado imaginario de la representación se nos muestra en el sueño manifiesto: aquellas imágenes generalmente incomprensibles que recordamos al despertar, así como la significación o el sentido que se le asigna a cada una de ellas, de esta forma, el sentido o la explicación del sueño nos impide ver tanto los elementos simbólicos latentes en él, como los procesos que operan en su constitución. Cuando nos colocamos en el nivel de la significación o del sentido, a lo único que tenemos acceso es al imaginario de la representación. El psicoanálisis en su práctica diaria no opera con imágenes fijas o sentidos consolidados, sino con el anclaje simbólico que los subyace y los determina.

Ahora bien, los aspectos simbólicos de la representación corresponden al sustrato material carente de significación con el que narramos un sueño: las letras del alfabeto articuladas en palabras, es decir, la estructura discursiva a través de la cual se expresan las imágenes soñadas para conformar el relato del sueño, que, como texto sagrado, nos permitiría su interpretación con posterioridad. En este sentido, interpretar un sueño no es producir sentido a partir del sentido, sino desgarrarlo para advertir el vacío estructural que lo constituye. En psicoanálisis llamamos sujeto a este vacío que permite la operación simbólica posterior. De esta forma, el vacío permite inscripción simbólica pero también despliegue imaginario en tanto que sentido. En síntesis: el deseo detrás del disfraz del sueño, así como las palabras con las que se lo expresa, corresponden al registro simbólico de la representación.

En cuanto a lo real implicado en la representación, lo observamos como un límite en lo simbólico, un punto de fuga que detiene la interpretación. En términos oníricos corresponde al ombligo del sueño. La representación, por más simbólica que sea, deja siempre por fuera de su

acción a lo real, que sin embargo envuelve sus producciones; lo real es el límite que marca las posibilidades de lo simbólico como representación asociativa. Lo imposible en lo simbólico es lo real de la representación. La representación no puede capturar o incorporar para sí, como un elemento de su estructura, a lo real en lo simbólico, es decir, la representación se ve imposibilitada de incorporar a lo real y volverlo parte de su engranaje.

A partir de lo anterior discernimos dos posibles sentidos de lo real vinculados a la representación freudiana; uno de ellos cae claramente fuera del campo de acción del psicoanálisis mientras que el otro le es consustancial: *a) Lo real mítico*: el antes de la representación; aquello suplantado por la acción simbólica de la palabra. La presencia real, como ausencia insuperable, de la representación simbólica: la cosa, el antes del lenguaje, quizás una hipotética naturaleza desvinculada de la acción simbólica. Sólo podemos imaginar esa presencia real desde y a partir de lo simbólico. Precisemos con energía que Freud no trabaja en este nivel pues sus coordenadas pasan siempre por el costado simbólico de la representación.

Advertimos el segundo nivel como *b) Lo real de lo simbólico*: aquello producido por la acción de la representación en tanto que proceso asociativo. El porqué de la asociación que se nos presenta como límite de la interpretación. Estamos ya en el nivel del real con el que se trabaja en psicoanálisis: el real de la palabra, del símbolo; el real de la ley que marca lo posible y lo imposible en la cultura y que al mismo tiempo instala un extraño deseo por trasgredir aquella ley. El real de la dimensión humana, todo aquello producido por la episteme validada, el fundamento discursivo de la cultura y todas sus producciones de sentido: ese real que aparece en la cultura por efecto de la palabra. Real que, con Lacan, retorna una y otra vez al mismo lugar. Lo real del sentido, del deber, de lo que debería ser. Lo real del poder. Del amo y su discurso. Del sometimiento. Pero también lo real que impulsa los síntomas neuróticos, las posiciones perversas, los delirios psicóticos que resisten de mil maneras al discurso del amo.

Lo real de la palabra que se materializa en todo lo que nos rodea: la calle, los edificios y espacios públicos, todo aquello que nos obliga a caminar en un sentido y no en otro, a seguir una dirección preestablecida y llegar a nuestro destino. Así como también lo real producido por los dispositivos tecnológicos: la digitalización como espacio virtual que cada vez nos envuelve con mayor fuerza determinando las posibilidades e imposibilidades de nuestras vidas. Lo real que surge de nuestros propios inventos que terminan por colonizarnos.

Hablamos así de lo real del sufrimiento del cuerpo que no se entiende sin palabras. Lo real

de las enfermedades psicosomáticas: la palabra que se hace carne. Lo real fantasmagórico que termina por hacerse ver y aparece de forma espectral ante nosotros. También, la vida real que se pierde en la jornada laboral de donde el capitalista extrae la plusvalía del trabajador. Lo real de la familia monógama cristiana, donde los lugares y sentidos están ya asignados. Lo real del sentido y del deber. Lo real de la cultura que impide la felicidad del ser humano es todo aquello segregado desde la representación: esa intimidad que termina por escaparse y ocultarse en la exterioridad de la que proviene; el universo simbólico que se nos muestra en todo lo que nos rodea.

La representación está fuertemente implicada en el cruce estructural simbólico-imaginario-real. De acuerdo a su posición en la estructura dependen sus efectos posteriores. El psicoanálisis es un dispositivo de lenguaje que busca llevar al plano simbólico aquello que insiste como real de lo simbólico materializado en las formas de goce –ese extraño placer ante el dolor– que condenan al sujeto a una enajenación de sí mismo y su deseo. La práctica psicoanalítica tiene su punto de llegada en la producción de otro sujeto; un sujeto que a veces intenta ir más allá de los modos de goce que la cultura capitalista le provee sin conseguirlo del todo; un sujeto político que hace contrapeso al empuje capitalista que lleva dentro de sí. El adentro es el afuera.

## Referencias

Adorno, T. (1966/1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Araos, S. (1999). *La filosofía aristotélica del lenguaje*. Pamplona: EUNSA.

Arjipsev, F. T. (1966). *La materia como categoría filosófica*. México: Grijalbo.

Aristóteles. (2008). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

\_\_\_\_\_. (2014). *Tratados de lógica II*. Madrid: Gredos.

Ariztía, J. (2014). *Más allá del concepto de representación: un recorrido metapsicológico para pensar la clínica de lo fronterizo*. Tesis para obtener el grado de magister en psicología clínica de adultos. Universidad de Chile. Fecha de recuperación: 12 de febrero de 2020. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/135457/TESIS%20JUAN%20ARIZTIA.pdf?sequence=1>

Assoun, P. (1994). *Introducción a la metapsicología freudiana*. Buenos Aires: Paídos.

Benveniste, E. (1966/1997). *Problemas de lingüística general. Tomo I*. México: Siglo XXI.

Bustamante, G. (2008). *Los tres principios de la lógica aristotélica: ¿son del mundo o del hablar?* Folios No. 27. Fecha de recuperación: 12 de febrero de 2020. <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n27/n27a03.pdf>

Bustamante, B. (2015). *Brechas, representación y congruencia élite-ciudadanía en Chile y Uruguay*. *Convergencias*. Vol. 26. Fecha de recuperación: 12 de febrero de 2020. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-14352019000200002](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352019000200002)

Cancina, P. (2008). *La investigación en psicoanálisis*. Homo Sapiens: Rosario.

Casas J. y Galindo C. (2011). *Acerca de la escritura, ensayos sobre la inscripción*. Ediciones UAQ: México.

Casas J. y Galindo C. (2009). *De la Vorstellung, el Vorstellungsrepräsentanz y el significante*. *Revista Huaricha*. UMSNH, No 13, diciembre de 2009. Fecha de recuperación: 12 de febrero de 2020.

[https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=16&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwj-r6u9hM3nAhWVW80KHXYRDmQQFjAPegQIARAB&url=https%3A%2F%2Fwww.revistauaricha.umich.mx%2Foj\\_s\\_uaricha%2Findex.php%2Furp%2Fissue%2Fdownload%2F41%2F37&usg=AOvVawli5esV2sc\\_089Epg53n2Z](https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=16&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwj-r6u9hM3nAhWVW80KHXYRDmQQFjAPegQIARAB&url=https%3A%2F%2Fwww.revistauaricha.umich.mx%2Foj_s_uaricha%2Findex.php%2Furp%2Fissue%2Fdownload%2F41%2F37&usg=AOvVawli5esV2sc_089Epg53n2Z)

Carrillo, J. (2018). *El fin de la transferencia y el comienzo del amor*. Altercultura. Fecha de recuperación: 22 de Mayo de 2019. [https://pijamasurf.com/2018/03/el\\_fin\\_de\\_la\\_transferencia\\_y\\_el\\_comienzo\\_del\\_amor/](https://pijamasurf.com/2018/03/el_fin_de_la_transferencia_y_el_comienzo_del_amor/)

Cichello, G. (2010). *La función del dinero en psicoanálisis*. Buenos Aires: letra viva.

Descartes, R. (2019). *El discurso del método*. México: Porrúa.

\_\_\_\_\_. (1986). *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa.

Dessal, G. (2015). *Curar con Lacan*. Seminario del campo freudiano de Granada. Recuperado el 22 de Mayo 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=kmCsnOKI5as>

De Vos, J. (2017). *No hay futuro sin crítica de la psicología: una interrogación del marxismo al psicoanálisis*. *Teoría y Crítica de la Psicología*. No. 9. Fecha de recuperación: 19 de septiembre de 2019 <http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/207/163>

Diccionario etimológico de español en línea. Fecha de recuperación: 14 de Mayo de 2019 <http://etimologias.dechile.net>

Enaudeau, C. (1998). *La paradoja de la representación*. Paidós: Buenos Aires.

Fernández, D. (2011). *El concepto freudiano de pulsión en 1915: Representante, agencia representante, agencia representante-representación, monto de afecto*. 3er Congreso Internacional de Investigación, 15 al 17 de noviembre de 2011, La Plata. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1376/ev.1376.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1376/ev.1376.pdf)

Flaubert, G. (2009). *Bouvard y Pécuchet*. Madrid: Tusquets.

Foucault, M. (1971/1992). *La microfísica del poder*. Madrid: Picoleta.

\_\_\_\_\_ (1989). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Piqueta.

Freud, S. (1891/1973). *La afasia*. Buenos Aires: Nueva visión.

\_\_\_\_\_ (1892-99/2004). *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1895/2004). *Proyecto de psicología para neurólogos*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1897/2004). *Las neuropsicosis de defensa*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1900/2004). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1901/2004). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1905/2004). *El chiste y sus relaciones con el inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1905/2004). *Tres ensayos para una teoría sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1912/2004). *Recordar, repetir, reelaborar*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1912/2004). *Recordar, repetir, reelaborar*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1910). *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1915/2004). *Pulsiones y destinos de pulsión*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1915/2004). *Lo inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1915/2004). *La represión*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1918/2004). *De la historia de una neurosis infantil*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1920/2004). *Más allá del principio del placer*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1923/2004). *El yo y el ello*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1923/2004). *Psicoanálisis y teoría de la libido. Dos artículos de enciclopedia*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1924/2004). *Neurosis y psicosis*. Buenos Aires: Amorrortu.  
\_\_\_\_\_ (1925/2004). *La negación*. Buenos Aires: Amorrortu.  
\_\_\_\_\_ (1930/2004). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.  
\_\_\_\_\_ (1937/2004). *Construcciones en el análisis*. Buenos Aires: Amorrortu.  
\_\_\_\_\_ (1938/2004). A. *La escisión del yo en el proceso defensivo*. Buenos Aires: Amorrortu.  
\_\_\_\_\_ (1938/2004). B. *Esquema del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gallo H. y Elkin M. (2012). *El psicoanálisis y la investigación en la universidad*. Buenos Aires: Grama.

García, G. (2002). *Vivir para contarla*. Fecha de recuperación: 09 enero de 2020.  
[https://static.telesurtv.net/filesOnRFS/multimedia/2015/04/15/gabriel\\_garcia\\_marquez\\_-\\_vivir\\_para\\_contarla.pdf](https://static.telesurtv.net/filesOnRFS/multimedia/2015/04/15/gabriel_garcia_marquez_-_vivir_para_contarla.pdf)

Gerber, D. (2005) *La represión y el inconsciente*. En: *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. Siglo XXI: México.

Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_. (1995). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza editorial.

\_\_\_\_\_. (1952). "De la esencia de la verdad". *Revista Cubana de Filosofía*. Vol. II, No. 10 enero-junio, La Habana, fecha de recuperación: 19 de septiembre de 2019  
<http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n10p005.htm>

Horkheimer (2008). *Teoría crítica*. Buenos aires: Amorrortu

Hume, D. (1961). *A Treatise of Human Nature*. Vol.1, *Of the Understanding*. London: Dutton.

Lacan, J. (1953). *Lo simbólico, lo real y lo imaginario*. Fecha de recuperación: 04 de Septiembre de 2019, de  
<https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.4%20%20LO%20SIMB,%20LO%20I>

- MAG%20Y%20LO%20REAL,%201953..pdf
- \_\_\_\_\_. (1953-1954/2008). *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1954-1955/2008). *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1957-1958/2015). *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1964/2015). *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1966/1988). *A cerca de la causalidad psíquica*. Escritos I. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1966/1988). *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*. En: *Escritos I*. Siglo XXI. México.
- \_\_\_\_\_. (1966/1988). *La dirección de la cura y los principios de su poder*. Escritos II. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1966/2006). *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*. Escritos 1. México. Siglo XXI
- \_\_\_\_\_. (1966-1967). *El seminario 14. La lógica del fantasma*. Versión crítica. Recuperado el 04 de septiembre de 2019. <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.1.6.5%20CLASE-05%20%20S14.pdf>
- \_\_\_\_\_. (1970/2004). *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1972-1973/2008). *El Seminario. Libro 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1974) Entrevista. La dificultad de vivir. Fecha de recuperación: 11 de enero de 2019. [http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios\\_catedras/practicas\\_profesionales/162\\_hospital\\_dia/material/docentes/freud\\_por\\_siempre.pdf](http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/practicas_profesionales/162_hospital_dia/material/docentes/freud_por_siempre.pdf)

Laplanche J. y S. Leclaire. (1970). *El inconsciente un estudio psicoanalítico*. Coloquio de Bonneval. Siglo XXI: México.

Leibniz, G. (1983). *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editorial Nacional.

\_\_\_\_\_. (1980). *G. W. Leibniz Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Charchas.

Lenin, V. (1975). *Materialismo y empiriocriticismo*. Ediciones en lenguas extranjeras Pekin. Fecha de recuperación: 19 de septiembre de 2019. [http://ciml.250x.com/archive/lenin/spanish/lenin\\_materialismo\\_y\\_empiriocriticismo\\_spanish.pdf](http://ciml.250x.com/archive/lenin/spanish/lenin_materialismo_y_empiriocriticismo_spanish.pdf)

Llano, A. (2015). *Teoría del conocimiento*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Luque, A. (2005). *Del ser en tanto que ser manierista*. *De Arte*, No. 4, <https://goo.gl/45LbMq>

Martel, V. H. (2013) *Excesos de la metodolatría en la investigación supuestamente científica*. *Horizonte de la Ciencia* (4). Fecha de recuperación: 04 de septiembre de 2019. <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwiO3O2i5vkAhVFaq0KHSSOAQUQFjAAegQIABAC&url=https%3A%2F%2Fdia.net.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F5420505.pdf&usg=AOvVaw3tVHSHdJt115sf9wjNEA5G>

Marulanda, F. (2002) Entrevista. ¿Qué es la filosofía? Fecha de recuperación: 22 de enero de 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=wq4j8LHFHDE&fbclid=IwAR3fO-01riDgrAqS\\_2dSXtd\\_XP5gEXtWkFtkbieFliCcFYeEMQ9swBc7Zq0](https://www.youtube.com/watch?v=wq4j8LHFHDE&fbclid=IwAR3fO-01riDgrAqS_2dSXtd_XP5gEXtWkFtkbieFliCcFYeEMQ9swBc7Zq0)

Morales H. (2001). *El sujeto del inconsciente*. México: Ediciones de la noche.

Morel, G. (2002). *Ambigüedades sexuales*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, J.-A. (2001). *Cómo se inventan nuevos conceptos en psicoanálisis*. *Revista de Información General de la Universidad de Granada* N° 36. Fecha de recuperación: 4 de septiembre de 2019. <http://www.revistavirtualia.com/articulos/746/destacados/como-se-inventan-nuevos-conceptos-en-psicoanalisis>

Navarro, F. (1988). *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser*. México: Siglo XXI.

Nietzsche, F. (2013). *Así hablaba Zaratustra*. México: Editores mexicanos unidos.

\_\_\_\_\_ (2006). *Más allá del bien y del mal*. México: Tomo.

Orozco, M. (2008). *La investigación en y desde el psicoanálisis*. Revista de Educación y Desarrollo, 9. Octubre-diciembre de 2008. Fecha de recuperación: 4 de septiembre de 2019. [http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu\\_desarrollo/anteriores/9/009\\_Guzman.pdf](http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu_desarrollo/anteriores/9/009_Guzman.pdf)

Parker I. y Pavón-Cuéllar D. (2013). *Lacan, discurso, acontecimiento. Nuevos análisis de la indeterminación textual*. México: Plaza y Valdez.

Pavón-Cuéllar, D. (2010). *From the Conscious Interior to the Exterior Unconscious. Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*. Londres: Karnac.

\_\_\_\_\_ (2012). *El manzano revolucionario de Gustave Flaubert y los ocho materialismos de Jacques Lacan*. Revista *Affectio Societatis*, Vol. 9, No. 17, diciembre de 2012. Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

\_\_\_\_\_ (2013). *Materialismo, literatura y psicoanálisis: del manzano antropomorfo de Gustave Flaubert a la materialidad simbólica de Jacques Lacan*. En Pérez Castillo, P. (coord.), *Psicoanálisis y literatura: temas selectos en un diálogo interdisciplinario* (pp. 83-104). Querétaro: UAQ. 2013

\_\_\_\_\_ (2014). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. México: Paradiso.

\_\_\_\_\_ (2018). “Comunismo y psicoanálisis ante el sujeto del sistema capitalista neoliberal”.

Fecha de recuperación: 12 de febrero de 2020  
<https://davidpavoncuellar.wordpress.com/2018/09/16/comunismo-y-psicoanalisis-ante-el-sujeto-del-sistema-capitalista-neoliberal/>

\_\_\_\_\_ (2019). *Generalización, cuantificación, objetivación: del sujeto del comunismo y del psicoanálisis al todohombre del capitalismo y del paratodeo psicológico*. Fecha de recuperación: 05 de Septiembre de 2019, de <https://davidpavoncuellar.wordpress.com/2019/07/22/paratodeo/>

Platón. (2008a). *Diálogos I*. Madrid: Gredos.

\_\_\_\_\_ (2008b). *Diálogos II*. Madrid: Gredos.

\_\_\_\_\_ (2008c). *Diálogos III*. Madrid: Gredos.

\_\_\_\_\_ (2008d). *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.

Saussure (1917/2007). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada

Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa.

Soler, Cecilia. (2008). *Un lugar para el amor*. Morelia: Ethos educativo 43.

Soler, Colette. (2013). *El reverso de la crisis*. <https://www.youtube.com/watch?v=DrHDJILkQg4>

Fecha de consulta: 6 de diciembre de 2018.

Solms M. y Turnbull O. (2002). *The brain and the inner world: an introduction to the neuroscience of subjective experience*. New York: Other Press.

Spinoza. (2011). *Ética*. Madrid: Alianza editorial.

Tizón, J. (1981). *Pulsión y representación psicológica: un intento de delimitación*.

*El Basilisco*, número 13. Fecha de recuperación: 12 de febrero de 2020  
<http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas11305.pdf>

Tomšič, T. (2019). *Risa y capitalismo*. *Teoría y Crítica de la Psicología* 13 (2019). 4-23. Fecha de recuperación: 4 de Septiembre de 2019,  
<http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/277>

Tort, M. (1974). *El concepto freudiano de representante*. En: Bregorio Bareblintt (1974). *El concepto de realidad en psicoanálisis*. Socioanálisis: Buenos Aires.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber y conocer*. México: Siglo XXI.

Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus lógico-philosophicus. Investigaciones filosóficas sobre la certeza*. Madrid: Gredos.

Zizek, S. (2008). *Cómo leer a Lacan*. Paidós: Buenos Aires.