



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología

CONSIDERACIONES SOBRE EL SUJETO EN PSICOANÁLISIS

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Maestro en

PSICOLOGÍA CLÍNICA

Presenta

ALFREDO EMILIO HUERTA ARELLANO

No. Adv. 470437

No. Photo

Clas.

TS

150.195

4887c



Universidad Autónoma de Querétaro
 Facultad de Psicología
 Maestría en Psicología Clínica

Alfredo Emilio Huerta Arellano

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
 Maestro en Psicología Clínica

Presenta:

Alfredo Emilio Huerta Arellano

Dirigido por:

Carlos G. Galindo Pérez.

SINODALES

Mtro. Carlos G. Galindo Pérez

Presidente

Dr. Marco Antonio Macías López

Secretario

Mtra. Betzabed Palacios Gutiérrez

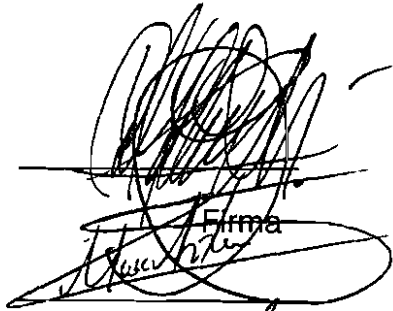
Vocal

Mtro. Carlos Barraza Cedillo


Suplente

Mtra. Rebeca Contreras Vázquez

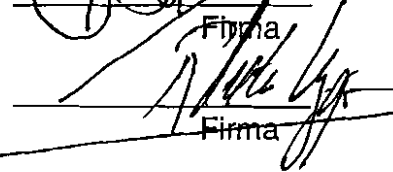
Suplente



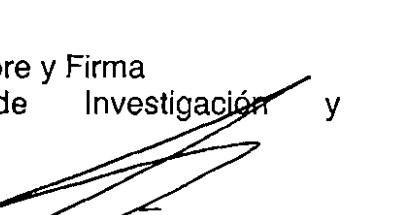
Firma



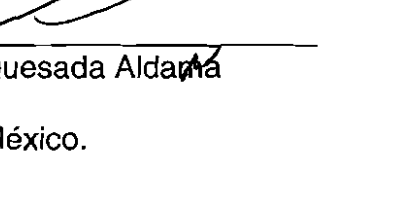
Firma



Firma



Firma



Firma

Nombre y Firma
 Director de la Facultad,
 Posgrado

Mtra. Guadalupe Rivera Ramírez

Nombre y Firma
 Director de Investigación y

Dr. Sergio Quesada Aldama

Centro Universitario Querétaro, Qro. Agosto 2005. México.

ÍNDICE

| | |
|-------------------|---|
| INTRODUCCIÓN..... | 6 |
|-------------------|---|

Capítulo 1

Acerca de una concepción de sujeto; una morfología de la sujeción

| | |
|---|----|
| 1.1 La morfología del Otro: una cuestión política; una necesidad simbólica..... | 11 |
| 1.2 El platonismo como ontología de la idea. Planteamiento de un ordenamiento del sujeto..... | 19 |
| 1.3 La imagen, la mirada y el sujeto en el platonismo..... | 23 |
| 1.4 La inversión del platonismo: la imagen y la modernidad..... | 33 |
| 1.5 Descartes y la fundamentación del sujeto de la ciencia..... | 38 |

Capítulo 2

El sujeto y la imagen: La articulación de los registros de la realidad en la teoría de Lacan.....

| | |
|---|----|
| 2.1 De Henry Wallon a la articulación del R S I..... | 51 |
| 2.2 El sujeto cartesiano, “la representación clásica”..... | 61 |
| 2.3 Descartes: el problema de la entrada y la salida del Narcisismo.... | 66 |
| 2.4 La situación del imaginario en 1953: un lenguaje designificacional..... | 72 |

Capítulo 3

La intuición hegeliana y el sujeto de la ciencia

| | |
|---------------------|----|
| 3.1 El espacio..... | 83 |
|---------------------|----|

| | | |
|-----|--------------------------------------|-----|
| 3.2 | La conjetura hegeliana de Lacan..... | 91 |
| 3.3 | Ruptura con el sujeto hegeliano..... | 100 |

Capítulo 4

El signo de la realidad en Freud: El problema de la realidad, la representación y el sujeto en el Proyecto

| | | |
|-----|--|-----|
| 4.1 | Planteamiento de las primeras conjeturas y certezas..... | 104 |
| 4.2 | La representación inconsciente, su aparición en el Proyecto..... | 111 |
| 4.3 | El Complejo del semejante; la alteridad en el Proyecto..... | 120 |

| | |
|-------------------|-----|
| CONCLUSIONES..... | 128 |
|-------------------|-----|

| | |
|------------|-----|
| ANEXO..... | 135 |
|------------|-----|

| | |
|------------------------|-----|
| LITERATURA CITADA..... | 143 |
|------------------------|-----|

Resumen.

En la doctrina psicoanalítica la posición que Lacan abre a propósito de la investigación sobre el sujeto sitúa a éste en la perspectiva de los registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real; perspectiva que produce una matriz de lectura que se dirige no sólo a la experiencia subjetiva sino, también, a ciertos momentos de la historia en los que la subjetividad se configura ordenando estos registros. Si el psicoanálisis, como planteo en este trabajo, renueva e inaugura la concepción sobre el sujeto y permite leer su historia, no deja de hacerlo de una manera que le es propia a los rasgos de su doctrina: mediante la sorpresa. Sorprenderá al lector de estas consideraciones que el sujeto encontrado en la práctica y la teoría psicoanalítica sea un sujeto que resulta de una conjetura, o de varias: el planteamiento del inconsciente a partir de sus formaciones, lo que quiere decir que no se trata del sujeto como sustancia sino en función de esas formaciones. Otra conjetura: la definición de Lacan según la cual se trata, en el psicoanálisis, de operar con el sujeto de la ciencia; decidí hacer, en la medida de lo posible, el intento de construir esta conjetura, de retomar algunos de sus elementos y de ordenarlos a partir de lo encontrado en el recorrido de la investigación.

He podido explicar que la función del sujeto en el psicoanálisis se juega en la palabra, en el desplazamiento del significante; he mostrado que la concepción de esa función requiere un rodeo que permita una conclusión no precipitada, se trata de un recorrido hacia el sujeto que va de la pregunta sobre su problematización en otros campos disciplinarios como la filosofía, pasando por un elemento que es central, la imagen, hasta llegar a una cuestión que se vuelve acuciante para el terreno de la cultura: la alteridad, su aparición y su relación con el deseo.

Introducción.

Yo diría que el psicoanálisis renueva la problemática del sujeto; permite definirlo como representado en el desplazamiento de un significante a otro. Pero, para llegar ahí es necesaria una discusión de apertura, plantear una concepción de sujeto. Ahora bien, para iniciar esa discusión es preciso abrir el expediente de la filosofía, recurrir a ese campo de conocimiento en el cual el sujeto ha sido tratado de manera exhaustiva pero no concluyente; diré que es ahí donde comenzó su cuestionamiento. He decidido abordar el tratamiento del tema por parte de la filosofía desde la lectura del seminario de Martin Heidegger sobre Nietzsche; la elección no se ha producido al azar, la filosofía de Heidegger a renovado la tradición del pensamiento occidental pero, más allá de esto, es una filosofía que pone su acento sobre lo real. Este paso hace que el trabajo del filósofo encuentre un punto de coincidencia para establecer un intercambio con el psicoanálisis.

En la primera parte de esta tesis se trata sobre la concepción del estatuto del sujeto en la filosofía y se intenta hacer un esbozo que permita, para los capítulos siguientes, mostrar la diferencia y la innovación que el psicoanálisis aporta a la investigación sobre el sujeto. La ontología, que se pregunta por el ser del sujeto, por el ser propio de la cosa, se ocupa de uno de los significados filosóficos del sujeto; desde Aristóteles el sujeto se mueve en una doble significación: "1. Se entiende por ello la cosa del caso, como lo permanente en relación al cambio. Esta es la significación ontológica: el ser propio de la cosa.

2. Significa al mismo tiempo: lo que está en la base del decir de los predicados. Esta es la significación lógica."¹

Sobre la primera significación, la propiamente ontológica, se observará en el capítulo inicial que el ser, objeto de la ontología, es determinado por el *logos*; el lenguaje funciona como el instrumento que sirve para crear una proposición que configura y estructura al ser. He identificado a este ser de la ontología con una escritura que, desde el psicoanálisis, Jacques Lacan anotó como una letra algebraica: A (*Autre*). Esta escritura matemática despoja al ser

¹ Heidegger M. Lógica. Semestre 1934 Ed. Anthropos. pags.91-93.

de su sustancialidad y está, como forma de escritura, en el centro del procedimiento lacaniano en lo que se refiere a la concepción psicoanalítica del sujeto. El lenguaje como medio histórico de proposición de este Otro lo define como un ser de sujeción; en otros términos, la ontología es el lugar en el cual se instala al ser como aquello a lo cual el sujeto se somete y la historia del ser se vuelve una <<morfología de la sujeción>>, entiendo por esto una sucesión imaginaria, variable de formas instituidas por el lenguaje para configurar a ese Otro constitutivo del sujeto. Inventamos mediante el lenguaje a un ser al cual nos sujetamos y, en este acto, queda develada una falta y una escisión; todo sujeto es sujeto al Otro y escindido en él. Se construye el Otro como una ficción por medio de la cual, en un movimiento segundo, somos determinados como sujetos: movimiento pendular de ida y vuelta, dialéctico. Si el Otro determina al sujeto se trata, entonces, de una ficción política; es que se decide ahí el acceso de los sujetos a la polis. Ya en la filosofía antigua Parménides el eleata trazó un rasgo fundamental para la construcción de esta ficción: el Otro es “uno” y además, dice Parménides, es lo real. Los filósofos presocráticos designaron una primera forma imaginaria para este Otro que denominaron *physis* y que sirve de marcaje como punto de partida para el pensamiento occidental sobre el ser del sujeto.

Por mi parte tomaré esta primera configuración para, acto seguido, plantear bajo la argumentación de Heidegger cómo fue que el platonismo estableció a la <<idea>> como una forma imaginaria, posterior a la *physis*, dando a esta historia de la sujeción un dinamismo permanente hasta llegar a la modernidad en la cual una de las últimas formas de este ser de sujeción se muestra bajo la forma de la ciencia, hasta el punto de que Lacan identifica al sujeto del psicoanálisis como aquel que la ciencia produce, específicamente con la definición del sujeto propuesta por Descartes. Así toda proposición ontológica acerca del Otro es un ordenamiento que tiene como consecuencia una forma de producción de sujetos; de las formas bajo las que el deseo se muestra, de los sitios en los cuales la mirada, determinada por el deseo, se posa. Ante la pregunta de qué es concretamente lo que se ordena en una proposición ontológica, yo respondería que se ordenan los registros de la realidad: lo imaginario (la morfología de la sujeción), lo simbólico (el *logos*; la construcción

textual de los discursos articulados) y lo real (los actos producidos por la ordenación misma). Entonces un esquema de sujeto construido con la introducción de este Otro del sujeto se nos aparece como un montaje, a saber, como lo que esta radicalmente diferenciado del plano del instinto, el montaje enlaza niveles heterogéneos en un mismo plano de ordenamiento: por ejemplo la visión (el ojo-órgano); la belleza (el erotismo), el sexo.

Sobre la segunda significación abierta por Aristóteles, la significación propiamente lógica, debo decir que el psicoanálisis ha hecho emerger la posibilidad de repensar algunas cuestiones de la lógica misma. En el capítulo segundo que trata sobre la teoría de la imagen construida por Lacan, intento mostrar que el estadio del espejo, pieza fundamental para entender el “nudo” entre lo imaginario, lo simbólico y lo real, conduce a replantear algunos puntos de la lógica tradicional como el problema de la identidad. En el estadio del espejo la identidad entre la imagen y lo real se establece en una diferencia profunda, asimétrica, se trata de una forma imaginaria que se constituye en una antinomia. Esto conduce a suspender la forma clásica de la identidad ($A=A$).

A partir del capítulo segundo asoma un problema central; cómo, luego de esta identidad antinómica aparece la alteridad, es decir cómo aparece el semejante en ese encuentro con la imagen del estadio del espejo. Dentro del campo de la filosofía la respuesta de Hegel ante la pregunta sobre la alteridad, dio como resultado la proposición de un sujeto particular: el sujeto hegeliano, amo del conocimiento. En el tercer capítulo se analiza este trazado del sujeto hegeliano; sabemos que la concepción de Lacan en cuanto al sujeto está formada en parte por la intuición de Hegel según la cual el deseo es el deseo del otro. Para Hegel el deseo es instalado en una relación de alteridad que tiene como precio que el deseo mismo emerja en un estado de enajenación en el que a partir de esta alteridad, se constituye para Hegel un sí mismo (*selbst*) como una objetivación de sí que da inicio a una dialéctica del conocimiento. Este *selbst* se constituye como un primer objeto del conocimiento que abre paso a otros objetos y que posibilita, no es poca cosa, la creación de la ciencia, objeto último y privilegiado de esta dialéctica del conocimiento. La solución hegeliana, ante el problema de cómo inicia y se estructura el pensamiento, es la de un movimiento dialéctico continuo de este conocimiento, pero también tiene desde la lectura y la

experiencia de la práctica del psicoanálisis, una sería limitante. Es que esta solución da un carácter nuevo a la ciencia, la transforma en una perpetua dinámica de tesis, antítesis y síntesis que genera, esta dinámica, una revisión constante del saber pero que al mismo tiempo produce un malestar generalizado que tiene que ver con la imposibilidad de acceder a la verdad.

La aporía que el psicoanálisis señala a la dialéctica de Hegel esta centrada en el estatuto del sujeto: no es el hombre el que hace a la ciencia, aporía señalada en uno de los escritos de Lacan, sino que es más bien la ciencia la que produce a sus sujetos. Pero después de esta aclaración ¿puede la ciencia operar de la misma manera? La aporía señalada, si no encuentra oídos sordos, conduce a un replanteamiento de los fundamentos del sujeto de la ciencia. El psicoanálisis, se menciona en el tercer capítulo, es el aguafiestas de la solución hegeliana al dismantelar la idea de la unidad del sujeto.

Freud había mencionado ya, por lo menos en dos lugares (en la primera parte de Inhibición Síntoma y Angustia, así como en una de sus conferencias sobre el psicoanálisis) que el Psicoanálisis esta sujeto al método de las ciencias y rechaza toda producción de cosmovisiones que unifiquen bajo un criterio teórico o disciplinario los problemas de la práctica.

El capítulo final de esta tesis aborda el problema del sujeto en un texto complejo y, sin embargo, programático de la obra freudiana: El Proyecto. Texto que me parece necesario y fundamental por algunas razones: es un texto que introduce en el conjunto de la psicología de Freud al yo y, además, por que esa introducción está estrictamente realizada para demarcarlo del sujeto. La conjetura apuntada en ese capítulo es que el sujeto, en el proyecto de psicología de Freud, aparece bajo la forma de un signo, de lo que Freud denomina como <<signo de realidad>>. Mientras yo escribía ese capítulo leía además del trabajo de Freud, la obra de C.S. Peirce, un lógico norteamericano perteneciente al llamado pragmatismo norteamericano y a quien Roman Jakobson llamó un "pionero del signo" ; encontré en esa lectura la definición que Peirce da acerca del signo: un signo significa algo para alguien. Se ha mostrado que la estructura de esta definición tiene una similitud, hasta cierto punto, con la que Lacan define al sujeto en relación con el significante: un significante representa al sujeto para

otro significante. En la primer definición, la de Peirce, algo, el signo, significa (significación) para alguien (el sujeto). En un sentido negativo entiendo que si no hay significación entonces no hay signo, y por tanto, no hay alguien. El sujeto aparece sólo en la medida en que un movimiento que va del signo a la significación se produce, si no...no. En la segunda definición, de Lacan, si hay un desplazamiento de un significante a otro, entonces, se puede suponer que hay ahí un sujeto; sólo suponer, a veces Lacan dice, calcular. Freud dio, me pregunto, a ese signo de realidad, en el Proyecto, la función de un signo que conduce al sujeto del inconsciente, en función del inconsciente.

Lacan habría tenido razón al decir que el trabajo de Freud se adelantó un poco a la lingüística moderna, concretamente en la temática en la que se enmarca el estudio del signo y del sujeto.

Capítulo 1

Acerca de una concepción del sujeto; una morfología de la sujeción.

1.1 La morfología del Otro, una cuestión política; una necesidad simbólica.

Como una centrífuga, esta tesis gira alrededor de una primera proposición de Jacques Lacan repetida a lo largo de su enseñanza y que voy a retomar aquí, iniciando un movimiento concéntrico, para inscribirla, desde uno de sus Escritos, específicamente el texto nominado *La ciencia y la verdad*, fechado en 1965-66².

La proposición es la siguiente: *El sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia*, esta proposición marca un punto central del psicoanálisis, en lo referente al establecimiento del sujeto como una estructura, revelada por su praxis, inmersa en un estado de escisión. Esta proposición exige ser discutida y de cierta forma exige ser construida debido a que la noción de sujeto es, en principio, filosófica, lo que quiere decir que está limitada a un campo de discursividad que plantea ciertas formas de tratamiento que conducen al comentario propio de ese campo y que si bien en este capítulo no se pretende estar a la altura de éste, sí podremos acercarnos a algunas de sus consideraciones. Entiendo como <<sujeto de la ciencia>>, primero, a un sujeto producido por la ciencia, en el entendido que no es el hombre el que hace a la ciencia; sino que es ésta la que fabrica un sujeto; efectivamente esta antropofactura puede ser encontrada en su inauguración en el momento de la fundamentación del sujeto llevada a cabo por René Descartes.

La proposición que genera Lacan, sin embargo, quizá empujará mas allá de sus límites al sujeto de la filosofía hacia el campo del psicoanálisis y su relación con la ciencia en donde surgirá una problemática acerca de cuál

es en ese campo de investigación, el del psicoanálisis, la particularidad del problema del sujeto y qué de esa particularidad impacta en el discurso de la filosofía en lo que se refiere a la ontología y al sujeto.

Se define aquí al sujeto, segundo comentario: como inmerso en una dialéctica que va de la sujeción o sometimiento a la liberación del mismo ; cuando alguien dice ser un sujeto dice a la vez estar en un estado de sometimiento y desde siempre ha interesado a la filosofía definir y proponer un ser para nombrar a una figura a la cual nos sometemos; la fundamentación de un sujeto cartesiano marca el inicio de la modernidad, sin embargo, en este capítulo daré un rodeo que permitirá mostrar que el sujeto está determinado por una serie de proposiciones ontológicas que definen a un ser al cual el sujeto se somete, tomaré un momento de esta historia de la sujeción que permite aclarar de que forma se configura su dialéctica, de que manera se ordena la sujeción en la medida en que es definido este ser que yo identifico aquí con lo que Lacan definió como el Otro (A). La identificación propuesta en este capítulo me permitirá demostrar que la filosofía es entonces una morfología de la sujeción.

Si se decide abordar el tema del sujeto en el psicoanálisis y se llega a una de las conclusiones diciendo que el psicoanálisis implica una innovación en la concepción del sujeto, entonces de inmediato surge la pregunta sobre el plano que trasciende esta innovación. El sujeto, como he escrito, es un problema para la filosofía, pero el psicoanálisis, lo diré de una vez, encuentra en su práctica, con Freud, que hay un sujeto del inconsciente, que está en función del inconsciente; este sujeto no es el de la idea platónica, del cual trataremos a continuación, tampoco es el sujeto que define Descartes, sino que se trata de un sujeto que aparece en una fugacidad instantánea, lo cual habla de una temporalidad al margen, y en un espacio de apertura que podría compararse, como lo hace Lacan, con una ranura. Un sujeto que se calcula en una apertura que tiene la forma del error, por ejemplo en el *lapsus*, el síntoma, el sueño, pero en la que Freud descubrió la esencia de la verdad del sujeto. No es este un

² “el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia”
Lacan J. La ciencia y la verdad, Escritos TII. P. 837.

descubrimiento menor; las formaciones del inconsciente develan una estructura paralela, que lejos del accidente y del error manifiesta una determinación inconsciente, no sabida, que sin embargo produce efectos reales en la vida de los sujetos.

En lo que respecta al campo de la ontología, el sujeto es imprescindible en la medida en que es pensado como la consecuencia de una definición del ser; de esta manera puede decirse también, que toda la filosofía no es más que una serie de proposiciones acerca de este principio primario que es el <<ser>> del sujeto identificado como Otro. Así todo abordaje actual sobre el sujeto necesariamente debe incluir la problemática del Otro para esquematizar la morfología de la sujeción. Ahora bien, en este capítulo tocaré algunos de los puntos de esta morfología para mostrar que la sujeción ha sido problematizada, por lo menos, desde la emergencia de la filosofía occidental; no pretendo hacer una historia de la sujeción sino establecer algunos momentos en los cuales se ordena al sujeto dentro de una serie de proposiciones ontológicas. Comenzaré por tratar la aparición del <<ser>> como el inicio de este proceso.

Demostración: el llamado “milagro griego”, el siglo IV y V, se sitúa en una ruptura con la tradición teológica de los dioses olímpicos pero, a la vez, no deja de ser y de reinstaurar una nueva tradición teológica, la filosofía de occidente es fundamentalmente <<onto-teología>>; hay en este quiebre histórico, en el cual nos situaremos por ahora, algo que es introducido en este espacio histórico, se trata de una nueva temporalidad que va a destronar a los antiguos dioses de su inseguridad casi humana, no duradera y poco fija de su sitio en el Olimpo. Será entonces el <<ser>> el que se convierta en la nueva divinidad; Hanna Arendt escribe a propósito de este desplazamiento: “...el ser devino la verdadera divinidad de la filosofía por que de acuerdo con las conocidas palabras de Heráclito, “ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en cuanto fuego siempre-vivo que se enciende con medida y se apaga con medida.”³ Los dioses Olímpicos

³ Arendt H. La vida del espíritu. p. 157 Paidós Ed.

fueron de alguna manera, es visible con Platón, impugnados por la filosofía, atacados por ella y, por fin, aniquilados.

El ser, en cambio, implicaba ya para la filosofía presocrática la posibilidad de nombrar una ficción real, que tiene una ventaja por sobre todas las cosas, como lo muestran las palabras de Heráclito: su duración. La sustitución operacional llevada a cabo por la filosofía, de la cual parten los presocráticos, es también un salto sobre la religión, que a la vez generó el rasgo más novedoso del milagro griego: la unicidad. Dentro del conjunto de los presocráticos, Parménides el eleata escribió: "*El cosmos: uno, inengendrado e imperecedero*". Este es uno de los testimonios más antiguos en los que se encuentra una demostración del ser en su unicidad, testimonios que generaron una multitud de comentarios. Como ejemplo, Simplicio en su *Física*, escribe: "Un sólo camino narrable queda: que es. Y sobre este camino *hay signos abundantes*, es inengendrado e imperecedero, íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente; nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo."⁴ Cabe añadir otro enunciado de Parménides aquí: <<*El universo es lo real.*>> para ver de qué forma los presocráticos conciben el ser: por un lado lo identifican al cosmos y a su devenir en una unidad inquebrantable: el ser y el devenir se engendran, inengendrados, al mismo tiempo. Esta unidad es lo real, anterior a todo sin tener una antecedencia. Será con esta paradoja fundamental como emerge, propiamente la metafísica.

Pero lo real se muestra en signos, de ahí que tuviera que subrayar el comentario de Simplicio. Qué signos son esos, cómo y en donde son encontrados. Estas preguntas tendrán que ser suspendidas por el momento, ya que con lo avanzado hasta aquí, no es posible dar una respuesta a la interrogante, sin embargo, diré que en la identificación de esta nueva divinidad, del ser, con lo real, algo aparece inmediatamente, que éste, el ser y por tanto lo real, no se muestra sino por medio de signos; según el comentario de Simplicio. Se inscribe aquí por lo pronto una primera proposición de este ser de

⁴ El subrayado es mío. Tanto el enunciado de Parménides, como el comentario de Simplicio, en *Los Filósofos Presocráticos* P. 425- 426. colección. Biblioteca Clásica Gredos.

sometimiento como un ser primero y último, paradójica esencia que los presocráticos llamaron *Physis* y que tiene la extraña forma del ocultamiento.

Generalmente se piensa que la ontología aparece separada de la política, para la cual el interés primordial es la acción, el acontecimiento político, el acto generado en el seno del Estado o de la polis. Efectivamente la política aparece del lado de la práctica, pero la ontología está situada, implicada profundamente en la política. En el Estado, sin embargo, se decide el acceso de los hombres al ser; en *La Política* de Aristóteles se ontologiza, por decirlo así, el ser político del ciudadano en la polis como un << animal político >> al cual Aristóteles *define* como un ente que, en su entrada en la polis debe alejarse de las pasiones, no debe ser arrastrado por ellas. En la *Política* Aristóteles explica: “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales [physis], y que el hombre es por naturaleza un animal político, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre.”⁵ La ontología es aquí política ya que esa proposición define y sanciona un modo de ser, una mentalidad del llamado ciudadano libre. Como plantea Dany-Robert Dufour: “El objetivo último de la filosofía es la política” (En el seminario impartido en la ciudad de México; auditorio de la biblioteca Octavio Paz. 2002.) Cualquier filosofía es política; entonces la política es la estructura fundamental de la filosofía de Occidente, en la cual se articulan lo vivo y lo parlante, la *Physis* y la *polis*, *soma* y *logos*; en el sentido en que si la ontología es fundamentalmente una proposición del ser del ente, por lo tanto es también el plano de definición de un sujeto, la ontología define al ser del sujeto. Si nos preguntamos sobre la concepción del ser dentro de esta articulación diremos que esta articulación no ha dejado de producir, lo hemos visto con los presocráticos en cuanto al ser, un tercero. Cuando me refiero a un tercero quiero decir que el Otro, que tiene la forma de un Uno, es también un tercero; en el sentido de la tercer persona gramatical: la tercer persona es siempre en el diálogo una persona ausente y en ese sentido es también una ficción construida básicamente para evitar y sancionar los enfrentamientos y los intercambios humanos. Se empieza aquí a dibujar una forma extraña que implica una unicidad, que como se verá permite

garantizar una serie de intercambios simbólicos, pero que a su vez tiene la forma de un tercero en la que se juega el plano de lo representado en el diálogo.

Que la ontología está desde su inicio inmiscuida de alguna manera en la política puede mostrarse, en cuanto a Parménides, ya que nos hemos referido a él, si leemos la Historia de la filosofía de Hegel, donde al entregarnos algunos datos de su vida, Parménides habría “florecido” alrededor de la sextuagésima olimpiada (504-501, a.c.), Hegel menciona: “Fuera de esto, lo único que sabemos de Parménides es que gozaba también de un gran prestigio entre sus conciudadanos de Elea, cuyo bienestar debe atribuirse principalmente a las leyes que Parménides supo darles [...] se habla de una <<vida parmenideana>>, empleando esta expresión como proverbial de una vida moralmente ejemplar.”⁶ La ontología, como discurso, organiza y delimita la *physis*. Diremos que la ley, políticamente hablando aparece en la escena del teatro del mundo, cuando interviene este tercero, un tercer punto, como una perspectiva en cuanto su alejamiento, entre un conflicto de una dualidad esencial, en oposición. Para tratar sobre este tercero, constitutivo del sujeto, en tanto que ser de sometimiento, me gustaría tomar algunas notas extraídas del seminario de Dufour, que si bien no son textuales, rescatan algo de esta constitución y exponerlas aquí, o si se prefiere, comentarlas.

Primer comentario: “Ese tercero debe ser constituido y puesto en escena por un grupo de sujetos parlantes: tal es propiamente el proceso de ominización [la concepción de ese tercero]: El hombre es un animal político”. Este eco del pensamiento de Aristóteles, nuevamente remite al sujeto su condición de sometimiento y de ese milagro griego como una construcción, ante todo, histórica y discursiva, una fabricación estratégica de un sujeto. Si la ontología y la política se encuentran efectivamente ligadas, como lo plantea Dufour, el *eidós* de Platón está conectado de manera viva con la textualidad de La República, tema que se tratará más adelante. La polis es el tercero que en la sociedad griega se atribuye ya en las vísperas del siglo quinto, si tomamos la

⁵ Aristóteles. Política. P.8. Ed. Gredos.

fecha de la cima de Parménides como cierta, y si tomamos además sus circunstancias, se dirá que el político es aquel que tiene por objeto a la polis y que comparte, con la ontología el plano discursivo de la fabricación de sujetos; la traducción de *politikos* es la de un hombre dedicado a los asuntos de la *polis*.

Segundo comentario: Doufur define como política, si las notas son correctas, a “la *identificación* de diferentes terceros” lo cual acerca nuevamente o refuerza la posición de que ontología y política son inseparables. Ante lo cual se desprende una vez recorrido este camino para hallar al sujeto lo siguiente: este sujeto no puede desprenderse de esta estructura de lo Uno, de este ser propuesto por la ontología que, sin embargo, él, el sujeto ha construido con otros para que tenga una función de mediación pero, al mismo tiempo, para que permita a esta comunidad de habla continuar... hablando. Dejemos por el momento a Doufur.

Aquí pueden marcarse dos momentos relacionados a la lógica de esta estructura del uno; primero, Maquiavelo desmitifica la estructura del uno, la des-diviniza y la conduce a una lógica política del Uno; si bien Dios ya no es más el fundador de la ciudad esto, de hecho no modifica más esta ontología de lo Uno, sino que inscribe su lógica: el Uno, constante, es sin embargo una variable, sólo cambia, entonces, su nombre y su forma, pero su constante simbólica se mantiene, Maquiavelo fue conciente de la necesidad de este ser de ficción para el mantenimiento de la unidad de los Estados, en su estudio sobre la fundación de Roma escribe: “Y verdaderamente, nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, por que de otro modo no serían aceptadas; por que son muchas las cosas buenas que, conocidas por un hombre prudente, no tienen ventajas tan evidentes como para convencer a los demás por sí mismas. Por eso los hombres sabios, queriendo soslayar esta dificultad, recurren a Dios.”⁷, aquí encontramos un rasgo definitorio del Otro: el mantenimiento de la unicidad simbólica y ,como menciona aquí Maquiavelo, política de convencimiento, de gestión en los asuntos de oposición que conduce al des-congelamiento, por decirlo así, de lo que es tan temido por las repúblicas y

⁶ Hegel G.W.F. Lecciones Sobre La Historia de La Filosofía. p. 229. Fondo de Cultura Económica. Ed.

por los sujetos: la *stasis*, el estado de no movilidad, de estancamiento. Segundo momento⁸, Lacan ¿Una constante simbólica y una variable imaginaria?: ¡una letra!, que Lacan escribe A y que designa una forma imaginaria con un centro simbólico; una letra en álgebra es una constante con un valor variable; así $a=x$ la constante a implica un valor variable: x , imaginario; Lacan distingue un Otro (A) como constante simbólica, que a su vez varía su valor imaginario y que determina posiciones del sujeto, primero ante el deseo, el objeto y el Otro; segundo, que estas posiciones están íntimamente relacionadas al contrato que se establece en esta morfología de la sujeción, hasta el punto de plantear una sociedad que se precipita en una posición masoquista con respecto al Otro, lugar de establecimiento de dicho contrato. Lacan en su seminario sobre La Lógica del Fantasma va a relacionar este lugar simbólico del Otro con la política y a reestablecer la dimensión freudiana de la perversión sexual, el 10 de Mayo de 1967 explica: “Hay una verdadera perversión analítica, tanto del pensamiento de Freud como de la teoría y de la práctica y esto es insostenible, cuando la dimensión del masoquismo es definida por el hecho de que el sujeto asuma una posición de objeto (en el sentido mas acentuado que le damos a la palabra *objeto*), para definirlo como este efecto de caída, de desecho, de resto del advenimiento subjetivo, dado que el masoquismo instaura una situación reglada de antemano hasta en sus detalles, que pueden llegar a hacer permanecer al sujeto bajo en una mesa en la posición de un perro. Forma parte de una puesta en escena, de un escenario que tiene su sentido y su beneficio, que está incuestionablemente al principio de un beneficio de goce, algo que podemos agregar relativo al mantenimiento, al respeto de la integridad, del principio del placer. Que este goce esté íntimamente ligado a una maniobra del Otro, que se exprese mas comúnmente bajo la forma del contrato (cuando digo contrato digo contrato escrito), es algo que dicta, tanto al Otro y mucho más al Otro que al masoquista mismo, su conducta. Esto nos debe introducir a la relación que da su especificidad, su originalidad, a la perversión masoquista, hecho para aclararnos hasta el fondo sobre el goce del Otro, en el sentido en que entiendo este término

⁷ Maquiavelo Nicolás. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Alianza Ed. P. 69.

⁸ Estos dos momentos dan cuenta de la construcción de ese Otro como una necesidad simbólica de los sujetos para echar a andar una dinámica muy particular, la del registro de lo simbólico; la

como lugar donde se despliega una palabra de contrato [...] Por ejemplo, la que nos mostraría, pero no es hoy que haré este paso, que si Freud ha escrito en alguna parte *la anatomía es destino*, habrá quizás un momento en que se volverá a una sana percepción de lo que Freud ha descubierto, se dirá, no digo la política es el *inconsciente*, simplemente: el *inconsciente* es la política.”⁹

La filosofía y su relación íntima con la política, como se ha planteado y formulado, a partir de ciertas proposiciones, designa y configura, define un centro simbólico, dándole un valor imaginario que, siempre a fin de cuentas, va a propiciar acontecimientos reales, la ficción ontológica conduce, se ha dicho, no sólo a la formación de mentalidades, sino también de actos reales, políticos. Tal es el caso del platonismo en tanto que Platón habría proporcionado la forma de la <<idea>> al ser de sujeción; a partir de este movimiento esta <<idea>> va a operar como centro simbólico.

1.2 El platonismo como ontología de la idea. Planteamiento de un ordenamiento de sujeto.

En el platonismo, una de las formas históricas de sujeción, se afirma a lo suprasensible como el ser, la verdad está negado por lo sensible, distorsionado, lo cual conduce a pensar que hay un antagonismo, para el pensamiento de Platón, entre la verdad y lo sensible. Pero, qué es esto de lo sensible para el platonismo. En el texto sobre *La República* Platón va a designar, como paradigma de lo sensible al arte como antagónico del plano de las ideas, es decir de lo suprasensible, lo que equivale a decir que la verdad tiene mas valor que el arte. Sin duda ésta es una decisión tomada por Platón para ordenar a la república de manera que la verdad empalme con la filosofía, ocupándose ésta de el mundo de las ideas, de lo suprasensible y relegando a un plano inferior al arte; permite esta misma decisión decir que para la filosofía como platonismo hay un rebajamiento del arte que se subordina a la filosofía, o

referencia de Maquiavelo tiene por objeto mostrar como, en el ámbito de la teoría política fue hecho patente esta operación de la ficción para la constitución de este Otro.

que el estatuto de la imagen, tomemos por el momento a la imagen como antagónica a la idea, es jerárquicamente inferior que el de la idea.

Es que, si el discurso ontológico produce u ordena de ésta forma el mundo y en cierta manera determina a sus sujetos , podemos pensar en un primer momento que el lenguaje humano trasciende el ámbito de la comunicación meramente significacional. El plano simbólico, entendido como el registro de lo estructurado, de lo articulado en un texto (en un tejido), es para el ser parlante una especie de engarce a lo real. De forma general podemos leer aquí una definición de lo que el lenguaje es, propuesta por Heidegger y evaluar hasta qué punto se sostiene ésta en el transcurso del recorrido de este trabajo: "Si el lenguaje no fuera más que un conjunto de signos para comunicarse, sería algo tan arbitrario e indiferente como la simple elección de los signos y su utilización.

Pero puesto que el lenguaje, en cuanto significar por medio de sonidos, nos enraíza de fondo en nuestra tierra y nos transporta y liga a nuestro mundo, la meditación sobre el lenguaje y su poder histórico es siempre la acción misma de configurar la existencia. La voluntad de originariedad, de estrictez y medida en la palabra no es, por lo tanto, un jugueteo estético sino el trabajo en el núcleo esencial de nuestra existencia en cuanto existencia histórica."¹⁰

He tratado aquí del milagro griego como la consecuencia de la caída de una fe religiosa a favor de otra; una liberación de la cosmovisión olímpica que después del rompimiento va a sujetarse a un saber que Platón denomina ,en *La República*, como un saber filosófico. Recordemos que el pensamiento central de el texto de Platón es el de que son los filósofos los que deben tomar la dirección del Estado, pensamiento que Platón mismo intenta en la práctica y que entre otras cosas casi le cuesta la libertad y la vida en su viaje por Siracusa, la actual Sicilia. Este pensamiento tenía el sentido para Platón de que los asuntos de la república debían estar determinados por la jurisdicción del saber y soportados, entonces, por la ley política y no por algún designio dado por la revelación de la

⁹ Lacan J. Seminario de La Lógica del Fantasma. 10 de Mayo de 1967.

¹⁰ Heidegger Martin. *Nietzsche*. TI. Pag. 143. Ediciones Destino.

fe. El ser para Platón es configurado bajo la forma de la <<idea>> . Se trata efectivamente, en este movimiento, de una liberación-sujeción, una dialéctica de la sujeción que definiré como un movimiento en el cual una forma imaginaria de este centro simbólico instaura una nueva valoración de la verdad; una verdad nueva según la cual se va a ordenar la sujeción y el devenir político de los sujetos, para emplear los términos de la cita anterior de Lacan, un reordenamiento de los términos del contenido del contrato .

La aparición en la escena histórica de la <<idea>> como proposición de un ser de sujeción conduce a explicar el criterio bajo el cual se toma a ésta forma como la he definido: 1) un ser del ente, hacia la cual éste se dirige, en términos de la filosofía; 2) así como la letra propuesta por Lacan, una A (*Autre*) que define de manera algebraica a este centro simbólico, el Otro es una constante simbólica, que tiene una movilidad variable, imaginaria. Diré ahora que la <<idea>> identificada como la forma imaginaria del ser tiene este carácter de lo Uno en el sentido de que éste va a jugarse en toda la experiencia humana; la idea en Platón va a tener la función de un garante simbólico de los intercambios entre lo múltiple y lo uno ; todo va a ser ahí enfrentado con el uno que va funcionar como un garante de estos intercambios simbólicos que salen al encuentro, empero en los actos públicos en el foro, en los privados en el diálogo consigo mismo. Es decir, que la posición de este centro simbólico va a funcionar como el *lugar* en el cual va a ser decidido desde la estética ,bajo la idea, como el valor de lo bello, hasta la ética de las formas de proceder, eminentemente práctica, que no dejarán de enfrentarse ambas a este Uno que determina las posiciones en el marco de una serie de oposiciones y necesidades imperiosas. Martin Heidegger explica la situación de la <<idea>> en el platonismo diciendo: “No se trata simplemente de la posición del *EIDOS*, sino de ese planteamiento por el cual, y sólo por el cual, aquello que sale al encuentro es puesto en su múltiple singularidad frente a la unidad del *EIDOS*(*εἶδος*) e, inversamente, éste es puesto frente a aquel y, así, ambos en su relación recíproca. Lo puesto, lo inicialmente planteado, es decir, lo asentado y representado para el mirar, no es sólo la idea, sino previamente la

multiplicidad de lo singular como algo relacionable con lo uno de su aspecto unitario.”¹¹

El método de Platón, su procedimiento, determina aquí la relación de lo que en la multiplicidad de lo singular cada caso se hace uno en la idea, se enfrenta a ésta; determinación que produce una captación específica de todo cuanto “sale al encuentro”; el método ordena, efectivamente, de manera simbólica el registro de lo real como un punto de encuentro en la línea que traza lo múltiple singular y otra línea trazada por lo uno. Una forma de ordenamiento particular, el platonismo.

En la lectura que de éste hace Heidegger en su seminario sobre Nietzsche se van a destacar dos sentidos de el <<arte>> como concepto. Primero el arte es *techne* (Τεχνη) ,es decir, un saber que conduce a un dominio específico el cual incluye para su realización tanto reglas como modos de actuación. Lo cual lleva a una segunda concepción para el platonismo; la *techne* es el montaje de una segunda naturaleza en la que se decide una capacidad de ejecución, un modo de ser, por tanto de la existencia, propiamente una *melete* (μελετη) “el cuidado propio del cuidar algo, <<la cura>>”{*sorge*} . Ambos conceptos forman una unidad de lo que Heidegger denomina como el arte griego; no sólo la técnica de la producción sino lo producido por una producción. Platón articula por vez primera bajo esta unidad un enlace ontológico del arte con lo bello, es el arte el que reproduce lo bello, en tanto es reproductor de la idea. Pero no debe dejarse de lado que si bien el artista es capaz de reproducir la idea es, a su vez capaz de falsearla, Platón toma entonces, como se ha dicho, toma su distancia con respecto al arte; esta distancia se da en el plano de una posición frente a la verdad. La *mimesis* (μιμησις) se encuentra en una relación íntima con el arte y lo bello. El arte griego es esencialmente imitación, no interpretada de manera naturalista, no se trata de una imitación de lo sensible sino de lo suprasensible, de lo que está puesto en el mundo de la idea, el arte griego imita a ésta y, al hacerlo, reproduce lo bello. Hay efectivamente un demiurgo (δemiουργος), un hacedor que produce con referencia al demos. El

¹¹ Heidegger Martin. *Nietzsche*. Tl. Pag. 166. Ediciones Destino

artesano hace una mesa u otra *mirando* la idea, dirigiendo su mirada hacia ella, sin embargo no *hace* la idea con sus instrumentos artesanales, ni el poeta hace la idea al describirla o al pintarla, lo cual conduce a pensar que la idea es el límite que demarca toda praxis y que además muestra lo necesario de la praxis misma, no solo su límite sino sus posibilidades; toda praxis está limitada por la idea, esta no puede, por tanto ser rebasada. El que en esa praxis produce los objetos tiene que dirigir su mirada hacia algo que le es imposible realizar por él mismo, eso, la idea, lo imposible, es lo real. No puede hablarse aquí de una pureza práctica en tanto que todo hacedor es aquí un imitador, el sujeto de la práctica está subordinado en el platonismo a la idea que no produce, sujeto a ella, el artesano y el artista, inmersos en una praxis, están sujetos a lo imposible; ellos no pueden producir lo real, para ello está el demiurgo, pero pueden copiarlo, copiar lo imposible ¿no es ese el plano en el que se juega el arte? Heidegger, logra en esta lectura del texto platónico un hecho que, a mi parecer, es de vital importancia: la de identificar a la idea platónica con lo real; como una forma de la aparición de lo real, lo que implica una posición de lectura del platonismo¹² que logra una identidad de la idea o de la *forma* platónica con lo real, en cuanto lo imposible.

1.3 La imagen, la mirada y el sujeto en el platonismo

El sujeto tiene la función de un espejo; reproduzco aquí una parte del diálogo entre Glaucón y Sócrates para mostrar esta función en su relación con lo real:

“[Sócrates] – Mira ahora qué nombre darás a este artesano.

[Glaucón] - ¿A qué artesano?

¹² No debo dejar de mencionar que esta lectura, o una lectura similar hace Borges, en el campo del ensayo literario, en su *Historia de la Eternidad* de 1936. Borges menciona en el prólogo: “*En el principio hablo de la filosofía platónica; en un trabajo que aspiraba al rigor cronológico, más razonable hubiera sido partir de los hexámetros de Parménides (“no ha sido nunca ni será, por que es”). No sé como pude comparar a “inmóviles piezas de museo” las formas de Platón y cómo no entendí, leyendo a Schopenhauer y al Erígena, que éstas son vivas, poderosas y orgánicas.*” En *Obras completas de Borges*. T.I. P. 348. ed. EMECÉ.

-Al que produce todas aquellas cosas que hace cada uno de los trabajadores manuales.

-Hablas de un hombre hábil y sorprendente.

-Espera, y pronto dirás mas que eso. Pues este mismo artesano es capaz, no solo de hacer todos los muebles, sino también de producir todas las plantas, todos los animales y a él mismo; y además de estos, fabrica la tierra y el cielo, los dioses y cuanto hay en el cielo y en el Hades bajo tierra.

-¡Hablas de un maestro maravilloso!

-¿Dudas de lo que digo? Dime ¿te parece que no existe un artesano de tal índole, o bien que se puede llegar a ser creador de estas cosas de un cierto modo, y de otro modo no? ¿No te percatas de que tu también eres capaz de hacer todas estas cosas de un cierto modo?

-¿Y cual es este modo?

-No es difícil, sino que es hecho por artesanos rápidamente y en todas partes; inclusive con el máximo de rapidez, si quieres tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos, y todas las cosas de que acabo de hablar.

-Sí, en su apariencia, pero no en lo que son verdaderamente.

-Bien; y bienes en ayuda del argumento en el momento requerido. Uno de estos artesanos es el pintor, creo. ¿O no?

-Claro que sí.

-Pienso que dirás que lo que hace no es real, aunque de algún modo el pintor hace la cama. ¿No es verdad?

-Sí, pero también esto en apariencia.

-¿Y el fabricante de camas? Pues hace un momento decías que no hace la Idea – aquello por lo cual decimos que la cama es cama- sino una cama particular.

-Lo decía, en efecto.

-Por lo tanto, si no fabrica lo que realmente es, no fabrica lo real sino algo que es semejante a lo real mas no es real. De modo que,

si alguien dijera que la obra del fabricante de camas o de cualquier otro trabajador manual es completamente real, correría el riesgo de no decir la verdad.

- Al menos así les parece a aquellos que manejan estos argumentos.

-Por consiguiente no hemos de asombrarnos si tal obra resulta algo oscuro en relación con la verdad.”¹³

No debe sorprender que los griegos conocieran los espejos, al menos su función, pero si es de llamar la atención que la imagen es un problema en la Grecia antigua, o para decirlo de otro modo, que la imagen problematiza u oscurece, como escribe Platón, la relación con la verdad; la función del espejo es producir un aspecto, hacer presente una apariencia, como muestra Platón; no es que el espejo se encargue de la fabricación del sol, pero lo que sí hace es producirlo, hace aparecer su aspecto en algo que es esencialmente diferente, lo mimetiza, se accede a lo real, en el platonismo, a través de la mimesis, de la misma forma en que la ciencia accede a lo real a través de la teoría. Como explica Heidegger, no se trata de una ilusión en un caso y del ser verdadero por otro, sino de lo que se hace presente en la mirada, pero en modos, en tropos, diferentes del presenciar. En ambos casos se trata ahí de una presencia pero en modos diferentes. He aquí el rasgo fundamental de la producción para el platonismo; esto puede ser puesto en la fórmula: a mayor mismidad, mayor diferencia, en la que el espejo hace aparecer una mismidad tal que implica la máxima diferencia. El artesano y el artista producen así la idea; en términos de Heidegger, el artesano no produce el ser sino lo ente, haciendo aparecer la idea, pero, a la vez oscureciéndola. El planteamiento de Platón al fundamentar la producción como mimesis va a conducir a un establecimiento de la mirada y del movimiento del deseo: aquellos que poseen una mirada débil, verán pues lo múltiple, el modo de lo que siendo una unidad se fragmenta; pero aquellos que miran con agudeza encontrarán lo simple y esencial, encontrarán lo uno producido por el

¹³ Platón. La República. Libro X. Pags 465-466 Ed. Gredos Biblioteca Básica. Trad. Conrado Eggers Lan

demiurgo, o lo segundo hecho por el artesano, o lo tercero, presentado por el artista. En esta trinidad, ordenada así por Platón, lo primero, lo que deviene es lo real.

Nuevamente lo que los griegos llaman *Physis* y que Heidegger define como: “la inicial palabra fundamental griega para el ser mismo, en el sentido de la presencia que surge de sí y de ese modo impera.”¹⁴ La idea no es producida por el hombre, este ha sido puesto ante ella por un dios. Este Otro es entonces un lugar en el cual entra toda comprensión, toda intelectualización del orden de lo simbólico, de su registro, donde va a funcionar en todo orden de sujeción. Estos tropos, estas tres formas de mostrarse una presencia, la del demiurgo, la del artesano y la del artista, son formas de reflexión del ser, en donde lo que es fundamental en este ordenamiento de la triplicidad es que una unicidad se mantiene, se recorre, a través de las diferencias: hay algo que es mantenido en estos tropos. El platonismo es una ordenación particular, específica, de tres formas de realidad, en donde el ser del ente, del sujeto, es impuesto como idea; lo cual da un testimonio de definición de lo que es la verdad para el platonismo, la verdad es inalterable, lo que, como acabo de decir, se mantiene fija, pero, sobre todo única, características éstas de la esencia de la verdad.

Heidegger aclara que la pasión de este dios es la unicidad, la divinidad platónica es una divinidad que unifica. Pero tendré entonces que reajustar la suposición según la cual el arte se opone a la verdad en el platonismo, después de la lectura de Heidegger, diré que no hay una discrepancia entre ambos, la verdad y el arte no se oponen, sino que lo que encontramos, es una distancia que es necesaria para poder enlazar las formas según las cuales este ser de sometimiento aparece, se muestra a la mirada, y que es en el plano de la mirada en el que Platón subordina el arte a la filosofía, la cual identifica con la verdad.¹⁵

¹⁴ Heidegger M. Op. Cit. Pag. 174

¹⁵ Conviene apreciar este ordenamiento como una clasificación, diríamos casi zoológica, lo que esta en el centro de los diálogos platónicos sobre la política es antes que nada una pastoral Peter Sloterdijk ha explicado en una conferencia lo siguiente: “En su diálogo *Politikosz*- cuyo título

Este enlace entre los modos de presencia del ser es de una importancia considerable para pensar el sujeto del platonismo; Heidegger reitera, machaca, continuamente que no hay una discrepancia entre el arte y la verdad por que, primer planteamiento: este enlace asemeja mas una distancia y no ,como se lee comúnmente a Platón, una oposición; es que una distancia permite plantear un saber contrario a la mismidad. Entonces hay aquí un reparto: igualdad y diferencia por un lado, y mismidad y oposición por otro, la mismidad y la oposición conducen a un saber en el cual no sería posible relacionarnos con nosotros mismos, por tanto con otros, Heidegger aclara esto diciendo: “como siendo lo mismo en cada caso, no estaríamos nunca con nosotros mismos y no seríamos nunca nosotros mismos... orden y ley, ajuste y estructura, el hombre se dirige pues, al ser.”¹⁶ Mientras mas se aleja el hombre de la mirada del ser, mas se dirige a la “apariencia del caso”, corriendo hacia el plano de lo inmediato, por supuesto, en un tiempo precipitado. Este hombre inmediato, en oposición consigo mismo, olvida desde esta perspectiva que la apariencia es una apariencia, o, puede ser dicho que el sujeto no puede existir por sí mismo sin este Otro que se encarna en la historia humana, sino al precio de dejar de ser “él mismo” o para otros; un Otro que condiciona la existencia de un universo simbólico, en tanto que una estructura simbólica puede, digamos, operar a partir de un uno. El sujeto platónico debe ser no un sujeto en oposición, como este sujeto inmediato, sino un sujeto armónico, de ahí que sea necesario una posición de lectura de la obra de Platón. Así, de la lectura del platonismo como oposición entre el arte y la verdad, llegamos a deshacer esta oposición al inscribirnos a la lectura de Heidegger que señala una distancia fundamental y que vuelve a la lectura de la oposición trivial.

gustan traducir como *El político (Der Staatsmann)*, presentó Platón la Carta Magna de una politología pastoral europea. Este escrito no solo es significativo por mostrar, más claramente que en ningún otro lado, que los antiguos entienden realmente por *pensar* – la conquista de la verdad por medio de la cuidadosa división o recorte de la multiplicidad de conceptos y cosas –; su inconmensurable ubicación en la historia del pensamiento sobre el hombre radica sobre todo en que es conducido al mismo tiempo como un discurso práctico sobre la cría...” Sloterdijk Peter. Conferencia: *Reglas para el parque humano. Una Respuesta a la Carta Sobre el Humanismo*. 1999. Trad. Fernando del Valle.

¹⁶ Heidegger M. Op. Cit. Pag. P.184.

La función del arte conduce al Otro y al plano de la representación; si el arte es mimesis diremos que no copia a la naturaleza, sino que inventa lo que falta en la naturaleza (mas adelante se verá que el plano de la representación tiene como carácter fundamental *producir lo que falta*, hacerlo presente), es decir hace patente una falta estructural en un esquema de sujeto. El arte, y con él el plano de la producción se transforma, después de haber venido precisamente de ahí, en una imitación de la falta.

El Otro se convierte a su vez en un elemento esencial para el psicoanálisis, la teoría política, la ontología, es decir para planos en donde la palabra se vuelve decisiva en la praxis, y también para explicar al erotismo desde un punto en donde se pone en juego el desprendimiento de la mirada, el erotismo es una desvinculación momentánea de la sujeción, pero para que este movimiento se produzca, es necesario el sometimiento previo. La erótica: “En cuanto al hombre, al dirigir su mirada al ser, se deja vincular por él, queda arrebatado mas allá de sí, de modo tal que, por así decirlo, se extiende entre él mismo y el ser y está fuera de sí. Este estar–elevado–mas–allá–de–sí y estar atraído por el ser mismo es el *eros* (ερος) . Sólo en la medida en que el ser es capaz de desplegar el poder <<erótico>> en referencia al hombre, sólo en esa medida, es capaz el hombre de pensar en el ser mismo y de superar el olvido del ser.”¹⁷ Esa mirada al ser es pues una reconquista, lo más cercano, la apariencia, hace aparecer en esa mirada de desprendimiento lo mas lejano y es en este movimiento al que Platón hace responsable de que aparezca... lo bello.

Esta mirada al ser está vinculada a una segunda naturaleza, es una mirada que da una vuelta en su recorrido de “reconquista”. Nuevamente Platón hace aparecer aquí una distancia, no una oposición, en la fundamentación de la belleza: la apariencia, la captura de la visión óptica, se aleja de lo esencial, hay una distancia entre la captación y la fuente.

¹⁷ Heidegger M. Op. Cit. Pag. P.185.

La belleza, como modo de ser, como modo en el que el ser se presenta, a diferencia de otros modos, la justicia, la templanza, etc., reluce dice Platón, brilla como una mancha luminosa, la belleza, nos arrebatada la mirada, y como un movimiento erótico, nos desprende del olvido que nos ataca y aleja del ser. Heidegger: “Lo bello es ese movimiento en sí mismo antagónico que se compromete en la apariencia sensible mas cercana y, al hacerlo, se eleva al mismo tiempo hacia el ser: es lo que cautiva y arrebatada. Es lo bello por lo tanto, lo que nos arranca del olvido del ser y nos proporciona la mirada a él.”¹⁸ Debe señalarse aquí que la mirada está radicalmente inserta en este movimiento, lo bello es una posesión que brilla; la mirada toma la forma de una “percepción suprema”, la de la captación del ser, la imagen vincula en ese movimiento a lo real, el Otro, con la percepción. La mirada no es la visión o la mera captación, mas bien es lo dirigido por una determinación del deseo. Con este ordenamiento se muestra un orden del deseo; la pulsión de mirar, lejana del instinto, es un montaje que acerca niveles heterogéneos: la visión(el ojo), la belleza (el erotismo), el sexo (el desprendimiento, la muerte). Plantearemos esta vez, nosotros, esta distancia: la visión no se opone a la mirada, pero se distancia de ella. La pretendida oposición entre mundo suprasensible y sensible, entre apariencia y verdad, entre visión y mirada queda de éste modo superada por una triplicidad que se ordena y que repercute en una manera de orientar el deseo y las formas de articulación de los objetos y las palabras, de las costumbres y la política, del sujeto. Para Heidegger la esencia de lo humano se traza en este recorrido de la mirada, así con en el ordenamiento de una triplicidad, es decir, en el montaje de una naturaleza segunda, Platón, bajo la argumentación de Heidegger formula una tesis principal de esta esencia que conduce a una definición de la verdad: “La tesis principal dice así: a la esencia del hombre le pertenece la mirada al ser, en virtud de la cual puede comportarse respecto del ente... La mirada del ser es la apertura de lo oculto a lo desoculto, es la relación fundamental con lo verdadero.” El rodeo, el

¹⁸ Idem. P.187.

recorrido de la mirada lleva a cabo un des-ocultamiento del ser, posible en el movimiento erótico de una apertura del sujeto, una mirada que cobra el valor de un acto de desocultamiento. El Otro, para el platonismo, es un no-sensible, y es este no-sensible lo que la verdad devela en ese acto. El planteamiento devela una escisión en el sujeto.

Es cierto que Heidegger dice más de lo que se encuentra en Platón, pero es este forzamiento el que permite una lectura renovada del platonismo, al enfrentar el pensamiento de Platón contra el de Nietzsche, en el marco del seminario que se ha mencionado aquí, se encuentra en ambos una coincidencia en esta escisión subjetiva; pero si para Nietzsche la escisión subjetiva es una revelación del horror, una división pavorosa; para Platón se trata, en cambio, de una armonía entre el sujeto y el ser. No solo se trata de formas diferentes de pensar al sujeto, también se trata de cómo es el sujeto el que se entrega a reflexión filosófica que, en el caso del filósofo alemán, aparece ya instalado en la modernidad y en la evidencia que ésta produce: la muerte del dios moral. Para Nietzsche ese mundo platónico terminará convirtiéndose en una historia artera, en la historia de un gran error.

Una de las preguntas que surgen al hacer este recorrido por algunos momentos de esta morfología de la sujeción, es la de si para abordar el tema del sujeto, temática enmarcada en esta tesis, es posible hacer este abordaje sin recurrir a esta historia. Dos respuestas acuden a esta pregunta; estas respuestas muestran que desde hace ya mucho tiempo la cuestión por el sujeto es una problemática que se debate en el ámbito de la historia del pensamiento filosófico y científico. Primero reproduciré la respuesta que Kant, quizá, daría a esta pregunta, y que está tratada en el prefacio a la primera edición de su *Crítica de la razón pura* y que hace aparecer un olvido de la filosofía y la ciencia de su tiempo sobre los problemas metafísicos y ontológicos. Kant escribió: "Estos pretendidos indiferentes que tanto cuidan de disfrazarse cambiando el lenguaje escolástico por el popular, desde el momento en que discurren sobre algo, caen así mismo inevitablemente en afirmaciones metafísicas, no obstante el deprecio con que aparentan mirarla. Pero esta indiferencia se abre paso en el florecimiento de todas las ciencias,

afectando precisamente a la que si fuera posible que el hombre poseyera, sería de la cosa de la que con más dificultad habría de desprenderse, es un fenómeno que merece mucha atención y un detenido examen.”¹⁹ Kant propone una revisión crítica de los fundamentos, y asegura que la ciencia debe pasar por esta fundamentación, en la que se cifra el carácter de una época; la época crítica es una época de revisión de los fundamentos y no de su borradura; de apertura y no de opacidad y ceguera.

Para la segunda respuesta que acude a la pregunta por el camino del sujeto es necesario volver al análisis que Heidegger realiza al originar un enfrentamiento entre el pensamiento de Nietzsche y el pensamiento del platonismo. Una de las bases de este análisis, da cuenta de cómo el intento de Nietzsche por invertir el platonismo bajo una óptica de oposición tuvo como consecuencia la expulsión de la verdad, de la belleza *deseable*, de lo ideal, etc. Este es, en palabras de Heidegger, “el último paso que da Nietzsche”; el año de 1888, año en que es operada esta expulsión, el último año creativo del filósofo y el año de la aparición de su locura coincide punto por punto con esta inversión desastrosa. La locura de Nietzsche no debe ser pensada solamente desde el hecho de que el filósofo estaba siendo atacado por la sífilis; la lectura puramente médica es errónea en la medida en que se desconoce el tramo en el que el trabajo creativo se encontraba en dicho año. Heidegger va a comentar en su seminario, en relación con esta expulsión: “Quién cree que el pensar filosófico puede deshacerse de esa historia, se encontrará sin advertirlo golpeado por ella misma, por un golpe del que nunca podrá recuperarse, porque es el golpe de la ceguera. Ésta cree ser original cuando no hace más que repetir lo recibido y mezclar interpretaciones heredadas para formar algo pretendidamente nuevo. Cuanto mayor tenga que ser un cambio, tanto mas profundamente partirá de su historia.”²⁰ Se escucha aquí el eco, como si de un fantasma se tratara, de las palabras de Kant.

¹⁹ Kant I. Crítica de la razón pura. Prefacio a la primera edición. P.145. ed. Losada.

²⁰ Heidegger M. Op. Cit. Pag. P.192.

No es mi objetivo ocuparme de la filosofía de Nietzsche, sin embargo, es necesario comprender que con él el estatuto de la imagen cobra un valor nuevo. La apariencia, la imagen no *tiende* al ser, *es* el ser, ó, en la medida en que participa de él, en la medida en que es de lo que la escisión se muestra, la imagen es el ser del sujeto. Uno no puede dejar de pensar que la subversión del signo lingüístico operada por el psicoanálisis en la que el significante cobra un valor preponderante sobre el significado es tributaria de esta inversión de la imagen, en la medida en que participa de su lógica. La verdad se vuelve un error necesario, en tanto que instituye la fijación de una apariencia; es que se dirá, en otros términos que la verdad se constituye de manera idéntica a la de la fijación de una imagen, la verdad y el error se pertenecen, necesariamente por que sólo en la fijación de esa imagen el ser se muestra como apariencia. Esta A, el Otro, como centro simbólico da cuenta, en este movimiento revolucionario de la imagen, que sólo a partir de la imagen misma ese centro está indicado. La imagen señala lo real, lo advierte. Es así como puede comprenderse que surja una oposición de valor para Nietzsche en lo que se refiere al arte: el arte vale mas que la verdad. La realidad, una unidad escindida conlleva en esta inversión, en esta fiera oposición, a la muerte del dios moral, y la urgencia por una voluntad de la apariencia.

Con lo avanzado hasta aquí puede formularse un comentario: una definición de lo que el hombre es “no puede ser un acto inofensivo”, como ha escrito Lacan en el texto de 1965, el destino de las llamadas ciencias humanas, estaba sellado.

El mecanismo por el cual una fundamentación de la historia del sujeto cae en un olvido sistemático no tiene que ver con la casualidad; como mostró Freud, el olvido es un acto que tiene una intención profunda; lo olvidado no deja de retornar en los impases de una disciplina, en las lagunas de comprensión y de transmisión.

1.4 La inversión del platonismo: la imagen y la modernidad.

La historia de la concepción del sujeto está inmersa en el movimiento de la mirada, el sujeto se ve a sí mismo como... La historia de la ontología desde el platonismo conduce, como queda dicho, a la cuestión, entre otras, por la imagen. Se ha distinguido un centro simbólico que funciona como una variante imaginaria que designa a un ser de sujeción y que tiene por efecto acontecimientos reales; recuérdese que si bien la pregunta central de la política es la de la acción, esta pregunta no puede ser desligada de lo simbólico que de momento identificamos aquí con una serie de proposiciones ontológicas o como un lugar de contrato con el Otro. La imagen es un asunto central para toda ontología, no solamente porque la ontología, si la concebimos en su relación con la política, implica una forma de mirarse los sujetos a sí mismos, sino también por que el estatuto de la imagen varía en su posición y valor para las diferentes proposiciones ontológicas.

Un último comentario acerca de la República de Platón: en el apartado en el que Platón narra el mito de la caverna hay un sentido del texto en el que está implicada la problemática de la imagen; Platón pide al lector alejarse de las apariencias, el mito de la caverna tiene la función de reforzar la distinción entre el mundo suprasensible y el mundo sensible. Es a partir de la apariencia, de la imagen, que Platón puede explicar y sostener ese más allá de la idea. Como Hannah Arendt explica: “La condición de apariencia del mundo siempre ha sido lo que ha sugerido al filósofo, es decir, a la mente humana, la idea de que pueda existir algo que no sea apariencia.”²¹, el mundo de las apariencias nunca ha dejado de sugerir un mundo real; lo real no es accesible sino mediante signos, explica ya Simplicio (ver supra.). La contemplación del mundo como apariencia sugiere un ocultamiento que se muestra, justamente, como no aparente. A partir del platonismo el filósofo y el científico trabajan en gran medida sobre esta diferenciación entre el mundo verdadero y el aparente; para el platonismo el abandono del mundo de las

apariencias conduce al mundo del espíritu y la historia de la filosofía se convierte desde ese momento en una historia esencialmente marcada por el primado de la causa sobre el efecto; la primera habría adquirido un estatus fundamental hasta convertirse o adquirir el valor de un *hecho* ¿Puede la causa operar bajo este valor? Sí y no, y es aquí donde volvemos a comprobar que la ficción juega un papel esencial en el terreno de la acción humana, Hannah Arendt: “La creencia de que una causa debería ostentar un rango de realidad mayor que el efecto (de modo que este último puede ser degradado con facilidad remitiendo a su causa) puede figurar entre las mas antiguas y tercas falacias metafísicas.”

Y, sin embargo, la noción de causa es imprescindible para estos campos del conocimiento; este error no es, en efecto, tan arbitrario como puede suponerse; es que toda apariencia oculta un rasgo no aparente: la luna oculta una cara que al no mostrarse asegura un a-parecimiento, en el sentido que le da Husserl a los rasgos a-parienciales; los rasgos no visibles del objeto que se muestra, presentes en todo fenómeno; los rasgos que se exhiben y forman el semblante de la cosa a su vez ocultan otros rasgos a su exhibición, el semblante descansa en la a-pariencia, en el espejo el semblante que se muestra está soportado por el rostro que mira, a-pariencial. ¿Es el rostro que mira el que adquiere el estatuto de realidad en la medida en que el semblante en la pantalla le sugiere un mas allá de la imagen? El movimiento del fenómeno de la mirada sugiere una lógica de la imagen, esta dicotomía muestra esta elemental falacia de la imagen como un problema lógico; la apariencia conduce al ser y este a la apariencia. Falacia lógica, pero cerrada, encapsulada en una mirada incapaz de salir de su trance encantadoramente narcisista. Una forma de definir la metafísica ahora es: se trata de la historia de una serie de inversiones de esta dicotomía entre el ser y la apariencia. Dicotomía que conduce a la creación de ese monstruo llamado solipsismo filosófico.

²¹ Arendt H. La vida del espíritu. p. 47. Paidós Ed.

En esta serie de inversiones se constata que la historia que va del platonismo a la modernidad como inversión metafísica del valor del mundo verdadero y el mundo aparente es patente; en la modernidad, que podemos situar a partir de la fundamentación del sujeto realizada por Descartes, la cual trataremos más adelante, hay un primado del mundo de la apariencia. La distancia que va de un cabo a otro, en esta historia, puede medirse cuando Oscar Wilde dice: se tiene la obligación de ser, antes que nada, absolutamente artificial. Los ensayos en los que Wilde aborda la temática del arte y del ser del artista constatan esta inversión cuando, por ejemplo, Wilde se dedica a atacar al paisajismo en la pintura y lo explica como lo contrario al arte; si para Platón la producción artística cobra la forma de la mimesis de la idea, para Wilde, es el arte el que crea al mundo, el que produce a manera de creación, asistimos a la borradura de un plumazo de la mimesis platónica. La inversión operada por la modernidad no es solo una inversión mecánica del valor de la imagen: hay que ser absolutamente artificial, debe entenderse de este imperativo que ante la pregunta que subyace a la apariencia, surge una respuesta nueva, lo que se encuentra detrás de una apariencia es... otra apariencia²². Merleau – Ponty escribe en el siglo XX: “por que cuando se disipa una ilusión, cuando estalla de repente una apariencia, es siempre en beneficio de otra que asume por su cuenta la función ontológica de la primera[...] la disolución es la pérdida de una evidencia únicamente por que es la adquisición de otra.”²³ La inversión del platonismo en la modernidad es, en tanto inversión no mecánica un replanteamiento del estatuto de la imagen en la experiencia humana, producida a lo largo de la modernidad, esta inversión implicó, sin embargo, una irresolución permanente; si la idea no es

²² Oscar Wilde es un ejemplo de la puesta en escena, en la modernidad, de una discusión que tiene como eje la oposición entre el arte y la naturaleza, en su ensayo crítico *La Decadencia de la mentira*, Wilde escribe: “; Gozar de la naturaleza! Tengo el gusto de comunicarle que he perdido esa facultad por completo. Dicen las gentes que el Arte nos hace amar aun más a la naturaleza, que nos revela sus secretos, y que una vez estudiados estos concienzudamente, según afirman Corot y Constable, descubrimos en ella cosas que antes escaparon a nuestra observación. A mi juicio, cuanto más estudiamos el Arte, menos nos preocupa la naturaleza. Realmente lo que el Arte nos revela es la falta de plan de la naturaleza, su extraña tosquedad... El arte es nuestra enérgica protesta, nuestro valiente esfuerzo para enseñar a la Naturaleza cual es su verdadero lugar. En cuanto a eso de la infinita variedad de la Naturaleza, es un puro mito. La variedad no se puede encontrar en la naturaleza misma, sino en la imaginación, en la fantasía o en la ceguera cultivada de quien la contempla.” (Oscar Wilde. *La decadencia de la mentira*. Obras completas. P.967. ed. Aguilar.

más el puntal que sostiene el edificio de la verdad y si la apariencia se mueve como la arena en una dinámica incesante de producción de ilusiones, la verdad misma entra con esta inversión en una crisis que tiene su punto de cima en la solución ideal de Hegel basada en un revisionismo constante y nunca concluyente que aporta una pauta, para entender una demarcación entre el saber y la verdad.

La ciencia, armada de esta solución ideal entra de lleno en el dilema de la superación del saber, un saber en progreso incluso en un aumento desmedido de la información producida por la acumulación de saberes, que conducen a una renuncia por la verdad, con el concomitante malestar que esta renuncia implica. La superación de una apariencia conduce a otra apariencia. El siglo XVIII, con la concepción del progreso en estos saberes que se ensanchan, se dio cuenta que la verdad es inalcanzable y si la modernidad ha dado a la apariencia el estatuto de la verdad, esto significa que la imagen ha cobrado algo que podemos llamar la función de superficie. La superficie tiene la función de ocultamiento de lo interior, de lo Mismo. El vestido oculta, también lo hace la superficie de la piel, un interior que de ser mostrado conduciría al mundo de las apariencias a un mundo de mismidad, en el cual no cabría mas la posibilidad de diferenciarnos de los otros. ¿Pero es esta una necesidad vital? No se trata ciertamente de una necesidad en tanto que vital; esta exhibición no responde a la supervivencia, es decir al instinto. La etología marca a este exhibirse como un medio que conduce a la atracción sexual. Se trata efectivamente de una pulsión de mostrarse y de mirar. Freud ha explicado cómo la pulsión en un primer momento se apuntala en el instinto y se desprende de él, se autonomiza. La mirada puede sostenerse de la visión, del ojo, pero en el momento de esa autonomía de la mirada es la pulsión la que determina el movimiento del ojo, en lo que puede ser llamado el movimiento del deseo. La pulsión de mirar conduce a una lógica del deseo en la que éste determina las ilusiones y el error. Hannah Arendt ha planteado un nexo entre la ilusión, el error y la verdad: “El error es el precio que se paga por la verdad, la ilusión es el precio de las maravillas de la apariencia.

²³ Merleau-Ponty, M. Lo visible y lo invisible. Citado por Arendt. Ed. Paidós.

El error y la ilusión son fenómenos muy cercanos; se corresponden mutuamente.²⁴ La captación de apariencias en el teatro del mundo, poblado de apariencias conduce a la ilusión y al error, los precios por la verdad; golpe terrible al positivismo ingenuo que el *hecho*, incluso, en el cual se cifran las esperanzas de la objetividad pura, esté ligado a una captación atravesada por el deseo. Qué decir de la posibilidad de un “yo auténtico” sino que es la ilusión que se paga en el mercado de la captación de la imagen. Kant lo había demostrado ya, cuando en su *Crítica de la razón pura*, texto que merece ocupar el espacio de una investigación pendiente, escribió: “no tenemos en la intuición interna nada de permanente”. La fijeza del yo tiene que oponerse o lidiar con esa <<corriente de fenómenos internos>> que lo arrastra. La concepción de psiquismo es opaca y con este enunciado no se dice algo nuevo, menos aun si concibe al psiquismo como una apariencia interna y, como ha quedado dicho, ya Kant mostraba sus dudas a este respecto. ¿Es posible el deshacerse de la noción de psiquismo a condición de insertar en el espacio vacío la concepción del inconsciente? La certeza de Freud conduce a este movimiento en la medida en que algo del inconsciente aparece, se muestra en sus formaciones; en segundo lugar, en su estructura, es decir que dichas formaciones den cuenta de que se producen bajo la determinación de una ley que responde a fines específicos e incluso calculables.

Pero es necesario detenerse aquí, la propuesta de este capítulo es la de establecer algunas condiciones que posibilitaron la aparición del sujeto de la ciencia al que Jacques Lacan identifica con el del psicoanálisis. Primero fue necesario establecer cómo el valor por el estatuto de la imagen se transforma en el tiempo bajo una morfología de la sujeción. Resta por establecer, primero, la fundamentación del sujeto realizada por Descartes en la que se verá que la verdad cobra el valor de certeza, lo que quiere decir que es en el *cogito cartesiano* donde el sujeto va a ser definido como un *ens perceptum*, la percepción y la verdad se enlazan para constituir el dispositivo del sujeto de la modernidad como, digámoslo así, instancia yóica.

²⁴ Arendt H. *La vida del espíritu*. p. 62. Piados Ed.

1.5 Descartes y la fundamentación del sujeto de la ciencia.

La idea principal que dirige el pensamiento de Descartes es la de crear la posibilidad de la fundamentación absoluta de una ciencia universal. Esta posibilidad debe inscribirse en la falta de una ciencia tal; la cuestión que se pone ahí en juego no es si se dispone o no de una ciencia absoluta, sino que, es la idea de ésta, la conjetura, la que sirve como la guía y dirección de una fundamentación posible. Pero, en la medida en que toda ciencia está sujeta a una serie de revoluciones, esta idea de una ciencia absoluta se vuelve un imposible, la ciencia es una dinámica permanente. ¿Cómo hace Descartes de esta dinámica la esencia de esa fundamentación? Primero, sabemos que el ideal de ciencia para Descartes fue la geometría, que en la época de Descartes es la ciencia matemática de la naturaleza.

Es Edmund Husserl quién señaló que este ideal geométrico en la fundamentación de la ciencia en Descartes, es un ideal que no ha sido sometido de manera suficiente a la crítica, aun siendo éste ideal el que determina no solo el trabajo del filósofo francés sino el de gran parte de la ciencia contemporánea. A partir de este ideal una ciencia universal debía tener la forma de un sistema deductivo; una forma donde el edificio, la construcción reposara "*in ordine geometrico*" sobre la base de un único fundamento que sirviera de axioma y que permitiera, ese eje axiomático, una deducción permanente y plausible, originando un punto común y general al conjunto de las disciplinas científicas. Pero, dónde hallar un punto de partida para situar esa axiomática; Descartes transfiere de esa forma, este orden estrictamente geométrico a un problema que si bien se encuentra fuera de ese orden, va a ser introducido a él para funcionar como el centro del sistema de pensamiento cartesiano: La certeza axiomática del ego²⁵. Husserl: "Un papel semejante al de los axiomas geométricos en la geometría es el que con respecto a la ciencia universal tiene para Descartes el

²⁵ Para conocer la problemática subjetiva que rodea a esa introducción y que determina en parte el pensamiento cartesiano, pero que también sitúa el rastro que la lectura de Lacan sobre Descartes condujo a la articulación del sujeto-supuesto-saber. Ver. De un genio a otro (lecturas de descartes). Cuevas S. Josafat. Revista Me Cayó el Veinte. Epeele.

axioma de la certeza absoluta que el ego tiene de sí mismo y de los principios axiomáticos innatos en él: sin más diferencia sino que este fundamento axiomático yace aun más hondo que el de la geometría y está llamado a cooperar a la última fundamentación de ésta.”²⁶ El paso dado por Descartes conduce a la pregunta por la reflexión de un fundamento, de una idea general por la ciencia; desde este salto, pensado desde una actitud crítica, las ciencias, el conjunto de las ciencias, cobran la forma de ciencias conjeturales; actualmente suele pensarse este conjunto a partir de las llamadas disciplinas. Para Descartes, sin embargo, partir de esta base axiomática podía conducir a esta idea general de la ciencia en tanto ciencia “mentalmente posible”; una ciencia conjetural no necesita solamente el hecho en sí para su posibilidad; es, primero, posible mentalmente, y sólo después habría que otorgarle realidad. Husserl, en el texto citado aquí, va a proceder, digámoslo así, a la cartesiana; va a renunciar a establecer una comparación de las ciencias dadas para formar el concepto o la definición de ciencia. La justificación para dicho movimiento se encuentra en el argumento siguiente: debe separarse por un lado el carácter de la ciencia como un hecho cultural y por otro lo que se denomina como ciencia en sí; “las ciencias como un hecho y las ciencias <<en el verdadero y auténtico sentido>> no son una y la misma cosa.”²⁷ Pero, cómo proceder para conseguir el objetivo de formular ésta idea general; cómo hacer para aclarar la intención de determinar la idea de una auténtica ciencia. Primero, Husserl va a demarcar una diferencia en el plano del juicio: la actividad de juzgar no es lo mismo que el juicio mismo, si en esta primera demarcación, a su vez, situamos al juicio mismo es posible plantearlo en dos vertientes: como juicio mediato y juicio inmediato. Los primeros por obvias razones implican ya a los juicios inmediatos, distinción relacionada con la experiencia y el pensamiento sobre la experiencia. Si se sigue de cerca el movimiento de Husserl, se verá como abre un tercer campo del juicio que se vuelve necesario para este pensamiento general y conjetural de la ciencia para el cartesianismo. Esta necesidad responde al intento por aclarar la actividad de la fundamentación, actividad que deriva en este tercer plano, el de los juicios fundados, “cuya misión es demostrar la justeza, la verdad del juicio” o, dada la

²⁶ Husserl E. *Meditaciones cartesianas*. Ed. F.C.E. P. 48

²⁷ *Idem*. P.49.

situación, su fracaso, la falsedad del juicio. Este campo de la fundamentación es una especie de *plus* del juicio que está relacionado desde Descartes con la posibilidad de una ciencia absoluta que deberá ser esencialmente la posibilidad de llevar mas allá del juicio común, digámoslo así, de empujar el juicio a la fundamentación.

Qué función tiene este mas allá del juicio común. Si se piensa, nuevamente en el platonismo, se podría decir que la fundamentación no era una vía posible para dar un criterio de verdad a un caso (al menos fuera del campo de la retórica, esta fundamentación no era necesaria); el movimiento de la mirada tiene que sufrir necesariamente un giro en cuanto a la concepción de verdad y de conocimiento. Husserl define esta concepción al escribir : “A una fundamentación ya llevada a cabo, o bien a la verdad demostrada en ella, se puede “retornar” a voluntad. Por virtud de esta libertad para la neorealización de la verdad sabida como la una y la misma, es esta una adquisición o una ganancia permanente, y en cuanto tal se llama un conocimiento.”²⁸

La fundamentación adquiere el sentido de la promesa de un retorno; exigencia que asegura por un lado cierta conservación de la unicidad del conocimiento, y por otro genera una especie de principio de repetición, de <<neorealización>>. Esta concepción de fundamentación , como acto y como cosa en sí conduce a la pasión por la evidencia: la verdad es ahora certeza de la evidencia; en una fundamentación auténtica los juicios hacen aparecer una concordancia con el predicado. Pero como explica Husserl “juzgar es asumir y en general presumir que tal objeto es de tal forma o que es tal cosa. El juicio y lo juzgado son <<presuntos>>. La presencia de la cosa se torna evidencia, presencia perceptual y la verdad se confirma a partir de una identidad: un acto de juzgar meramente presuntivo, al pasar en la conciencia a la correspondiente evidencia, se ajusta a las cosas, a los hechos mismos. Este paso lleva en sí el carácter de la mera asunción, el carácter de un síntesis de identificación concorde; es conciencia evidente de la justeza de aquella asunción a distancia de la cosa.”²⁹

²⁸ Idem. Husserl p.50.

²⁹ Idem. Husserl p.51

De estas consideraciones se extraen, sin haber sido cuestionadas, las ideas directrices de la actividad científica; el científico no puede contentarse con un mero juicio, ni con la estructura retórica de éste, tiene la obligación de fundamentar sus juicios, actividad que, como queda dicho, permite un retorno siempre repetible con la suma de una nueva realización; la repetición se convierte en la marca de este ideal. Pero ¿ante esta perfección identificatoria, no queda algo eludido? Sin duda, es que esa concordancia entre juicio y objeto tiene que ser dicha, es un predicable; por mucha concordancia que se logre entre la cosa y el juicio, resta lo predicable sobre esa concordancia y es ahí donde se produce el accidente, la vacilación, ahí, en el tejido de lo predicable, en el texto se produce una ruptura. En parte, se puede trazar a este sujeto de la ciencia a partir de este ideal de fundamentación y justificación; la idea cartesiana, explica Husserl, “no es nada más sino la idea que dirige constantemente todas las ciencias y su tendencia a la universalidad, como quiera que suceda con la realización efectiva de esta idea.”³⁰ El ideal cartesiano, que intenta formular una universalidad, es también el intento de realización de una continuidad de verificación de la evidencia, pero como se ha señalado arriba, algo en lo predicable produce un quiebre, una discontinuidad que suspende éste ideal cartesiano. Es ahí en donde se introduce el sujeto del inconsciente, en función del inconsciente que implica, como se ha visto, necesariamente para el psicoanálisis una problemática del sujeto al ser pensado en su relación con la ciencia y la filosofía, particularmente con las que continúan la línea de dirección planteada por el trabajo de Descartes, y es en ese movimiento identificatorio, se verá en el capítulo siguiente, donde la lógica de la imagen identificatoria no puede ser subsumida a un esquema de simetría, de igualdad etc., es en esa imagen en donde toda la construcción cartesiana se tambalea. Antes de continuar con la exposición de un elemento central de ésta línea es necesario decir que este comentario sobre la problematización del sujeto desde el trabajo de Freud pone en suspenso a esta línea cartesiana en la medida en que el descubrimiento de Freud devela que la verdad del sujeto aparece en la continuidad a la que se refiere la línea cartesiana, sino que algo de la verdad del sujeto aparece, como se ha dicho aquí, en las

denominadas formaciones del inconsciente, que rompen una continuidad del discurso y que en ese espacio de ruptura, en esa <<ranura>> como la llamó Lacan aparece otra forma de unidad, expulsada de la continuidad, des-integrada.

Para Descartes la fundamentación de una ciencia absoluta a través de la base axiomática del *ego*, adquiere lo que he descrito como la promesa de un retorno que asegura la unidad del conocimiento; ante este aseguramiento cabe hacer la pregunta por el lugar, por la posición del Otro en el planteamiento cartesiano, debido a que es ahí, en ese lugar, en donde Descartes encuentra su límite. En el capítulo cuarto del Discurso sobre el método se define a dios como un lugar de donde proceden los pensamientos sobre las cosas externas y también la duda que lleva a formular el *cogito*. Se citarán aquí estos párrafos del apartado cuarto para aclarar que la idea del *cogito* conduce a un cierre de la posibilidad de encontrar una alteridad, digamos, social al problema de la conformación del *ego*, lo que Descartes encuentra no es una salida social de alteridad, sino a un dios cierto, de certeza, que deja al ego en la mas absoluta soledad, en el solipsismo cartesiano. Descartes describe a este dios de certeza cuando escribe: “Pero no podía ser lo mismo en cuanto a la idea de un ser mas perfecto que el mío [es decir, que la duda no es aplicable a la existencia del Otro ya que éste sería el que ha proporcionado no sólo el conocimiento sino la posibilidad de dudar, en ese trance Descartes se detiene.]; porque tenerlas de la nada era cosa manifiestamente imposible; por que no repugna menos que lo más perfecto sea resultado y dependencia de lo menos perfecto, que pensar que la nada procede de algo; tampoco podía tenerla de mí mismo [la duda]; de modo que sólo quedaba que esa idea hubiese sido puesta en mí por una naturaleza que efectivamente fuese mas perfecta que yo y aun que tuviese en sí todas las perfecciones de que yo podía tener alguna idea, para expresarme con una palabra, que fuese Dios.”³¹

La dependencia patente implica un defecto, empero articula la imperfección humana, la falta reconocida por Descartes con la perfección incuestionable del Otro. La pasión del Otro sigue siendo la unificación, la

³⁰ Idem. Husserl p.53

³¹ Descartes René. Discurso del método. Capítulo IV. Biblioteca Edaf.

articulación del cuerpo y el logos. Es como si la fundamentación de Descartes trabajara para esa pasión; pero si bien este límite parece dejar intacto a ese dios de certeza, sabemos que es sólo el comienzo de su caída. Descartes revoluciona el pensamiento; efectivamente, la fundamentación del juicio conduce a toda proposición a un ámbito presuntivo lo que equivale a decir que todo es una presunción de realidad ; los semejantes, los animales, los objetos no son para el *ego* sino datos de la experiencia, no pueden ser datos seguros de entrada, ni aun proviniendo de los instrumentos perceptuales, de ese complejo mecanismo de la sensibilidad el cual entra también en el saco de la duda (el *ego* cartesiano no puede darse, metodológicamente hablando, el lujo de percibir; puede *pensar* que percibe). Pero lo que sí queda como certeza es la duda misma que abre el campo del ego en el cual el mundo mismo está en duda, tiene que ser fundamentado, como explica Husserl, “Todo lo perteneciente al mundo, toda realidad espacio-temporal, existe para mí, es decir, vale para mí, y vale para mí por que la experimento, la percibo, me acuerdo de ella, pienso de alguna manera en ella, la enjuicio, la valoro, la apetezco, etc. Todo esto designa Descartes, como es sabido, con el término de *cogito*.”³²

El *cogito* adquiere un valor apodíctico desde el cual el sujeto va a percibirse como *ego*, la instancia yóica va ser instituida. Se abordará a continuación la teoría de la imagen de Jacques Lacan como una construcción que, entre otras conclusiones, tiene el valor de una solución al límite cartesiano de la alteridad cerrada en el Otro. La clave de esta solución se encuentra en el narcisismo, en sus dos tiempos, que implica la entrada del sujeto en el plano social en el momento de un vuelco en el que hacen su aparición el sujeto, el objeto y el otro, el semejante, en una estructura que zafa al sujeto cartesiano de su solipsismo.

³² Husserl. Op. Cit. p 62.

Capítulo 2

El Sujeto y la imagen: La articulación de los registros de la realidad en la teoría de Lacan.

Una de las entradas para abordar el problemático enigma de cómo el símbolo se encarna en el cuerpo y de cómo este movimiento está en el centro de la problemática del sujeto, es la que el psicoanálisis ha construido y que parte de la prematuración como un rasgo fundamental del nacimiento del hombre; el psicoanálisis viene a inscribirse en la historia de las producciones teóricas de la relación que guardan la naturaleza y la cultura, lo vivo y lo simbólico, el cuerpo y la representación, pero la particularidad de partir de lo real de la prematuración específica de la especie humana da a la encarnación del símbolo la característica de un vínculo no natural sino de alguna manera forzado por la participación de otros de la especie, por la introducción de una alteridad en el espacio de la captación de la imagen del semejante, sobre el cuerpo del recién llegado, del *infans*; participación mediada por un deseo inconsciente que se transmite y que, por lo menos, es evidente en la transmisión de la palabra, en un primer momento podemos observar como el montaje de un sistema en principio fonético que se instala en el cuerpo.

Ya la transferencia de un sistema fonético en principio, de la palabra posteriormente, dan cuenta de una transmisión que viene a dar una forma al cuerpo humano, es decir, que la implantación de un sistema de lenguaje es concomitante de un recorte de la imagen del cuerpo propio y de la introducción de una forma de organización y de especialización; una transmisión del sistema de fonemas no es aún la transmisión del don de la palabra, pero es ya la transferencia de las unidades que una vez combinadas en una sintaxis adquieren un carácter de sentido; puede hablarse de un pasaje del fonema a la palabra.

Pero también evidencia esta transmisión el uso del significante como constitutivo de lo simbólico, el fonema unidad simbólica carente de significado genera, posteriormente, significación, es decir que lo que es transmitido, el deseo y con él el significante produce sentido y progresivamente se estructura en un aparato (Freud)³³ o en una estructura de articulación (Lacan) de coordenadas y diferencias organizadas dentro de la combinatoria de un código transmitido y compartido por otros: *La condición del inconsciente es el lenguaje*, señala Jacques Lacan³⁴.

El símbolo es un agregado a lo real de la prematuración; esta encarnación planteada está, lejos de ser una psicogénesis pretendidamente unificante del ser humano, articulada en un fenómeno que vincula una fragmentación inicial de la imagen del cuerpo con la unidad inesperada que se “precipita” en la aparición de una imagen del yo como una forma totalizante y, como demuestra Lacan, *coagulada* del cuerpo; una coagulación de la imagen que Lacan plantea como enajenante en la medida en que el sujeto, a partir de la asunción de esa imagen del yo (que se constituye, por una parte como imagen) se fija a ella estableciendo de esa manera un conflicto entre un mundo en una metamorfosis permanente y esa imagen coagulada, es decir fija, y en cuanto que aliena al sujeto a su estatua imaginaria alterable sólo al precio de un gasto enorme en el que se debate la re-configuración de la imagen y la revuelta de la que esa re-configuración es causa.

³³ La construcción de un “aparato” psíquico es particularmente visible en el <<Proyecto de psicología>> y en el capítulo final del libro Interpretación de los sueños en donde aparece como un modelo para explicar los lugares de circulación de los contenidos psíquicos inconscientes (una tónica) y la forma en que estos se desplazan (una dinámica). James Strachey, en la Introducción al libro Interpretación de los sueños, escribe: “El funcionamiento del sistema nervioso en su conjunto estaba sujeto a un principio general de <<inercia>>, según el cual las neuronas siempre tienden a deshacerse de cualquier <<cantidad>> con la que puedan estar llenas –un principio correlativo con el de <<constancia>>-. Utilizando como <<ladrillos>> estos conceptos y otros similares, Freud construyó un modelo sumamente complicado y extraordinariamente ingenioso, donde la psique aparece como un aparato neurológico.”(Strachey, obras completas de Freud. A.E.)

³⁴ Lacan J. Televisión y Radiofonía. Ed. Alfaguara. Donde además se lee: “Solo hay inconsciente en el ser parlante. En los animales, quienes no tienen de ser sino el ser nombrados aún cuando se impongan de lo real, hay instinto, es decir el saber que implica su supervivencia.” P.84. por un lado esta estructura que es el lenguaje posibilita en una de sus “dos vertientes” la posibilidad de sentido, pero por otra, más importante aún conduce a la noción de que esa estructura es una estructura de “insistencia” de...el deseo.

El *estadio del espejo*, que Lacan introdujo a la teoría psicoanalítica es como él lo señala un “drama” de la formación y destino del yo, pero también, es la aparición de una lógica que podemos llamar “una lógica del espejo”, que hace del hombre un ser constituido por una división que lo fundamenta y que marca ya el rasgo de una alteridad constitutiva con características propias de la situación en la que esa identidad es introducida por el encuentro con una imagen específica que tiene ciertas particularidades que le son propias: la imagen de identificación (*imago*) es una imagen antinómica, no simétrica y que tiene como rasgo capital la contribución a un movimiento dialéctico de las imágenes que se resuelven en la identificación. En esta lógica del espejo el sujeto, su situación espacial, no corresponde con la imagen que él tiene de sí mismo (asimetría de la imagen) ; ruptura, por tanto, de los esquemas de semejanza que, ante el espejo se diluyen, y drama no solamente subjetivo sino epistemológico en la medida en que toda teoría del conocimiento funciona a partir de dichos esquemas de semejanza simétrica entre, por ejemplo, el objeto y su representación .

El yo constituido en este encuentro con la imagen es desde ahí una instancia de alteridad generalmente dialéctica, pero también accidentalmente suspensiva de los movimientos identificatorios. Baste recordar aquí la definición que Lacan retoma de Freud en uno de sus escritos, concretamente de 1949³⁵ , de las *imago*, como ciertas imágenes que al ser asumidas por el sujeto lo transforman; un rasgo esencial de la imagen, de estas imágenes privilegiadas de identificación, entonces, es la de participar en la producción de sentido o la de suspender el sentido o transformarlo. Así que una imagen implica una dirección y un sentido simbólico, si se entiende por <<simbólico>> aquí el desplazamiento de una imagen a, por ejemplo un texto o a un síntoma; lo “simbólico” tiene este carácter de desplazamiento y ocultamiento de la verdad. En el primero de sus *Tres ensayos para una teoría sexual* Freud después de explicar la naturaleza compuesta de la pulsión sexual, la posibilidad de su descomposición analítica en elementos que constituyen una mezcla pulsional y de develar que el síntoma neurótico , que tiene ahí su modelo en la histeria, declara que “El psicoanálisis

³⁵ El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela e la experiencia psicoanalítica. Jacques Lacan. Escritos T. 1.

elimina los síntomas de los histéricos bajo la premisa de que son el sustituto –la transcripción, por así decir- de una serie de procesos anímicos investidos de afecto, deseos y aspiraciones, a los que en virtud de un proceso psíquico particular (la represión) se les ha negado {frustrado} el acceso a su tramitación en una actividad psíquica susceptible de conciencia.”³⁶ La premisa de una sustitución aquí referida muestra el carácter simbólico del síntoma en cuanto a un desplazamiento que tiene la apariencia de una ocultación pero también la de mostrar, desfigurado por el veto de yo, el deseo que se ha tomado en el síntoma: una “solución de compromiso” en una estructura conflictiva.

Por su parte Lacan introduce en el psicoanálisis la concreción de una teoría de la imagen esencial para la explicación de la relación de lo real y lo simbólico y para la aclaración psicoanalítica de la importancia de las imágenes en su práctica. Por el momento baste decir que las llamadas <<escenas primarias>>, las <<representaciones obsesivas>>, las imágenes del sueño, que Freud escuchó de los analizantes a los cuales atendía son casi siempre imágenes fragmentadas o, por lo menos, carentes de articulación simbólica o bien representaciones “contradictorias”, “moralmente antitéticas” que no pueden ser insertadas a la cadena de pensamiento, que vagan como fantasmas y que retornan de cuando en cuando, repitiéndose en su aparición insistente a la espera de una “tramitación”, a saber, de un texto que las resuelva, de un procedimiento de simbolización de la imagen, de una dirección o “acceso a su tramitación”. Lo relegado-inconsciente, para Freud, insiste en su aspiración a lograr una forma de expresión; en el caso de la conversión histérica se produce una descarga en fenómenos somáticos, el síntoma. La apuesta de Freud es lograr que los síntomas pasen a “representaciones ahora devenidas conscientes, investidas de afecto; y así se consigue la averiguación mas exacta acerca de la naturaleza y el linaje de estas formaciones inconscientes.”³⁷ Los síntomas ¿son una lengua particular, una *clase* de signos, una variedad específica? ¿Habría que distinguir tipos o niveles de significación, registros? Los síntomas son signos sí, sólo si, son leídos como tales. Pero la lectura de un signo no es sin embargo la transferencia de una

³⁶ Freud S. Tres ensayos para una teoría sexual. O.C. Tomo VII Amorrourtu ed. P. 149

variedad de signos (síntomas) a otra (representaciones conscientes) primero se tendrá que plantear una demarcación entre ambas variedades de signo. El síntoma, en el caso de la histeria, está mas cercano a la naturaleza de la imagen, es decir lejos de una posible articulación significante. Esta naturaleza está definida esencialmente por su in-articulación, no hay propiamente una articulación intrínseca de la imagen. Puede decirse que el síntoma es un proceso sin sujeto de significación; no hay un alguien para quien eso signifique algo. El paso de transcripción aludido por Freud no es de ningún modo un paso natural. Se trata de una transcripción de una escritura a otra, de una imagen a un material significante. En la introducción de la teoría de la imagen ya aludida, se trataría de simbolizar la imagen, ya que esta carece de una particularidad con la que cuenta lo simbólico: una articulación que es patente, por ejemplo en el texto, lo simbólico está tejido.

Así que tomando en cuenta lo anterior puede decirse que el plano de la representación y su relación con la imagen, que en un primer momento se equipara al de lo simbólico en la medida en que comparte con éste el carácter de desplazamiento, que será trabajado a lo largo de este capítulo, tendrá que remitirse, primero, a la prematuración humana por ser éste un estado de falta constitutiva del sujeto. Primer comentario: a partir de ahí, la falta de acabamiento de lo real (el nacimiento humano) de esta condición estará relacionada con la posibilidad de la representación: la representación es siempre producida, o posibilitada, por una falta ya patente en la prematuración y redimensionada por el complejo de Edipo y el complejo de castración, en cuyo pasaje se desarrolla una lógica de pensamiento determinada, fundamentalmente, por la carencia, es decir, por la comparación de la identidad sexual y la posición generacional que un sujeto guarda en sus relaciones de alteridad ya en el grupo familiar; carencia en el plano de lo simbólico, marcada por la desposesión del falo, a saber, de aquello que hace la diferencia en la posición que el sujeto ocupa en el mundo y que está condicionada por una determinación real: un sujeto sexuado, pero, también, un sujeto inscrito en un linaje simbólico que le da una antecendencia y un nombre que lo inscribe en una historia que descentra a ese sujeto nominado

³⁷ Idem.

de una naturaleza específica y lo introduce de lleno en una historia, simbólica, escrita, a la manera de cómo lo pensaba Alfonso Reyes: “El nombre no tiene naturaleza sino historia.”(A. Reyes. Escritos sobre Goethe.) . Lo cual puede dar una idea de la radical desarticulación efectuada por el marcaje simbólico de la transmisión de un nombre, desarticulación entre la naturaleza y la cultura que introduce al sujeto, como se ha mencionado, en un linaje en el que se deja ver ya la aparición de una deuda para con el introductor, es decir el creador: en el conjunto de las psiconeurosis no puede ser desatendido este elemento de la deuda simbólica después de la experiencia que el psicoanálisis brinda al estudio de éstas .

Cuál es, entonces, el hábitat del hombre, si lo real de su inacabamiento lo precipita al plano de la representación de lo que falta. El hombre no vive, por el accidente real de su nacimiento, ni en el mundo de las representaciones en las que es introducido en la familia, ni en lo real, que se torna imposible por la fragilidad misma de su constitución biológica, por ser inaprensible.

El plano de las representaciones está organizado por leyes que dan forma a y se proyectan sobre lo real, de las cuales Freud distingue dos, que por su universalidad no dejan de ser más o menos culturales: la prohibición del incesto y la prohibición del asesinato del padre como formas de interdicción que atraviesan el complejo de Edipo en el que se ordenan el conjunto de las diferencias sexuales y, por otra parte el conjunto de las diferencias generacionales de los linajes; conjuntos en sí mismos patógenos en cuanto implican el ordenamiento forzado de la pulsión sexual que no va a dejar de transgredir dichos ordenamientos al precio de un malestar que da cuenta de un conflicto entre el asentimiento de la ley y la trasgresión positiva de ésta .

Estas leyes son lo inconsciente, lo que habita en el espacio de lo inconsciente y que delinean no sólo las estructuras familiares, los mitos de fundación de los pueblos, sino también las conductas dentro de los espacios familiares y políticos dentro de la ciudad, es decir los espacios políticos de los

intercambios. A estas formaciones prohibitivas Freud las denominó <<complejos>>³⁸ para dar cuenta de ciertas estructuras simbólicas que tienen como consecuencia actos reales y que son inconscientes, a saber, manifiestas en la consciencia sólo después de atravesar un camino de escritura que fundamentalmente está construido para distorsionar los motivos que causan las prohibiciones mismas, es decir, para desconocer el negativo de las leyes de prohibición, o sea, el deseo de incesto y parricidio que las causan y que subyacen al asentimiento la ley y a la trasgresión de ésta.

La desarticulación del organismo humano y la cultura supone entonces una entrada del sujeto infans al plano de la ley, simbólico, para lo cual el psicoanálisis plantea un punto de viraje en el desarrollo psicosexual del niño en el cual la imagen del semejante es crucial para la metamorfosis del sujeto en la que se instala a partir de ese punto un espejismo de acabamiento que le es devuelto por la imagen del otro, experiencia que Lacan describe desde la identificación: “La identificación con la imago del semejante y el drama de los celos primordiales inaugura una dialéctica que desde entonces liga al yo con situaciones socialmente elaboradas”³⁹. La aparición del yo coincide con la aparición del otro; en otras palabras el yo se encuentra como otro, el yo se constituye concomitantemente hasta el punto de la confusión con el semejante. Punto crucial para el sujeto que adviene en la cultura que, como se ve, esta sostenido en una capacidad de captación de la imagen que será, mas adelante, definida como narcisista, más que en un momento psicogenético y que, además, es patente en otras especies animales en donde la imagen, su captación, produce efectos orgánicos considerables como pueden ser tanto la metamorfosis de un individuo a su estado gregario definitivo, como, en el caso del infans, de una constitución de una imagen de sí fragmentada a la imagen totalizada y

³⁸ En Estudios Sobre la Histeria, p241 ed. Amorrourtu aparece la definición siguiente. “Las impresiones sensoriales no apercibidas y las representaciones que fueron evocadas pero no entraron en la conciencia se extinguen la mayoría de las veces sin mayores consecuencias, pero en muchas ocasiones forman agregados y complejos.”

³⁹ Lacan J. El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. Escritos. TI. Ed.Siglo XXI

“coagulada”, escribe Lacan, en donde “desde ahí todo impulso instintivo, aún madurativo es para el yo un peligro”⁴⁰.

Si este momento de asimilación de una imagen de completud, el yo-ideal, es recibida “jubilosamente” por el sujeto que se admira en ella es constitutiva del yo, también es una imagen enajenante en el sentido en que todo aquello que amenace dicha completud, aun un “impulso instintivo” o “madurativo” recibirá una respuesta agresiva ante esa amenaza de fragmentación, de ahí que la instancia del yo se debata en un “drama” en un terreno dialéctico, en un movimiento de ida y vuelta entre las exigencias cambiantes del mundo, y la “coagulación” del yo, instancia, entonces, partida en una flexibilidad exigida por el medio y una rigidez emergente en el momento de la asunción de una imagen entre las identificaciones de las cuales esa primera imagen, la de la asunción del yo, es el “tronco” y la agresividad reactiva que éstas producen en la transformación del sujeto. El yo y la agresividad son, por lo tanto, correlativos en su génesis y en su devenir, pero también el júbilo mencionado denota una asimilación de carácter erótico de esa imagen, el encuentro con la imagen del cuerpo propio es constitutiva de ese carácter.

2.1 De Henry Wallon a la articulación de real, simbólico, imaginario.

En un texto publicado en 1985, Françoise Perrier escribe:

“La primera vez que Lacan logró que se hablara de él fue en el congreso de Marienbad, en 1936, cuando expuso el famoso ‘Estadio del espejo’, que había publicado en la revista *Le Minotaure*, que ya no existe en la actualidad. Por cierto los textos eran de él, aunque al compilar, nunca citaba a los autores que citaba.” (*sic.* Perrier, 1985)

Perrier concede la propiedad del estadio del espejo a Lacan pero señala una omisión de las citas. Cuáles son los autores que omite, según Perrier, Lacan y en qué medida la omisión supuesta es importante para aclarar la articulación

⁴⁰ Idem.

entre real, simbólico e imaginario y la relación de esta articulación con el estadio del espejo.

Sobre el texto de esa exposición del 31 de julio 1936 no hay muchos datos, es decir, falta el texto mismo. La cita de Perrier nos da una idea de lo que significó para Lacan la conferencia en Mariénbad, sobre el estadio del espejo. En uno de sus escritos, *De nuestros antecedentes*, Lacan mismo declara haber expuesto en Marienbad el tema ante la constante interrupción de Ernest Jones:

*"... y si el "estadio del espejo" fue producido por nosotros, todavía a las puertas de la titulación usual, en 1936, en el primer congreso internacional en el que tuvimos la experiencia de una asociación que debía darnos muchas otras, no sin méritos estábamos en él. Pues su invención nos colocaba en el corazón de una resistencia teórica y técnica que, aunque constituía un problema que después fue mas patente, se hallaba, preciso es decirlo, bien lejos de ser percibido por los medios de donde habíamos partido."*⁴¹

En esa presentación de los antecedentes, Lacan va a referirse a otro de sus escritos, contemporáneo del texto perdido que presentaba la invención de estadio del espejo. Ese texto contemporáneo al de Marienbad es el de << Mas allá del principio de realidad >>. Lo que a Lacan le interesa en este texto es subrayar cómo es que se organiza la *forma*, no el "engrama", escribe, es decir que mas allá de interesarle la manera en la que el fenómeno de la inscripción sensorial se lleva a cabo, va a interrogar, contra la psicología asociacionista, la manera en que la <<forma>> cobra una organización determinada no como un conjunto de sensaciones que se asocian o agrupan, sino como una organización autónoma y eficaz que tiene, en esa eficacia, la función de las transformaciones subjetivas de las que ya se ha escrito aquí, a propósito de la función de la *imago* y que además implicaba en ese punto histórico zafar a la imagen de su carácter asociacionista que, el mismo Lacan denuncia, invade al psicoanálisis.

⁴¹ Lacan J. Escritos T.I p.60-61 Ed. Siglo XXI. En cursivas en el original.

Uno de los autores “no citados” en esa presentación del estadio del espejo de 1936, si hacemos caso a Perrier, podría ser Henry Wallon.

Una lectura del estadio del espejo deja ver que dicho estadio está expuesto por su autor, por Lacan como una ruptura o como un momento único que marca un estado anterior y uno posterior radicalmente diferenciados dentro de la conformación de la imagen del cuerpo propio del *infans*.

En uno de sus escritos, de 1949 “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (Lacan. J. 1949). Lacan describe este antes y después en el que al final del estadio del espejo, el sujeto ha pasado por el encuentro de una imagen, y el reconocimiento de ésta, como la imagen del cuerpo propio; de una situación, en el campo de la imagen, de fragmentación, a una situación de unificación de la imagen no como una línea de desarrollo evolutivo, sino como un montaje de un momento primero sobre otro posterior. La imagen fragmentada no desaparece, pero tampoco preexiste, a la delimitación unaria de la imagen, sino que se trata de una coexistencia de ambos momentos del estatuto de la imagen. Lacan explica también el pasaje del *infans* a un sujeto gregario en un segundo momento de ese reconocimiento; un pasaje a una situación “socialmente elaborada” en donde el deseo pasa por la mediación del otro y que dicha vuelta del deseo le da un carácter enajenante y enmarcado a partir de ahí en una situación social, hipótesis extraída probablemente no de Wallon sino de la lectura de Hegel a la cual el mismo Lacan va a conceder la concepción de la proposición de que el deseo es siempre el deseo del Otro o de que hay una correspondencia entre la ley y el deseo, como se ha escrito arriba al mencionar el Edipo en su relación con el deseo y la ley.

Antes de continuar es preciso regresar a una de las posibles “omisiones” de Lacan: la lectura de Wallon. Para hacerlo nos guiaremos de la lectura que Le Gaufey hace de este último en su texto sobre El Lazo Especular. En ella se remarca que el trabajo de Wallon es notable por tener el mérito de establecer un nexo entre dos líneas que plantean una dificultad considerable al

ser abordadas juntas: por un lado la evolución psicológica y por otro la evolución biológica. El trabajo de Wallon es, pues, un punto de intersección de ambas líneas; también hay que tener en cuenta una de las bases del trabajo teórico de Wallon: su materialismo que, además de estar centrado en esta encrucijada problemática, abarca una de las bases sobre la evolución en la intersección misma que la ubica en el terreno de evolución anatómica: la denominada <<sutura>> de C. Von Manakov, a saber la condición anatómica que hace posible, entre otras cosas, el hecho anatomo-funcional de percibir objetos como totalidades: “Esta sutura permite la mielinización de las fibras nerviosas del sistema vestibular, del núcleo ventral, del cuerpo trapezoide de los núcleos motores y no comienza a hacerse sino después del tercer mes, continúa hasta el sexto y no concluye antes del duodécimo.”(Wallon citado por Le Gaufey). Estas fechas indican que anatómicamente la posibilidad de percepción de una imagen unificada como lo es la del cuerpo propio es muy posterior al nacimiento y no un dato natural inmediato y por otro lado refuerzan una conjetura contundente para exponer el problema: la prematuración humana. Lacan en el texto de 1949 va a indicar este hecho anatómico como fundamental para pensar el problema del reconocimiento de una totalidad: “La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imago*, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho del *Innenwelt* con el *umwelt*.”

Pero esta relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una Discordia primordial que traicionan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales. La noción objetiva del inacabamiento anatómico del sistema piramidal como de ciertas remanencias humorales del organismo materno, confirma este punto de vista que formulamos como el dato de una verdadera *prematuration específica del nacimiento* en el hombre.”⁴²

Encontramos en el trabajo de Wallon una base anatómica que, retomada después por Lacan, va a articular con su observación clínica para

producir una teoría de la evolución del desarrollo que rechazará, obligado por su materialismo, toda metafísica de “los juegos verbales” de, por ejemplo “la conciencia del cuerpo propio”, a saber de que esa conciencia del cuerpo propio, postulación propia de cierta metafísica (principalmente los postulados sobre la <<conciencia del cuerpo propio>>del filósofo francés Henry Bergson), sea un dato dado de entrada para el individuo, en un primer tiempo de su desarrollo y es que aquí hay entre Wallon y Lacan un acuerdo tácito: *la imagen del cuerpo no es un dato primario sino una construcción accidentada que se produce por una experiencia determinada en el plano de la imagen y que está condicionada por una sutura anatómica, es decir por un movimiento de maduración que es muy posterior al nacimiento (prematuro) del infans.*

El problema de la imagen del cuerpo propio tiene entonces una base material y no metafísica: la sutura. Sin esta sutura anatómica la imagen del cuerpo propio no es posible y tal vez de este episodio se puede conjeturar el por qué Lacan declaró repetidas ocasiones (leer, por ejemplo, la conferencia <<Real, simbólico, imaginario.>>de 1953.) que el problema de esa imagen, concretamente de la aparición de la *imago* como forma, no es de carácter psicogenético .

Una vez develada la base materialista del trabajo de Wallon, es posible resumir la exposición de ese trabajo.

El proceso que Wallon describe parte de un primer momento de la observación clínica en el que hay un interés por parte del niño que se enfoca en el rostro humano. En este momento, explica Wallon, este interés enfocado a los rostros reflejados en un espejo y los no reflejados es el mismo; para el niño, obviamente hay una no-distinción entre imágenes virtuales y reales, condición que por otra parte, no se hecha de menos en algunos sujetos adultos o en otras especies animales.

⁴² Lacan J. Escritos. T.I. p.89

Por lo que Wallon expone debe suponerse que un espejo es utilizado en su observación experimental. Hay un segundo momento en el que el niño sonríe justo en la situación en la que observa en el espejo el reflejo de su imagen y la de su padre “-que lo carga-” pero que se sorprende aún más al escuchar la voz de su padre detrás de sí. Wallon interpreta esta sorpresa como una extrañeza en la que el espacio y el tiempo se confunden o, por lo menos no coinciden: la voz y la imagen se producen en lugares distintos y esta no coincidencia sorprende al niño. Se encuentra aquí una discordancia entre la imagen virtual y la “presencia real de su padre” (época en la que se observa además que, generalmente, el niño voltea su mirada hacia atrás) lo que supone para Wallon el comienzo de una distinción espacial entre las imágenes virtual y la real. Esto implica un recorte que inaugura una serie de puestas en relación de donde se conjetura que quizá éstas conduzcan, del estatuto de la percepción a la formación de lo *uno*, es decir, que esta relaciones, estas puestas en relación de percepciones que van coincidiendo en el espacio y en el tiempo, conducen al comienzo de la formación de imágenes como unidades delimitadas unas de otras: aparece un objeto como una relación de rasgos de percepción, aunque Wallon puntualiza que el infans: “no sabe aun [en este segundo momento] captar sus verdaderas relaciones de subordinación y continúan atribuyendo a las dos percepciones una realidad independiente” (Wallon).

Un tercer momento de esta evolución descrito por Wallon está marcado por un “realismo espacial”; en realidad se trata de la continuación del segundo momento. Por “realismo espacial” se debe entender que no hay posibilidad de condensar las diferentes percepciones en un objeto. Este realismo espacial “no permite al niño referir las imágenes que tienen localizaciones diferentes a la unidad del objeto”. Entonces empiezan a haber ciertas relaciones entre las sensaciones pero nunca, hasta ahora, una atribución jerárquica a una referencia de “fuente común del objeto”, es decir a *un* objeto (la imagen virtual y el objeto “propioceptivo” ,el niño, no coinciden). Hasta este momento, para Wallon, aún habiendo algún tipo de relación entre sensaciones hay una falta de una “presencia real del objeto”.

Lo que hace falta, en palabras de Henry Wallon: “lo que falta es el poder de elevar la representación de las cosas hasta un estado superior en el cual su existencia no estaría ya sustancialmente ligada a las imágenes encontradas en el espacio sensorio-motor, sino que resultaría del orden a establecer entre estas imágenes alrededor de su centro ideal”.⁴³ Éste “centro ideal” por el cual una representación es tal, es lo que precisamente no está dado en la sensación. La representación, a diferencia de la sensación, ocupa para Wallon un estado cualitativamente superior al de la sensación, estableciendo así una estimación de valor entre ambas en la que la representación es elevada sobre la sensación. Aquí es necesario señalar que encontramos en las afirmaciones de Wallon que *el campo de la representación no coincide con el de la percepción sensorio-motora*, es decir que *se excluyen*, punto que va a tratarse en un capítulo posterior al abordar el planteamiento de Freud en torno a la representación inconsciente y en el que esta exclusión es esencial para la explicación de la distinción de la realidad, tema que nunca dejó de interesar a Freud.

Por el momento es necesario preguntar, qué sucede en este tercer momento del desarrollo de la imagen del cuerpo. El niño mira su imagen en el espejo y escucha “...su nombre”; y Wallon observa y anota allí un nexo, una ligadura entre el nombre que escucha, “no con el yo propioceptivo” (<<propioceptivo>>), la presencia real; el niño que mira el espejo. Término que es utilizado por Lacan en su texto sobre los complejos familiares, de 1936 y que refuerza la hipótesis de la lectura de Wallon por parte de Lacan.) sino con el de la imagen virtual. El nombre se anuda a esa imagen, a saber, al lado virtual de la experiencia de observación, ¡*el nombre se anuda a la imagen virtual y no al lado propioceptivo!*

Se debe de señalar aquí un problema oscuro, casi un enigma que se desprende de este experimento: hay un espacio entre el modelo “de carne y hueso” y la imagen especular. El niño distingue *por este espacio* entre él y su imagen; ahora bien, tiene que distinguir la imagen del espejo como privada de realidad pero lo contrario es también necesario, es decir, tiene que admitir que

⁴³ Wallon. Citado por le Gaufey p.36. El Lazo especular. Edelp.

esa imagen es real, o mejor, que esa imagen tiene la apariencia de la realidad. Hay ,pues, un doble movimiento. Le Gaufey: “Doble necesidad: admitir imágenes que no tengan sino la apariencia de la realidad; afirmar la realidad de imágenes que se sustraen a la percepción”.

Wallon lo explica así, planteando una especie de dilema: “imágenes sensibles pero no reales . Imágenes reales, pero sustraídas al conocimiento sensorial”(Henry Wallon. Los orígenes del carácter. En Le Gaufey.) Aquí aparece lo que Wallon llama la “elevación”, un más allá del sistema sensorio motor; la posibilidad de la representación se abre sólo cuando esta “doble necesidad” se presenta; es en ese momento cuando la representación, para ser tal, se produce por la no participación de lo sensible sino por el asentimiento de la admisión de una imagen no percibida a la que sin embargo se le atribuye un carácter de realidad. Wallon argumenta que posteriormente a esta “elevación” cualitativa van a empezar a aparecer “sistemas virtuales de representación” que preludian la actividad simbólica, “por las que el espíritu llega a transmutar en universo los datos de la sensibilidad”.

Entonces, qué es lo que Wallon distingue aquí por “realidad”. Separemos , por un lado lo sensible y por otro lo real, es necesario distinguirlos. Para Wallon a veces lo sensible y lo real son sinónimos. La separación es necesaria por que no deben confundirse, por supuesto, la imagen virtual del espejo con “el alguien en cuestión”la realidad sensorial y lo real deben ser distinguidos. ¿Por qué? Porque son diferentes.

Primer diferencia: Lacan explica que “por lo menos” hay una distinción: que ambos no son simétricos; es decir que cuando el alguien levanta, ante el espejo, la mano izquierda la imagen virtual levantará ...la derecha. Otra diferencia de carácter espacial, topológico: que la imagen virtual en el espejo presenta en dos dimensiones lo que está en tres dimensiones. Lo real no es representable ni siquiera por una desfiguración imaginaria y topológica. Lo real es pues, solamente, lo no re-presentable y este es uno de los esfuerzos maravillosos de la literatura, de la ficción y el arte a través del tiempo. Roland Barthes, lector de Lacan, captó esta imposibilidad de lo real y la explicó de esta

manera para develar una de las fuerzas de la literatura pero también uno de sus atributos y de sus enigmas: “Desde la antigüedad hasta los intentos de la vanguardia, la literatura se afana por representar algo. ¿Qué? Yo diría brutalmente: lo real. Lo real no es representable, y es debido a que los hombres quieren sin cesar representarlo mediante palabras que existe una historia de la literatura. Que lo real no sea representable –sino solamente demostrable- puede ser dicho de diversas maneras: ya sea que con Lacan se lo defina como lo imposible, lo que no puede alcanzarse y escapa al discurso, o bien que, en términos topológicos, se verifique que no se puede hacer coincidir un orden pluridimensional (lo real) con un orden unidimensional (el lenguaje)[...] los hombres no se resignan a esa falta de paralelismo entre lo real y el lenguaje, y es este rechazo, posiblemente tan viejo como el lenguaje mismo, el que produce, en una agitación incesante, la literatura.”⁴⁴ La literatura, el lenguaje en la literatura tiene como objeto de deseo a lo real, “cree sensato el deseo de lo imposible”, ¿hay algo mas irrealista, pero a la vez, fecundo?

De lo anterior se concluye que hay un despliegue en este encuentro con la imagen que es esencialmente antinómico ,pero identitario, como si el precio a pagar por la identidad y por este esfuerzo por representar lo real fuera el de la enajenación de esa imagen primera del cuerpo propio, por un lado y ,por otro, la fecundidad del plano del significante.

El alcance que Lacan va a dar al estadio del espejo rebasa con mucho el de ser un teoría de desarrollo evolutivo, y ésta es ya una diferencia con respecto a Wallon. El estadio del espejo de Lacan causó estragos en la historia de la imagen de sí mismo, una historia por lo demás caracterizada por una movilidad permanente. Es que lo que podemos apreciar con la invención de Lacan; es una identidad producida en un antinomia o contradicción contundente. O como lo describe Dany-Robert Dufour: esta forma extraña, unaria que se

⁴⁴ Barthes R. *Lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France*, Enero de 1977. Siglo XXI ed.

produce, esa forma, en el estadio del espejo, “se caracteriza por una identidad que irresistiblemente se despliega en antinomia”.⁴⁵

Acerca del alcance de el estadio del espejo, es posible extraer otra conclusión capital, incluso para pensar al conocimiento como objeto abstracto: que el esquema de semejanza entre la cosa y su representación (cosa-semejante) se rompe o suspende su validez ante el encuentro de la imagen del cuerpo que se produce en el espejo. Y esto no es cualquier cosa, quiere decir que el esquema de identidad en donde $A=A$, forma pura de identidad, no se sostiene en la situación particular de lo que sucede en el espejo de Lacan.

Hay, por lo tanto, una ruptura de todo un modelo epistemológico tradicional, clásico, en el que la cosa se ofrece, aparece, es aprehendida y de ahí se produce el acto de conocimiento; el objeto es conocido por el sujeto que lo contempla y todo lo que aparece esta dado al acto del conocer.

En el estadio del espejo ésta lógica de equivalencia se pierde a favor de una operación confusamente antinómica. Acerca de una “equivalencia” explica Le Gaufey: “No hay nada de eso en la imagen del cuerpo propio en el espejo, y es en esto que se efectuará en ella una partición singular”⁴⁶. Una partición da también en que pensar con respecto a las diferencias entre Wallon y Lacan; para éste se trata de una “partición”, que produce un antes y después del reconocimiento de la imagen del cuerpo, para Wallon se trata de un “proceso” de desarrollo. Lo importante es que hay un intento de aclarar cómo se produce el acceso a la representación en la que la captación y la delimitación de una imagen del cuerpo y la distinción de esta imagen y de su representación con lo real son necesarias para la producción de una identidad antinómica.

Ahora, ya se ha explicado que ese encuentro y reconocimiento de la imagen del cuerpo es explicado por Lacan como una identificación, como la

⁴⁵Dufour, D-R. *Locura y democracia*. Ed. F.C.E

⁴⁶ Le Gaufey G. *El lazo especular*. Ed. Edelp.

primera o como el “tronco” de las identificaciones sucesivas que conforman a yo; tronco que Lacan propone designar como *yo-ideal*⁴⁷. Efectivamente en el texto de 1949 Lacan se refiere al término de *imago* a propósito de la identificación como una imagen que transforma al sujeto una vez que ésta ha sido asumida por él. Una imagen capaz de producir una especie de metamorfosis identitaria a un nivel de movimiento, incluso, orgánico.

Detengámonos un momento en este valor de la imagen y en su importancia en lo que se refiere a la formación del yo, al cual encontramos conformado en la sucesión de dos momentos ; en el primero de ellos aparece la emergencia de una unidad, la cual se ha descrito como antinómica, que implica la formación y alineación del yo; una unidad que expresa Lacan, en ese primer momento, estaría “sumergida en un mundo narcisista”, comparable al sujeto, escribe Le Gaufey, que Descartes nos entrega en sus <<meditaciones>>. La comparación la hace Le Gaufey, pero será retomada aquí, por aclarar de manera precisa este primer momento de formación del yo como una unidad puramente narcisista similar, dice, al *cogito* cartesiano. Para Le Gaufey hay una ausencia del “alguien” tanto en el momento de esta formación como en el *cogito* cartesiano y de ahí la similitud. Se analizará primero el segundo elemento, esa criatura que es la *res cogitans* para después intentar explicar ese primer momento de formación del yo y su relación con el narcisismo.

2.2) El sujeto cartesiano, “la representación clásica”.

El sujeto que Descartes produjo, según la forma en la que una ficción es creada, es un sujeto inmerso en una condición particular e inédita. Se trata de una criatura radical formulada para asegurarse contra un obstáculo del que

⁴⁷ En la pag. 87 del tomo I de los Escritos de Lacan se lee: “Esta forma por lo demás debería más bien designarse como *yo-ideal*, si quisiéramos hacerla entrar en un registro conocido, en el sentido de que será también el tronco de las identificaciones secundarias, cuyas funciones de normalización libidinal reconocemos bajo ese término. Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aun antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo [*je*] su discordancia con su propia realidad.”

Descartes buscaba deshacerse al tiempo que lo acentuaba como un componente que va a terminar por determinar y delinear los contornos de un sujeto: la duda. Lo que quiere decir, una confrontación que hace aparecer una emergencia. Si es cierto que la duda radical que condujo al *Cogito* a Descartes a delinear los contornos de un sujeto que ignora los datos mas elementales de la experiencia o la existencia fue la condición necesaria para la aparición del sujeto de la ciencia, observemos algunos de los momentos de esta invención en la que hay una relación de similitud con el narcisismo .

Acerca de la radicalidad de este sujeto, Hannah Arendt escribe: “La *res cogitans* cartesiana, es una criatura ficticia, sin cuerpo, sin sentidos y completamente desamparada, no podría saber si existe algo como la realidad, ni sospechar la posible distinción entre lo real y lo irreal, entre el mundo común de la vigilia y el mundo privado de los sueños.” (Arendt H. La vida del espíritu. Ed. Paidós)

“Sin cuerpo y sin sentidos”; recuérdese que Descartes reduce todo el plano de la sensación a un pensamiento, la *res cogitans* [la cosa que piensa, y que hemos llamado aquí *sujeto* cartesiano] no *siente*, si no que *piensa que siente, que se percibe antes que nada o en, última instancia, pensante*. Se trata de un sujeto radical al cual Lacan va a identificar, se ha visto, con el sujeto de la ciencia en tanto que Descartes habría delineado un sujeto que no cesa de dudar y que en este movimiento mismo de infinita cogitación se muestra también como un sujeto que por la duda misma pierde toda posibilidad de acceso a la verdad. Es justamente en ese terreno donde la representación clásica va a poseer “carta de ciudadanía” y donde se tendrá que transitar para aclarar la identificación que se hace aquí entre ese sujeto cartesiano, entre la *res cogitans* y el yo sumido en el narcisismo.

La argumentación de esta identidad está basada en que la emergencia de la representación ha sido un asunto problemático desde un principio. Si bien la representación no es propia de un espacio exclusivo de la cultura si es posible

ver que opera de manera privilegiada en la filosofía, concretamente en la línea trazada desde Descartes hasta la escuela de Port Royal⁴⁸.

La representación carece de una emergencia unívoca pero Le Gaufey explica que se apoya en dos metáforas principales “heterogéneas y complementarias”. En primer lugar guarda una relación con la “representación teatral”, es decir, con una puesta en escena, la representación aparece en un escenario como una imagen mental. En segundo lugar, con la teoría política, específicamente con la “representación diplomática” o, como Freud la habría pensado en su artículo sobre *La represión*, con la representación parlamentaria, en donde un miembro de un parlamento es el representante de una representación o comunidad o distrito del que fue elegido y al que “representa”, sin ser la comunidad como tal, es decir como un representante de la representación.

Entonces, esta referencia doble en la que se apoya metafóricamente la representación va a marcar también un aspecto que le será propio en cuanto a su clasicismo: se trata de un término fundamentalmente diádico, dualidad que inscribe al término mismo en el pleno centro de un plano de funcionamiento simbólico. Por un lado, un apoyo metafóricamente doble, por otro, sus elementos definitorios en el clasicismo: la representación y lo representado. La definición clásica de la representación es dual en ambos sentidos.

Descartes implica una innovación en el terreno de la representación en cuanto que va a definir dos cuestiones problemáticas de la representación: 1) la homogenización de las representaciones que podría dar lugar, me parece, a plantear una cadena de las mismas y, también, a una definición de la <<forma>> o como Descartes la nomina, de la “figura” no como un ente dado, sino como una producción de estas representaciones homogéneas las cuales al combinarse dan como resultado una forma, lo cual puede muy bien dar pie a una teoría de la pensamiento como una acción creativa. Es posible leer un texto póstumo de Descartes <<Règle pour le direction de l'esprit>> publicadas en 1684 y dirigirse a la regla XII que tiene la función, en el conjunto de las reglas

⁴⁸ ver. Le Gaufey. Representación freudiana, significante lacaniano. En Litoral. Edelp.

precedentes, de cerrar el planteamiento de los <<principios generales del entendimiento>> y que postula que la “figura” remite al sentido común de la “forma exterior de un cuerpo”. Esta “figura”, para Descartes, está implicada en todo aquello que tiene contacto con la “representación sensible”. Los sentidos, escribe, “perciben pasivamente impresiones sensibles que provienen de los objetos (colores, sonidos, olores, etc.)” y que son impresos “apoyándose ya en un trozo de cera” .

El texto de Descartes es, entonces, concretamente en este apartado XII, un intento de explicar y definir la fenomenología del pasaje de las percepciones y de su transformación a representaciones y a figuras que son, como se ha dicho una combinatoria de las representaciones.

Descartes explica un primer momento para la formación de estas figuras; un momento “constitutivo” en el que la representación sensible tiene un rasgo que Descartes asimila a una “impresión en cera” que dibuja los contornos y los rasgos o cualidades que el objeto brinda a la percepción. El objeto y la figura del objeto, ahora en correspondencia entran en una situación de contacto, mediante el cual el objeto, la cosa es conducido como por un pasaje a la figura.

Este primer momento de relación entre el objeto y su figura puede definirse también como un pasaje que va del objeto hacia su figura y en el que está implicada una descomposición metonímica del objeto en sus cualidades.

En un segundo momento Descartes explica cómo el objeto, en cierta manera descompuesto en sus partes constitutivas es, pasando por el “sentido común”, organizado de manera tal que una vez reunidas sus partes es fabricada su “unidad”, es decir que el pasaje implica la fabricación de la unidad de la figura del objeto; este pasaje de descomposición-composición, sin embargo, se encuentra amenazado, en primer lugar por la multiplicidad de las características del objeto (metonimia), además sufre una segunda amenaza: la complejidad de la “mecánica del pasaje”. Como se ve, en la descripción de la formación de esta figura es el <<sentido común>>, que Descartes localiza en la glándula pineal y

que corresponde a lo que Aristóteles situaba como el <<alma>>, el elemento necesario, central, que funciona como garante de la formación de la unidad de la figura ante la pregunta sobre la cohesión de las partes de un objeto de percepción en una unidad de representación.

El sentido común entonces posee en sí una *función central*: “Éste [el sentido común] garantiza que la diversidad eventual de las figuras de un mismo objeto no pondrá en cuestión la unidad de la referencia”.⁴⁹ Es decir, que garantiza, a fin de cuentas el mantenimiento del contacto entre la cosa y su representación.

Antes de pasar al tercer momento de la explicación cartesiana, debe aclararse que, como función central, debe ubicarse un <<centro>> alrededor del cual gravitan las funciones que encuentran en éste su síntesis. El <<alma>> de Aristóteles , el <<sentido común>> de Descartes, la <<conciencia>> de la psicología, son propiamente formas de este centro imaginario que Descartes ubica en la glándula pineal y que organiza, ese centro, la ubicación de la forma como unidad.

En un tercer tiempo la figura, ahora una unidad compuesta por el sentido común, es impresa como un sello en la memoria. Esta inscripción es un “acta de nacimiento de la figura” ya que, en ese tercer momento, ésta, la figura, se independiza del objeto, “se autonomiza”. La situación de la figura es explicada así por Le Gaufey: “Hela de ahí en mas independiente de su causa mundana. En ese sello-sentido común esa figura ahora autónoma va a vincularse con las demás figuras en una homogeneidad con sus hermanas totalmente esencial a Descartes”(ibid. P.204).

El cuarto momento, denominado “histológico”, comprende un nexo entre los nervios que se originan en el cerebro y el sentido común; es aquí, en este nexo específico, en donde se ligan las fantasías, que comprenden una

⁴⁹ Le Gaufey G. El Lazo Especular P.203 Edelp.

combinatoria de la diversidad de las figuras, con el cerebro y el funcionamiento mecánico del mismo.

El movimiento último, el quinto, de la explicación cartesiana, es explicado de la siguiente forma: “Es necesario representarse finalmente, en quinto lugar, que esta fuerza por la que, propiamente hablando, conocemos las cosas es una fuerza puramente espiritual [...] es única y sin embargo a ella le corresponde ya sea recibir, al mismo tiempo que las fantasías, las figuras que llegan del sentido común, ya sea dedicarse a las que se conservan en la memoria, ya sea formar nuevas[...]esta fuerza cognitiva es tanto pasiva como activa y a veces el sello, a veces la cera que ella imita[...] Es esta sola y misma fuerza de la que se dice, si se aplica con la imaginación al sentido común que ve, que toca etc; si se aplica únicamente a la imaginación, en tanto está cubierta de diversas figuras, que recuerda; si se aplica a ella para crear nuevas, que se imagina o representa y , finalmente, si actúa sola, que comprende. Y esta misma fuerza recibe el nombre, conforme a sus diversas funciones, ora de entendimiento puro, ora de memoria, ora de sentido, pero propiamente hablando ella se llama espíritu.” (Descartes. Citado por Le Gaufeý.)

3)Descartes: el problema de la entrada y salida del narcisismo.

Ahora bien, el momento en que la imaginación se produce, en el que aparece el despliegue de las figuras, la posibilidad de su combinatoria, y al que Descartes equipara con la imaginación, implica una innovación sin precedentes en lo que respecta al funcionamiento de la representación; esta innovación está en la idea de Descartes de haber expuesto una “homogeneidad de las figuras”. Es que aquello que se ha perdido en el primer momento de la percepción o, específicamente, el de la impresión del objeto, será suplido, en su “ausencia, por el espíritu, como si éste viniera a subsanar una falla que se produce en todo acto de percepción. Entonces, primero, el espíritu tiene una “capacidad de construcción”. Segundo, Descartes ubica una falla en la percepción o en la impresión. Lo que trae como consecuencia lo siguiente. Le Gaufeý: “Donde falla

la impresión- y por lo tanto la figura que proviene del sensible- el espíritu tendrá siempre el recurso de cifrar las diferencias en el seno de una misma serie con figuras equivalentes que vienen de los sentidos[...] Esta unicidad de las figuras en el juego de las *mathesis universalis* se paga a este precio: ya no se sabrá si lo que está cifrado remite a un objeto o a su diferencia con otro, *en el seno de una serie*, es decir en el seno de algo que no plantea de entrada con tanta fuerza la cuestión de su consistencia, de su cierre, o sea de su unidad.”(p. 205 Le Gaufey)

El escrito de 1936, Mas allá del principio de realidad, destaca la importancia y el valor de la imagen para el psicoanálisis. Lacan hace de la imagen un elemento principal de la cura analítica debido a que le asigna el valor de una forma que debe ser restablecida en la interlocución con el analista, éste se presta a una operación de restitución de una imagen y a partir de esta operación va a determinarse de ahí en adelante “la tarea misma” del analista que por tanto no esta prefijada sino que se determina a partir de la puesta en operación de la conformación de la imagen. El texto de 1936, abre, al final, dos preguntas que Lacan no responde ahí pero que por su apertura misma mueven a un intento de solución. En primer lugar pregunta cómo se constituye el conocimiento universal a través de las imágenes. Segunda pregunta: cómo se constituye el yo a través de las *imagos* en las cuales se reconoce el sujeto.

La comparación, o mas bien la utilización del sujeto cartesianamente delineado no puede, sin embargo, dar una respuesta a estas preguntas en la medida en que la *res cogitans* está sumida en una tensión que no permitiría, como he escrito citando a la Sra. Arendt salir de una ficción narcisista que lo encierra en el pensamiento mismo y lo aísla de toda realidad de existencia, el sujeto cartesiano está expulsado de la alteridad.

La observación analítica de Freud aporta algunos fundamentos para responder a las preguntas que hace Lacan y que son retomadas aquí. En su ensayo sobre las teorías sexuales infantiles escrito a partir de la construcción de un caso de neurosis infantil, Freud hace notar que la curiosidad del niño no es un dato que provenga de su naturaleza, sino que, por el contrario responde a la

aparición de los celos infantiles que generalmente son activados por el complejo fraterno. El niño es forzado a un desplazamiento de una posición narcisista por un recién llegado, un hermano por ejemplo, situación que conduce al ahora desplazado a una serie de preguntas como posiblemente sería la del origen del intruso, de los niños, es decir una serie de preguntas que inauguran una teorización sobre su posición ante el objeto, resaltado por una disputa fraterna. El objeto, paradigmáticamente el seno, y su inserción a partir de allí como objeto de deseo y disputa será el inicio de una dialéctica social marcada por este modelo en el que el objeto de deseo emerge a partir de una lucha de rivalidad, como escribe Lacan en su texto de 1949, en el sentido de que el estadio del espejo culmina en esta dialéctica que precipita al sujeto sobre una serie de situaciones “socialmente elaboradas”. El origen del “conocimiento universal” está marcado por la aparición de del objeto, del yo y del otro que en cierta medida orienta mediante los celos primordiales la elección misma y la posición que un sujeto guarda en relación al objeto y al deseo; una epistemofilia que refiere la inscripción pulsional de un deseo de saber a partir de la cual todo sujeto se haya en relación , precisamente, con un saber.⁵⁰

En cierta forma una de las respuestas las preguntas abiertas en el escrito de 1936 están, como se ha dicho, contenidas en el trabajo de Freud, la aparición del objeto y del rival es una aparición que se produce necesariamente en el registro de la imagen y que revela el poder de ésta en lo que se refiere a la transformación del sujeto a partir de las imágenes identificatorias . También en un texto casi contemporáneo al *Mas allá del principio de realidad* , del propio Lacan: Los complejos familiares, publicado en 1938. En el segundo capítulo, que Lacan titula “El complejo de intrusión” aparece una primera problematización que tiene por objeto la imagen del semejante y el estadio del espejo. Esa imagen, explica Lacan, se ubica en una tensión narcisista en la que la agresividad

⁵⁰ “El esfuerzo de saber de los niños en modo alguno despierta aquí de una manera espontánea, por ejemplo a consecuencia de una necesidad innata de averiguar las causas, sino bajo el aguijón de las pulsiones egoístas que los gobiernan: cuando –acaso cumplido el segundo año de vida- los afecta la llegada de un nuevo hermanito [...] El retiro de asistencia por los padres, experimentado o temido con razón, la vislumbre de que estará obligado a compartir para siempre todo bien con el recién llegado, tienen por efecto despertar la vida de sentimientos del niño y aguzar su capacidad de pensar.” Freud. S. Sobre las teorías sexuales infantiles. (1908). O.C. T.IX Amorrortu. Ed.

funciona como “telón de fondo”, es decir que es secundaria a la identificación. “La agresividad, sin embargo, se muestra como secundaria a la identificación, sobre todo en la situación fraterna primitiva”. En cuanto al estadio del espejo, su relación con la identificación es la de un surgimiento en aquel de una imagen en el cual subyace la agresividad de manera secundaria.

El estadio del espejo es una escena de reconocimiento que el sujeto lleva a cabo cuando de cierta manera encuentra la imagen de su cuerpo proyectada en una pantalla; ahora bien, este reconocimiento tiene para Lacan consecuencias significativas, la primera es que el yo, como se ha visto, está estructurado como una forma narcisista, se puede hablar de una estructura narcisista del yo; de esta proposición es posible extraer otra: que no por haber ahí un reconocimiento el yo se constituye, ya, en este reconocimiento de dicha imagen como otro. En el estadio del espejo el “alguien” está excluido. Lacan: *“Estructuración narcisista del yo. El mundo que caracteriza a esta fase es un mundo narcisista. Designándolo así no nos referimos solamente a su estructura libidinal mediante el término al que Freud y Abraham asignaron desde 1908 un sentido puramente energético de catexia de la libido sobre el cuerpo propio; queremos penetrar también su estructura mental con el pleno sentido del mito de Narciso, tanto si ese sentido indica la muerte –la insuficiencia vital de la que ha surgido ese mundo-, o la reflexión especular – la imago del doble que le es central- o la ilusión de la imagen que de todas maneras y en todos los casos, ese mundo narcisista como lo veremos no contiene al prójimo.”*⁵¹

Aquí nos encontramos en un momento previo al de los celos fraternos descrito por Freud. Este primer tiempo inicia la formación del yo y Lacan lo fundamenta de la siguiente forma: “En efecto, la percepción de la actividad del otro no es suficiente para romper el aislamiento afectivo del sujeto. Mientras la imagen del semejante desempeña solamente su rol primario, limitado a la función de expresividad, suscita en el sujeto emociones y posturas similares, en la medida al menos en que la estructura actual de sus aparatos lo permite. Pero mientras sufre esta sugestión emocional o motriz el sujeto no se distingue de esta imagen misma. Más aun, en la discordancia característica de esta fase la imagen

se limita a añadir la intrusión temporaria de una tendencia extraña. Designémosla como intrusión narcisista; de todas maneras, la unidad que introduce en las tendencias contribuirá a la formación del yo. Sin embargo, antes de que el yo afirme su identidad, se confunde con esta imagen que lo forma pero que lo aliena de un modo primordial.”⁵²

Esta extensa cita de Lacan explica entonces un primer momento de la formación del yo que tiene como resultado un sentimiento de intrusión que distingue una forma de unidad que da pie a la formación posterior. Hasta aquí la identidad del yo, su afirmación simplemente está ausente. Lo que permite esta afirmación de la identidad, como ya he escrito es el drama de los celos, en el que el objeto de satisfacción es poseído por el otro, por un semejante, un prójimo, que va a introducirse como una segunda persona y a transformar la situación toda de ese narcisismo primario que tiene como rasgo definitorio la ausencia del prójimo. Hay ahí un pasaje, un salto de una imagen a *alguien* que a partir de ese salto está plenamente presente y que plantea una solución al enigma cartesiano. En palabras de Lacan: “El sujeto encuentra al mismo tiempo al otro y al objeto socializado”.

La formación del yo se precipita en dos momentos, en una consecución que Le Gaufey describe como, primero, el surgimiento de una unidad inédita que delinea una formación (una forma) y una alineación a esa forma, “una unidad sumergida en un mundo narcisista” en la cual el *alguien* está ausente (momento análogo al de la *res cogitans* cartesiana). Segundo, la distinción progresiva de esta imagen narcisista-especular de la imagen del semejante que atraviesa el drama de los celos que termina por conformar , como explica Lacan, un “arquetipo de los sentimientos sociales” y que va a establecer un lugar en el campo de las coordenadas gramaticales dentro del campo deíctico, a saber, que va a introducir al sujeto en el espacio gramatical, sintáctico, fonético etc. Que se conforma a partir del significante . ¿La solución de la salida del narcisismo, es también la resolución al problema del solipsismo del cogito? La respuesta a esta

⁵¹ Lacan J. La Familia. Biblioteca de Psicoanálisis. Ed. Argonauta. P.55-56.

⁵² Ibid. P.56

pregunta debe ser afirmativa, por qué no. Lacan, en su cartesianismo, habría empujado a la *res cogitans* fuera de su mundo narcisista.

Concluyendo con este punto, como se ha visto, el trabajo de Wallon es de una importancia considerable para intentar articular los registros simbólico, imaginario y real. De lo hasta aquí avanzado es posible decir que lo imaginario no es lo real en el sentido de que lo real (en Wallon lo propioceptivo) se sustrae de la imagen. ¿No hay ahí un vacío, una especie de punto ciego?. Si no recuerdo mal, a mitad del seminario de 1962 que Lacan dedicó a la angustia y después de un viaje por el oriente, concretamente a Japón va a relatar su experiencia de haber contemplado el rostro de una estatua de Buda y explica que el tercer ojo que se sitúa justo en medio de la frente de la representación del Buda corresponde a un antiguo deseo, mítico, que intenta completar un vacío constitutivo de la mirada, un punto ciego: un resto que la mirada no aprehende y que es, ese resto, lo que Lacan ese año 1962 inventa y desarrolla como el objeto *a* minúscula.

En cuanto a Henry Wallon puede verse cómo a la realidad a la que se refiere corresponde con lo sensorial y por lo tanto deduce que lo no-sensorial es del orden de la representación. Entonces la aparición del plano de la representación implica necesariamente que se forme como un *plano de exterioridad*. Es una especie de precio a pagar por la representación; es que, como argumenta Wallon, la representación del cuerpo propio “solo puede formarse al exteriorizarse”, pero esa exteriorización implica la emergencia de una alteridad en la que el sujeto guarda, a partir de ella, una posición ante el deseo y el objeto.

La imagen del cuerpo propio es una construcción, como se ha visto, que termina por *delimitar* el cuerpo disociando la experiencia sensible. Ahora se tiene que tener en cuenta que *delimitar pertenece a la naturaleza de la representación*. A diferencia de lo sensorial que implica una fragmentación, un caos en el plano de la imagen, la representación del cuerpo propio tiene el

carácter fundamental de delimitar. En términos freudianos se puede pensar a la representación inconsciente como aquella que condensa las huellas de percepción, “mnémicas” en *una* misma representación. Podemos avanzar un tramo diciendo, entonces, que lo *uno* no está dado como un dato primario de la naturaleza en el nacimiento, sino que corresponde a la aparición de la representación, pero también a la aparición de un sujeto para quién esa representación representa algo. Tenemos, pues una triple emergencia del sujeto, de la representación y del algo, a saber del objeto.

4) La situación del imaginario en 1953: un lenguaje “designificacional”.

En una conferencia que Lacan dictó en el hospital de enfermedades mentales de Sainte-Anne, en la ciudad de París, bajo el título de El Simbólico, El Imaginario y El Real , la conferencia de 1953, como escribe el traductor al español, se trata de un acto de nominación de los tres registros de la “realidad humana” . Hay que decir que se trató además de un pasaje al público o de un pasaje a un público mas vasto, ya que con esta conferencia la enseñanza de Lacan se trasladó del número 5 de la Rue de Lille al auditorio del hospital parisino. Con estas breves indicaciones se puede situar un poco el contexto de la exposición de la conferencia, de la que por el momento sólo interesa establecer la situación del registro imaginario en el momento en que se produce la nominación del ternario de Lacan, quien va a decir de estos registros que son “esenciales de la realidad humana”, que conforman esta realidad, pero que son muy distintos, en el sentido de que cada uno de ellos comporta una problemática autónoma y que debido a ello hay que distinguirlos.

El apartado anterior, que trata sobre el trabajo de Henry Wallon y su influencia en el estadio del espejo de Lacan, termina con la diferenciación entre la imagen como excluida de lo simbólico y de lo real, pero esta exclusión implica una articulación necesaria de los tres, de ahí esta noción de autonomía como mutua dependencia.

Es posible conjeturar que en la conferencia de 1953 el estadio del espejo se acopla a la nominación de los registros. Lacan va a comenzar por explicar el real como algo que se escapa, no, por cierto, a Freud, dice Lacan, aunque para Freud el real “estuviera fuera de su apreciación, de su alcance”.

No hay mucho más sobre el real en esta conferencia; el real se escapa pero forma parte de la realidad, es decir no sólo hay que admitirlo en ésta sino que la constituye. Ahora bien, Lacan despliega una pregunta necesaria para aclarar el acto de nominación que allí se lleva a cabo. ¿Qué es la palabra, “es decir el símbolo”? Pregunta que es necesaria si se piensa el análisis como un dispositivo de curación por la palabra. Esta pregunta se vuelve acuciante. Hay salidas para esta pregunta y tal vez la salida psicologizante del problema es la de responder que la palabra, como el lenguaje sirve para comunicar a otros, a los semejantes, algún mensaje inmerso en un código, que permite llevar a cabo una acción favorable, cuando el mensaje es adecuado, a los propósitos de los que se comunican en la situación codificada.

Este esquema de lenguaje como comunicacional puede ajustarse, y lo hace, a los lenguajes animales que son efectivamente significacionales, es decir, que se ajustan a periodos del instinto y a mecanismos sexuales desde los cuales se generan signos de comportamiento específicos. Lacan, al hablar sobre el imaginario explica que dentro de ciertos ciclos instintuales: “los animales dependen de un conjunto específico de disparadores, de mecanismos de disparo que son esencialmente de orden imaginario”. Hay en estos mecanismos un orden determinado de desplazamientos y Lacan recurre a algunos ejemplos de la etología, uno de los cuales presenta a un ave que, lista para el combate, se alisa el plumaje, lo cual va a desencadenar movimientos en el resto del grupo. Estos desplazamientos tienen, por lo tanto, una función de disparadores, de resortes de comportamientos generalmente ligados con la sexualidad, es decir ligados a objetos y metas que los desplazamientos mismos designan. Queda establecido que para dichos comportamientos sexuales el registro imaginario juega un papel esencial. Este conjunto de desplazamientos imaginarios va a implicar un “comportamiento socializado” en el que se articula el registro imaginario en su

desplazamiento con una significación social, es decir un anudamiento entre el imaginario el simbólico y el real.

Pero Lacan puntualiza lo siguiente: “Pero ahora señalamos, puntualizamos esta exposición, por lo siguiente: que estos elementos de comportamientos instintuales desplazados en el animal son susceptibles de algo en lo cual vemos el esbozo de lo que llamaremos un “comportamiento simbólico”. Si se lee con atención este señalamiento se notará que Lacan se acerca mucho a la definición de Freud que pone siempre para el orden del símbolo un desplazamiento. Así, un síntoma es siempre para Freud un “desplazamiento simbólico”. Lacan estaría retomando la noción freudiana de lo simbólico como desplazamiento. En el desplazamiento simbólico, entonces, uno o varios de estos elementos desplazados cobra un valor de socialización, “que sirve al grupo animal de punto de referencia para un cierto comportamiento simbólico”. Ya se ha señalado el nexa que se establece entre el imaginario y el simbólico, pero aquí es preciso agregar que en el punto de cruce de ambos registros el simbólico, desplazamiento obliga, pierde una referencia directa al signo del cual, sin embargo, es deudor. Este es un elemento crucial para entender el síntoma como un desplazamiento simbólico, pero también para entender el lenguaje humano como *esencialmente simbólico en tanto implica el desplazamiento de un signo a un significante, lo cual quiere decir, que el significante se desprende del signo y que a diferencia de éste el significante no remitirá a un objeto sino a otro significante o bien a un objeto en tanto significante*. De lo anterior se explica, primero, que el signo posibilita el significante.

En una parte de la conferencia de 1953, Lacan muestra ciertos modos en los que el lenguaje se precipita en el significante y, al hacerlo pierde su valor significacional. En primer lugar, aparece la fobia como un ejemplo para mostrar que el lenguaje sirve ahí precisamente para no significar; la fobia “apela” al animal: como contenido de representación el síntoma fóbico tiene la función de una evitación que no sólo no refiere al objeto real de la fobia o que lo refiere como un objeto desplazado, desplazamiento que cobra el carácter de un síntoma.

Segunda demostración, aquello que Lacan denomina “el lenguaje estúpido del amor”, que comparte con la fobia un “soporte mas o menos totémico” y que consiste en evitar el nombre del objeto intercambiando por otro que generalmente es ...una cursilería. Hay en esta demostración un punto en común: ambas situaciones de lenguaje sirven a la evitación del objeto; justamente para no significarlo si no es mas que por el evitamiento mismo. La tercer demostración es “la contraseña” y el punto en común se encuentra en que estos modos estructurados del lenguaje sirven y lo hacen de manera efectiva algunas veces para ser lenguajes desprovistos de significación. En la contraseña aquello para los que ésta puede significar algo puede ser sumamente reducido. Esta designificación sirve para evitar qué. La muerte. Pero entonces, hay una instancia del significante que implica la muerte. “Sirven para salvar la vida” dice Lacan. El lenguaje estúpido del amor va a permitirle a Lacan no sólo distinguir el signo del símbolo sino también las dimensiones en que ambos operan.

Lacan: “En estos dos ejemplos el lenguaje está particularmente desprovisto de significación. Ustedes ven al máximo ahí lo que distingue al símbolo del signo, a saber: la función interhumana del símbolo. Quiero decir algo que nace con el lenguaje, y que hace que después de la palabra, y es para lo que sirve la palabra, haya sido verdaderamente palabra pronunciada, ‘los dos partenaires’ son otra cosa que antes. Esto en relación con el ejemplo mas simple.” (Lacan. 1953)

La cadena significante responde a una ley que determina los efectos mismos de su desplazamiento; lo que en esa cadena se desplaza es el significante, que como se ha visto, está compuesto de elementos imaginarios tal como queda establecido por la conferencia de 1953, y la palabra, mas allá del mensaje opera como un acto de metamorfosis.

Una de las consecuencias de la aparición de lo que se ha llamado el “plano de la representación”, es que un desplazamiento del significante deja calcular la constitución simbólica del sujeto. Se ha explicado este

desplazamiento como propio del registro simbólico tal como es nominado por Lacan y, a la vez, he escrito que el desplazamiento del significante es retomado de Freud en tanto que éste se refiere a las formaciones del inconsciente, se habló del síntoma, como desplazamientos simbólicos que dan la posibilidad de pensar un sujeto inconsciente, en función del inconsciente. No solo se trata de pensar en el acto de significación del sujeto, que nos conduce al agente de la significación, sino en los momentos de desplazamiento del significante, lo que implica una *discusión topológica* de los lugares de producción de los contenidos de significación, sus movimientos y, sobre todo sus accidentes, sus detenciones.

Hay, en el psicoanálisis un claro intento de priorizar el significante no sólo por encima del significado, o no solo antecediendo a éste, también hay una prioridad del significante sobre el sujeto. Y tal vez aquí parece tratarse de una toma de posición respecto al estatuto del significante y de la lectura de Freud y de Lacan. Es que el sujeto al que Lacan se refiere es un sujeto opuesto al sujeto-sustancia de la filosofía; quizá se trate de un sujeto semejante al <<sujeto de la enunciación>> de la lingüística moderna; siempre que Lacan habla de un sujeto dice de él que es eclipsado por el significante, barrado, obturado. Y esto debe ser puntualizado de manera clara; la definición que Lacan produce para explicar lo que entiende por sujeto no es una definición subjetivista. La definición de sujeto de Lacan está construida estrictamente a partir del significante: <<un significante *representa al sujeto* para otro significante>>.

Lo esencial del movimiento del significante no es, pues, que haya un sujeto para quién signifique, sino que en el momento mismo en que una significación se produzca este sujeto queda suspendido en un desplazamiento a otro significante. Ahora bien, el significante no solo se desplaza por la cadena significante, sino que, como menciona Lacan en su escrito sobre el seminario de la carta robada, tiene una dimensión intersubjetiva, es decir que esta dimensión implica que el significante circula por una serie de sujetos por los cuales el significante va pasando, los portadores son el sujeto del significante .

En el texto que da apertura a los escritos, en el cual Lacan hace del cuento "La carta robada" de Poe un caso que ejemplifica esta dimensión intersubjetiva y que muestra, además como una carta (*lettre*), una palabra llega siempre a su destinatario. De quién es el discurso, se pregunta ahí en algún momento en el que ese reparto de los portadores del significante crea por el sólo hecho de ser portadores una situación que los intersubjetiva y que los coloca, como se vio cuando fue referida la contraseña, en una posición simbólica compleja: el discurso es de el Otro.

En la conferencia de 1953, Lacan, define la comunicación animal como un lenguaje puramente comunicacional-objetivo, imaginario en tanto que revela la posición y la situación del objeto al cual su movimiento y su posición remiten. Los procedimientos del lenguaje animal revelan, sin embargo, un simbolismo y, por lo tanto es necesario preguntarse por sus diferencias con el lenguaje humano, procedimiento que se ha concretado con la conferencia de Lacan.

Desde la lingüística, Émile Benveniste va a definir lo que guarda en común el lenguaje humano y la comunicación animal:

"Estos procedimientos [de la comunicación animal] ponen en juego un simbolismo verdadero, si bien rudimentario, por el cual los datos objetivos son traspuestos a gestos formalizados [Benveniste coincide con la noción de que lo simbólico implica un desplazamiento]. Por lo demás, la situación y la función son las del lenguaje, en el sentido en que el sistema es válido en el interior de una comunidad dada y de que cada miembro de ésta se halla en aptitud de emplearlo o de comprenderlo en los mismos términos"⁵³ Hay algo en común en ambos lenguajes que como Lacan explicaba son susceptibles de simbolismo, susceptibilidad en la cual, planteamos, se articulan los registros simbólico, real e imaginario. Pero también hay diferencias de peso entre ambos lenguajes; el lenguaje animal genera conductas y no respuestas, los animales carecen de un aparato vocal con el que sí cuenta el ser humano lo cual conduce a un hecho que

⁵³ Benveniste E. Problemas de lingüística general. T.I P.60 S. XXI.Ed.

se vuelve claro y que plantea una diferencia radical: los animales carecen de diálogo. Benveniste, nuevamente, lo explica de esta manera: “Hablamos a otros que hablan, tal es la realidad humana. Lo cual revela un nuevo contraste. Por no haber diálogo para las abejas, la comunicación se refiere tan solo a cierto dato objetivo. No puede haber comunicación relativa a un dato lingüístico: ya por no haber respuesta –reacción lingüística a una manifestación lingüística-, pero también porque el mensaje de una abeja no puede ser reproducido por otra que no hubiera visto por sí misma las cosas que la primera anuncia. Se ve la diferencia respecto al lenguaje humano, donde en el diálogo, la referencia a la experiencia objetiva y la reacción a la manifestación lingüística se trenzan libremente y sin límite [...] Ahora, el carácter del lenguaje es procurar un sustituto de la experiencia susceptible de ser transmitido sin fin en el tiempo y el espacio, lo cual es propio de nuestro simbolismo y fundamento de la tradición lingüística.”⁵⁴

Ahora bien, desde la lingüística queda confirmada una idea que se intenta mantener a lo largo de esta tesis: que en lo simbólico no necesariamente debe haber una relación directa con un referente de la experiencia perceptual; es que esta característica permite precisamente la posibilidad de que algo sea transmitido sin necesidad de la presencia de ese referente, por ejemplo: la historia familiar, la saga, el mito, las ideologías que dan a estas historias un carácter tanto simbólico como artificial, la transmisión se inscribe siempre en el terreno de la ficción que he identificado como el lugar del Otro en tanto que implementación de un contrato escrito, es decir, como lugar de la palabra. Que el lenguaje humano implique la posibilidad del diálogo, le da un carácter que yo considero capital: la interpelación. A partir de esa cualidad, del diálogo, el sujeto puede no sólo sujetarse a una ideología, religión o forma erótica, como hemos mencionado en lo que se refiere al masoquismo y su relación con el goce del Otro. Si dialogar es también interpelar, existe en el diálogo la posibilidad de romper con las sujeciones y, por medio de esa interpelación, la posibilidad de sujetarse a otras, la interpelación en el diálogo es esencial para la transmisión de los discursos, pero también para sus rupturas históricas .

⁵⁴ Ibid. Benveniste. P61.

Pero no es posible dejar de lado la diferencia última que para el lingüista es de importancia vital y que debe serlo también para una toma de posición en cuanto a una concepción del lenguaje que rebase el ámbito de la comunicación : que el lenguaje humano, a diferencia del lenguaje animal es, y citaremos nuevamente a Benveniste, analizable: “Finalmente, un carácter de la comunicación entre las abejas la opone rotundamente a las lenguas humanas. El mensaje de las abejas no se deja analizar. Sólo podemos ver en él un contenido global, por estar ligada a la posición espacial del objeto relatado. Mas es imposible descomponer este contenido en sus elementos formadores, en sus ‘morfemas’, de suerte que corresponda cada uno de éstos a un elemento del enunciado. El lenguaje humano se caracteriza precisamente por esto. Cada enunciado se reduce a elementos que se dejan combinar libremente según reglas definidas, de suerte que un número de morfemas bastante reducido permite un número considerable de combinaciones, de donde nace la variedad del lenguaje humano, capacitado para decir todo. Un análisis más detenido del lenguaje muestra que estos morfemas, elementos de significación, se resuelven a su vez en fonemas, elementos de articulación despojados de significación, aun menos numerosos, cuyo ensamble selectivo y distintivo suministra las unidades significantes. Estos fonemas vacíos organizados en sistemas constituyen el fundamento de toda lengua.”⁵⁵

El lenguaje humano, del que Lacan dice que es “condición del inconsciente”(ver el anexo al final de la tesis), es un montaje que cuenta con el registro imaginario de lo que se ha llamado la comunicación animal pero que, como montaje, añade a este el registro de la dimensión simbólica que viene a hacer del objeto imaginario, del referente, un objeto evanescente. El desplazamiento simbólico produce una ruptura que desvanece el objeto al cual se le creía unido en su calidad de signo. En otras palabras, si hay un signo que remite a un objeto, este signo en el momento del desplazamiento simbólico borra su relación con el objeto al que remitía como signo convirtiéndose en un significante. La hipótesis aquí planteada implica que el signo pierde su valor de

significar a un objeto en el desplazamiento simbólico, pero a la vez conserva un valor de signo que, como plantea Lacan representa al sujeto para otro significante. El objeto se desvanece a favor del desplazamiento del significante y la comparación entre la comunicación animal y su agregado simbólico muestran un montaje de éste al registro imaginario, pero además define la compleja designificación (el signo no operando como tal, en el sentido de un referente del objeto) en lo simbólico. Agréguese a estos dos puntos de llegada que un significante, al evanecer el objeto, se presenta como siendo una naturaleza vacía (por ejemplo, la noción de *shifter* de Jakobson que Lacan va a emplear para referirse al yo).

Lo que esta en juego en esta vacuidad del significante, hace posible un saber muy particular que, extendiendo la comparación entre comunicación animal y lenguaje humano, es posible decir que este saber esta ausente en la comunicación animal: el saber de la muerte. Lacan mismo lo escribe en el seminario de la carta robada: “el significante, tal vez empiecen ustedes a entenderlo, materializa la instancia de la muerte.”⁵⁶ Esta materialidad es la del significante y para que esta cita no quede fuera de contexto se tendría que decir que en el texto de Lacan, antes de este enunciado, hay una referencia a la relación que el significante ocupa con el “lugar”. Lacan otorga una propiedad al significante: su materialidad. Materialidad parecida a la que Freud da a la representación; Freud repite constantemente que una representación reprimida no sucumbe al desgaste, del mismo modo que la materialidad del significante implica por un lado una duración y por otro la imposibilidad de una “partición”. Aquí, ambos, representación y significante comparten una cualidad: ambos, son uno, a saber, delimitan y de ahí es posible hablar de una singularidad del significante.

En esta puntualización aparece, nuevamente, un rasgo distintivo de lo simbólico: que un significante puede estar vacío, segundo rasgo, que puede faltar. El registro de lo simbólico es aquel donde puede aparecer algo que falta.

⁵⁵ Ibid. Benveniste p. 61

⁵⁶ Lacan J. El seminario de la carta robada. Eseritos. Tl.p. 18. S.XXI. ed.

Lo inconsciente reprimido siempre aparece no en cuanto sí mismo, sino como un saber olvidado, como un saber que falta pero en el que su vacío revela la insistencia de una presencia. Lo inconsciente reprimido está, pues, en el orden de lo no sabido que se presenta siempre como un vacío, una laguna de saber, etc.

El seminario de la carta robada, a diferencia de la conferencia de 1953, va a presentar una nueva articulación entre lo simbólico y lo real que parte desde este asunto de la falta: “es que sólo puede decirse *a la letra* que falta en su lugar de algo que puede cambiar de lugar, es decir de lo simbólico. Pues en cuanto a lo real, cualquiera que sea el trastorno que se quiera aportar, esta siempre y en todo caso en su lugar, lo lleva pegado a la suela, sin que nada pueda exiliarlo de él”⁵⁷.

Se encuentra aquí una nueva articulación entre lo simbólico y lo real a partir de la falta, que no encontramos en la conferencia de 1953, pero también puede notarse una definición de lo real como lo que “está siempre y en todo caso en su lugar”. Tenemos entonces, ahora una segunda definición de lo real. La primera, de la conferencia de 1953, en la que se habla de lo real como aquello que se escapa (“no a Freud, por cierto”) y, esta segunda definición en la que se presenta a lo real como lo que está siempre en su lugar.

Estas definiciones permiten avanzar un poco; se partió de lo que puede llamarse el dilema de Wallon: y del que escribí que lo imaginario no es lo real, en la medida en que éste se sustrae a aquel y que implica, que para Wallon la representación del cuerpo propio “sólo puede formarse al exteriorizarse”, la posición de lo subjetivo es exterior. Lo real es lo que se escapa y, en esto hay una concordancia con la definición de la conferencia 1953, que deja ver ya, en mi opinión, como y en que punto el estadio del espejo se articula con el ternario de Lacan. Si el sujeto, como pretende mostrarse aquí, aparece esencialmente en el desplazamiento de un significante a otro, es decir que está ausente en cuanto a una sustancia pero que es supuesto en ese movimiento, esto en cuanto a lo simbólico; si en el plano de lo imaginario no se trata ni de la imagen, ni de aquel

que la percibe, sino que se sitúa en la distancia de ambas posiciones, es decir en un vacío; si es, además, situado como sujeto deseante en medio de un drama en el que su deseo aparece por la confrontación con otro, de qué sujeto se habla aquí, por lo menos debe decirse que se trata de un producto sin sustancia. Esto quizá enfrenta a este sujeto insustancial, producido por un significante, con las proposiciones filosóficas del sujeto. Más aun, que este sujeto del significante venga a cuestionar a la metafísica de occidente que encuentra en Hegel a uno de sus puntos culminantes y absolutos.

⁵⁷ Ibid. P19.

Capítulo III

La intuición hegeliana y el sujeto de la ciencia.

3.1) El espacio.

La condición de la prematuración en la especie humana deja, pues, al hombre fuera de la aprehensión de lo real, lo excluye del momento del instante, del espacio en el que vive, podemos decir que el tiempo por excelencia es el del re-presente, situado el plano de la representación, en el que el tiempo y el espacio configuran las relaciones con las cosas; el hombre desfallece en el tiempo y el espacio y de alguna manera cambia su imposibilidad de vivir en el instante por una disposición histórica, temporal, como si su renuencia por el instante hubiera producido despliegues y dimensiones temporales para las que el lenguaje y el inconsciente son indispensables. Pero cómo resolver la coexistencia de lo real, por un lado y lo simbólico e imaginario por otro; que el sujeto no vive en el instante es algo innegable, pero cómo es registrado el instante, lo real, en qué es transformado y cómo ese producto simbólico e imaginario es proyectado nuevamente sobre lo real. Nuestra primera tentativa será exponer estos movimientos desde la posición que guarda Hegel con respecto al espacio y el tiempo, por ser él uno de los que exploró la idea de una dialéctica que subsume al sujeto a este movimiento, para Hegel, interminable y resolutivo.

En la enciclopedia de las ciencias filosóficas, Hegel expone que el espacio está determinado por la naturaleza, existe por sí, es decir, que carece de mediación o relación alguna. En ese sentido, Hegel puede muy bien prescindir de las categorías Kantianas de espacio y tiempo porque, escribe: "El espacio es la yuxtaposición del todo ideal, por que es el ser fuera de sí mismo, y simplemente

continuo, por que esta exterioridad es aun del todo abstracta y no tiene en sí ninguna diferencia determinada”.⁵⁸

Recordemos que para Kant el espacio y el tiempo son formas o categorías de la intuición sensible y, por lo tanto subjetivas, incluso transmisibles, asunto sumamente álgido para Kant, que respondía a Hume refutando la pretendida empiria total del conocimiento humano argumentando, Kant, que ciertas categorías están presentes aún antes, por ejemplo, del contacto del sujeto con algún objeto de conocimiento . Para Hegel podríamos deshacernos de la representación subjetiva del tiempo y el espacio y estos continuarán ahí, como una “mera forma”, como una abstracción de lo exterior, de lo exterior inmediato pero, a su vez, estas categorías históricas son las únicas por medio de las cuales nos es dada la facticidad del tiempo, entonces estamos sometidos a la historia como elemento imprescindible para capturar a lo real, el sujeto de Hegel es un sujeto de la historia.

Siguiendo esta argumentación hegeliana podemos decir que lo real puede “estar ahí” sin lo simbólico ni lo imaginario, lo cual, lo veremos mas adelante, no se aplica a los otros dos registros; es decir, lo imaginario y lo simbólico no pueden prescindir de lo real.

Si el espacio no tiene una forma determinada y, por lo tanto, no posee por sí diferencia alguna intrínseca, es por tanto, explica Hegel, una pura forma negativa de exterioridad; diremos con Hegel, que el espacio es un forma negativa en cuanto que no guarda diferencia alguna, pero positiva en cuanto su continuidad; el espacio es continuo de manera abstracta. Tanto el espacio como el tiempo pierden su continuidad si les son asignadas ciertas marcas o “puntos” espaciales y temporales. Es que estos puntos o marcajes, no son, explica Hegel, lo positivo dentro de la negatividad, sino, más bien, la negación del espacio introducido en el espacio mismo. Un punto no implica la positividad del espacio, sino que llena un lugar en el espacio, un punto es la supresión del espacio que llena.

⁵⁸ Hegel G.W.F Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Ed, JP. P.170

El espacio, ese despliegue tributario, en tanto categoría, de lo real de la prematuración, es un concepto al que Hegel añade lo real de su continuo. Siendo un concepto, diremos que Hegel es un kantiano que añade lo real, una construcción simbólica de lo real, el espacio es, con este añadido, modificable. Fue construido con por lo menos tres diferencias o marcajes sobre su presencia negativa, propiamente tres dimensiones: altura, longitud y profundidad. Pero, recuerda Hegel, que estas tres distinciones del espacio, siendo propiamente el objeto de la geometría, no implican ni comprometen al espacio en sí por que las distinciones o dimensiones no están determinadas por la naturaleza del espacio en sí, sino por el carácter simbólico, diremos nosotros, de su construcción, de su duración y de su transmisión histórica lo cual hace del espacio un plano subjetivo exterior. Las dimensiones del espacio son propias de su concepto y por esto mismo modificables, reconstruibles, en apertura.

Que el espacio es modificable, idea aportada aquí por Hegel, no dejó de tener consecuencias históricas devastadoras. Baste recordar que la argumentación freudiana, por ejemplo, del aparato psíquico es también, en lo que respecta al inconsciente, una argumentación sobre el espacio que toma el modelo de un aparato espacial de escritura (en la carta 52) o de un aparato óptico en el capítulo VII de la *Traumdeutung*. También cuando Freud explica, tomando la idea de Fechner, que el inconsciente es “otro espacio, otro escenario” lo que está haciendo es alterar la noción de espacio que hasta él se tenía con respecto a la psique, a la cual convierte en espacio psíquico, no debemos olvidar que ese espacio da cabida a la representación inconsciente, estrictamente freudiana y al sujeto de ésta. Puedo recordar aun como Carlos Galindo abre su curso de la maestría indicando que la discusión acerca del inconsciente es una discusión topológica, no solo de los contenidos psíquicos, sino de los lugares en donde estos se producen, lo cual debe conducir a una apertura de la discusión sobre el espacio y el tiempo para comprender la temporalidad y el espacio de inconsciente. Baste decir que la posibilidad de modificación del espacio que estamos situando como una problemática ya encontrada en Hegel no pudo dejar de producir concepciones críticas dentro del terreno de la historia de la ciencia.

El espacio del sujeto del inconsciente, Lacan lo presenta, como se ha escrito, como una ranura, como la apertura en la que para Freud se producen las formaciones del inconsciente, el sujeto del cual habla el psicoanálisis es el sujeto que está en función del inconsciente, no puede encontrarse algo así en la lectura de Hegel, que sin embargo presenta ya, como producto de su tiempo una posibilidad crítica de proporciones considerables que permiten retrabajar nociones como temporalidad y espacio.

Para Hegel lo que hemos llamado *el espacio en sí*, ha de pensarse como un espacio puramente cuantitativo un espacio que sin la mediación de un concepto es, tan sólo, cantidad. Me parece que Freud da al problema del psiquismo una entrada a lo cualitativo, es decir a lo conceptual, como veremos mas adelante el problema de la cualidad en el espacio inconsciente es central para las proposiciones de la representación que Freud plantea y su dinámica espacial. La diferenciación, determinación y cualitización, del espacio son para Hegel, entonces; primero, la negación del espacio mismo: un punto es una negación del espacio, si hay una negación del espacio es por que hay un objeto que lo ocupa (como paradigma: el punto. Noción parecida a la que Lacan explica cuando refiriéndose a lo simbólico dice que si algo falta en lo simbólico es que estuvo allí, previamente, este grado cero del significante, su ausencia, es ya, por ejemplo en el olvido, la presencia de un significante); segundo, la negación del espacio niega al espacio mismo, sí, pero esa misma negación es espacial. “El punto *es* negándose a sí”; la línea enajena al punto, alejándolo de su negación espacial le otorga su “primer ser espacial”. La línea sería un punto fuera de sí, por lo tanto doble negación, la línea es un punto que se niega, el punto es una negación del espacio: el ser de la línea es una doble negación de lo real del espacio. Hegel dividió al espacio en sí, inmediato, del espacio como concepto, nuevamente, diremos que el primero puede prescindir del segundo, pero el concepto no puede prescindir de lo real.

Freud habría asignado al inconsciente una espacialización en donde se producen, se escriben, los contenidos del pensamiento, los vacíos producidos en el espacio inconsciente son similares a los del espacio en Hegel, así como un

punto ocupa una porción de espacio, para Freud el vacío que devela el olvido implica un espacio ocupado, la laguna de espacio devela el significante. Es que toda producción de conocimiento coincide, y por esto la necesidad de presentar la exposición hegeliana del espacio, con la producción de conceptos, los cuales nos conducen a la nominación de nuevos conocimientos; un concepto alude siempre a la producción de conocimientos en relación a un objeto. Entonces cabe la pregunta por la noción de espacio en Freud, el espacio del inconsciente, el habitado por su sujeto, ese otro escenario del sueño, como se verá mas adelante, implica un reajuste a la noción espacial no solo en Hegel, sino en toda producción de la metafísica que toma a la apertura del inconsciente como una falla estructural del “discurso”, cuando es en esa apertura donde algo de lo inasimilable, es decir, de lo real, emerge y cuando es ahí en donde Freud encontró un sujeto que, temporalmente hablando estalla en un momento infinitesimal, marquemos nuevamente aquí la diferencia radical que muestra el sujeto del inconsciente con respecto al sujeto de la historia del conocimiento.

Ahora bien, sobre el estatuto del objeto, hay en la historia de la ciencia el resultado del conocimiento de un objeto siempre cambiante; pero, cual sea el objeto del psicoanálisis es siempre un objeto producido por un encuentro con la “falla” del armazón tradicionalmente lógico del discurso. El esquema del conocimiento ha de ser, desde el psicoanálisis, el de un discurso definido por el objeto circulando en un espacio, pero es necesario tener en cuenta que ese objeto transforma y se transforma, trastorna al sujeto y que esa transformación permite al sujeto la manipulación del objeto y su metamorfosis dialéctica. El sujeto no es un manipulador de significantes sino que son estos, en el movimiento mismo de su trayecto, los que manipulan al sujeto. Hay siempre una apropiación del conocimiento y por lo tanto una defensa ante esa apropiación. Recuérdese que el estadio del espejo está definido como el de la génesis de una coagulación de la imagen del yo y que toda tentativa de modificación de esa imagen es dolorosa en cuanto que somete al yo y al sujeto a una metamorfosis para la cual el yo nunca está lo suficientemente preparado, con esto no se pretende explicar por qué la noción de espacio y tiempo en Freud son tan difíciles de asimilar, sin embargo, debe ser esa coagulación un elemento para explicar un asunto tan sensible; la

producción de conocimiento en el psicoanálisis extrae rasgos reales de un objeto que es negado, destruido y modificado; producción lenta y dolorosa que sin embargo permite una organización que persigue al objeto y da cuenta de sus transformaciones.

El pasaje por el espacio hegeliano nos permite contrastar ese otro escenario que se presenta en el espacio del inconsciente freudiano que no ve en el corte de su apertura una negación del espacio como lo hace Hegel en cuanto al punto. El inconsciente como lo entiende Freud no es un ámbito negativo, oculto, sino aquello que se salta y produce un tropiezo en el discurso, algo de lo inasimilable aparece para ser integrado.

En cuanto al espacio inconsciente, Freud basa su certeza en que éste limita sus fronteras entre la percepción y la conciencia, basta ver la comunicación hecha a Fliess en su correspondencia para asegurar que Freud trabajaba en ese momento “bajo la conjetura” de un aparato psíquico como un dispositivo de un trayecto a manera de un aparato óptico de “retranscripción” de diferentes “variedades de signos” de los cuales algunos eran susceptibles de llegar al destino de la instancia límite de la conciencia. La llamada “carta 52” es una tentativa lograda para exponer a dicho aparato como un dispositivo de escritura que de alguna manera está gobernado por ciertas leyes que dan origen a la producción de significantes, pero también a su censura y que, como hemos dicho antes, estas leyes permanecen en un estado inconsciente, negativo en la medida en que el sujeto percibe la formación de los significantes siempre de manera distorsionada por la censura, pero positivo en cuanto que engendran una discontinuidad en la cadena de lenguaje en la que se deslizan, como si alguien de poca estima se colara, ay, justo el día de la fiesta o la celebración, en el que menos debía aparecer.

La importancia de la carta aludida radica, por lo tanto en la concepción espacial que Freud le da al inconsciente, algunos años más tarde en 1899 Freud termina de redactar su libro sobre los sueños de los cuales menciona que se producen en otro escenario, conjetura principal de su investigación y que permite

explicar las peculiaridades del sueño y, a la vez, nos obliga a pensar en la idea de localidades psíquicas que corresponden a un lugar en el interior de un aparato en el que, en el sueño y la alucinación, se produce uno de los estados previos de la imagen que en ambos estados son patentes. En la página 505 de Interpretación de los sueños Freud explica que la intensidad del afecto facilita la inscripción de las huellas mnémicas que no son aún pensamientos inconscientes pero que formarán el material del contenido de la escritura o la producción del sueño conforme a las leyes que determinan un movimiento en el escenario espacial del inconsciente en el cual el deseo inconsciente se representa con el material mnémico que circula en ese espacio.

He aquí una conjetura de la inscripción en el aparato psíquico que conduce a rechazar cualquier intento de presentar a los contenidos psíquicos como arbitrarios, “no hay nada arbitrario en lo psíquico”⁵⁹ y mucho menos la censura de los pensamientos inconscientes que se produce en la vigilia, porque la censura opera siempre sobre un fragmento significativo de la cadena de pensamiento, el sueño es desfigurado en el intento de reproducirlo, lo que Freud denomina “trabajo secundario del sueño”. Las huellas mnémicas inscritas en el aparato son significantes y dice Freud, son la base de las asociaciones; el inconsciente aparece, además de como un espacio, como una instancia crítica y estos sistemas mnémicos como una instancia sometida a la crítica de aquel. Las huellas mnémicas son una realidad material sometida a la desfiguración de la censura del inconsciente que opera en un flujo-reflujo, es decir en una dinámica en donde sueño y alucinación dan cuenta de su carácter regresivo en el cual el pensamiento es mudado en imagen. El esquema del capítulo siete de Interpretación de los sueños, es un esquema para sostener la regresión del flujo del aparato psíquico es decir para plantear, inversión espacial del flujo aludido, la cual deja ver que la innovación de Freud se produce también en cuanto al planteamiento de un particular concepción del espacio, innovación que confirma la idea de Hegel en cuanto a que un concepción tal, justamente por ser artificial, es renovable y también para explicar que hay una constante en donde el sueño

⁵⁹ Freud S. I.S. pag. 509 Amorrourtu.

sustituye una escena infantil y la altera “por su transferencia a lo reciente”⁶⁰; el sueño es un cumplimiento de deseo, una puesta en escena del deseo en otro escenario, y en un tiempo presente: “el presente es el tiempo en el que el deseo figura como cumplido”, no solo un cumplimiento de deseo, sino la realización imaginaria del deseo en una temporalidad extraña a la vigilia, un tiempo de realización en lo inmediato.

Pero surge la pregunta sobre el agente del sueño; quién produce el sueño, que se produce en el agente del sueño y qué produce ese agente, nuevamente encontramos la problemática del “alguien” para quien la representación inconsciente signifique; a saber el problema de un sujeto del inconsciente.

Sabemos que además del sueño Freud tomó como formación del inconsciente al síntoma para regresar al síntoma del propio Freud. En los sueños analizados por él en su investigación hay otro que habla en esos sueños que no es Freud, ese otro está mas en relación con el sujeto agente y no con el yo, el cual tiene una función de desconocimiento de los contenidos inconscientes del sueño. ¿ No se trata de un sujeto que no coincide con el yo y que sirve como paradigma en esa pérdida o esa caída en el momento mismo de la mirada? Las formaciones del inconsciente dan cuenta de un descentramiento del yo. También hay un objeto que, como ese descentramiento causa el sueño, o que causa el deseo puesto en escena dentro del espacio en que el sueño se produce. El motivo del deseo es un objeto, el reencuentro de un objeto del cual se adolece su falta; para Freud el objeto se constituye por la mediación de una falta producida por una pérdida del objeto. Pero no hay forma de elaborar dicha falta, resolver la pérdida del objeto, como en el sueño, representarlo, no implica la superación de la falta sino la reactualización de ésta, su “transferencia a lo reciente”. Entonces podemos plantear que el objeto no es una vivencia sino la carencia de ésta, se representa justamente por que falta y la repetición es el intento de reconstruir el objeto perdido, ausente. Es que el objeto del psicoanálisis no es el objeto de la necesidad, en tanto que conduce al sujeto a la des-adaptación y al síntoma;

⁶⁰ ibid. Cf. pag.540

repetición y deseo nos conducen al sujeto del inconsciente y no al de la necesidad, el sujeto es la función de la realización del deseo. Debe destacarse aquí la “idea de un espacio que produce sueños, síntomas; un espacio afectado por la palabra, por las inscripciones, por la forma en que un objeto provoca un deseo” (Galindo C. Comunicación personal.)

3.2) La conjetura hegeliana de Lacan.

La conjetura de una división del sujeto del inconsciente va a ser sostenida por Lacan como un “punto esencial” para la comprensión de la alienación del sujeto en la imagen del otro, el sujeto queda alienado por esta imagen, acto que repercutirá en toda la dinámica de la vida social del sujeto y que Lacan encuentra ya intuida en la obra de Hegel:

“Con que –punto esencial-, el primer efecto de la *imago* que aparece en el ser humano es un efecto de alineación del sujeto. En el otro se identifica el sujeto, y hasta se experimenta en primer término, fenómeno que nos parecerá menos sorprendente si nos acordamos de las condiciones sociales fundamentales del *Umwelt* humano, y si evocamos la intuición que domina toda la especulación de Hegel.”⁶¹

La intuición de Hegel conduce a Lacan a plantear que todo deseo está mediado por otro; la consecuencia de esta intuición nos lleva a sostener, ya lo señala Lacan, que no hay un objeto específico para la naturaleza humana, si no es por que éste es introducido por dicha mediación del otro en el plano de una prohibición que fundamenta al objeto, lo cual implica una enajenación del sujeto por el deseo del otro.

Pero exploremos esa intuición hegeliana un poco más de lo que lo hemos hecho; hasta ahora se ha observado cómo la simbolización de lo real implica una dialéctica de un dinamismo resolutivo pero inacabado en el plano de la imagen, siempre por la con-secuencia de la dinámica misma: el registro de lo

⁶¹ Lacan J. Acerca de la Causalidad Psíquica. Escritos I. p.171

simbólico excluye lo real en la medida en que lo simbólico registra “unidades muertas”(Hegel) de lo real. La dialéctica aparece aquí como una dinámica excluyente de uno de los momentos de su movimiento. Noción que la práctica clínica corrobora en la posición que la libido guarda en el narcisismo: la libido es puesta sobre el yo del sujeto excluyendo la posibilidad de catetizar a otros objetos; su contrario, nos dice Freud, es el estado del enamoramiento que excluye la posición de la libido en el yo.

Sobre el primero de estos estados o posiciones eróticas, el narcisismo, no deja de sorprender su carácter libidinal, es decir, su inscripción en el plano del deseo, el que el sujeto al objetivarse se toma a sí como objeto de amor, tentativa que Hegel no va a explorar. A cambio hay algo que debe ser rescatado de su intuición: la división constitutiva del sujeto y su alineación al otro a partir de esa constitución.

Vamos a guiarnos por la intuición de Hegel para comprender los movimientos identificatorios del sujeto como resolutivos en cuanto a que estos transforman al sujeto de la captación de la *imago*. Si nos quedáramos con lo expuesto hasta este momento, tendríamos que dichos momentos de captación son opuestos y no resolutivos como expone Lacan.

Hegel explica: “la materia tiene que ser una de dos cosas o *un todo continuo* o *formada por puntos*”⁶². Después de reconocer este o bien... o bien...respecto del registro de la materia en dos elementos de oposición, Hegel armado de la dialéctica va a introducir un tercer término que zafa la oposición. Es que la oposición mencionada es del orden de lo imaginario; toda relación del o bien.. o bien... está puesta en ese registro, al que Hegel va a añadir un tercer término que él denomina como <<evolución>>. Este añadido nos interesa en la medida en que un movimiento similar plantea Lacan cuando se refiere a la <<resolución de la identificación>> como la transformación del sujeto a partir de la captación de la *imago*. La dialéctica de Hegel es una oposición que se

⁶² Hegel. Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. P.31 F.C.E.

resuelve en una transformación subjetiva; así como el tiempo y la materia, para Hegel la “libertad del espíritu” se contrapone a la “ley de la necesidad”; descansando una sobre la otra ambas se complementan en una evolución que produce un estado nuevo al anterior. Así la libertad del espíritu siempre está sujeta a la ley de la necesidad y viceversa: la “libertad abstracta” es arbitraria como la locura, vacua, una libertad “puramente formal”. Tercer término que nosotros vamos a plantear como el del registro de lo simbólico.

Hegel: “El tercer término, el fruto de la evolución, es un resultado del movimiento, pero, en cuanto resultado de una fase, es, como punto final de esta fase, al mismo tiempo el punto inicial y primero de otra fase de la evolución.”⁶³. Aquí tenemos que retomar la cita de Lacan (supra.) en la cual éste plantea que la libertad del sujeto está condicionada al orden de la necesidad en la que el otro se vuelve indispensable para el cuidado y la introducción de los objetos, a partir de dicha enajenación del deseo y de identificación en la que la servidumbre y la libertad no dejarán de confundirse en la captación de un rasgo identificatorio de la imagen del otro.

Antes de abordar la desmitificación que Lacan hace de la división subjetiva de la intuición hegeliana trataremos esa división en Hegel en el momento mismo de su acontecimiento; para Lacan la división del estadio del espejo tiene por consecuencia la formación del yo, como es encontrada en la práctica psicoanalítica; entre otros puntos a rescatar, Lacan explica que esa identificación con lado virtual del espejo es el “tronco de las identificaciones”, es decir que a partir de esa primera identificación especular con el yo ideal que el sujeto “*infans*” encuentra no sin júbilo, todo movimiento identificatorio va a producir del lado real un intercambio que ya hemos mencionado como resolutivo y enajenante en el que toda elección de objeto implica el modelo de elección narcisista ubicado en dicho encuentro con la imagen especular.

⁶³ Ibid. P 31

En cuanto a Hegel la división del sujeto es necesaria para el pensamiento, o mas específicamente para el conocimiento del mundo; el objeto primero de ese conocimiento es el sí mismo (*selbst*):

“Solo a partir del momento en que lo que el hombre es en sí deviene para él, en que por tanto, la razón pasa a ser una razón para sí; solo a partir de entonces puede decirse que el hombre cobra realidad en una dirección cualquiera... Lo que es en sí necesariamente tiene que convertirse en objeto para el hombre, que cobra conciencia en él; de este modo, deviene para el hombre. Lo que se convierte en objeto para él es lo mismo que lo que el es en sí; mediante la objetivación de este ser en sí, el hombre se convierte en ser para sí, se duplica, se conserva, no se convierte en otro.”⁶⁴

Lo que Hegel advierte es que en esta objetivación del sujeto, nace una *forma* de un ser para sí, una <<forma>> quiere decir una estructura formal que mantiene una constancia, una duración del sí mismo; en la doctrina de Lacan se trataría de una imagen coagulada. Para Hegel la diferencia que esta objetivación arrastra es de una importancia capital, ya que en ella se explica la dialéctica entre la posición del amo y el esclavo, la conciencia de sí mismo hace del sujeto un sujeto de dominio de sí, un amo de sí mismo, también un sujeto dividido en este sí mismo objetivado hace posible la ciencia, el sujeto dividido pero resuelto en una unidad, el *selbst*, es, para Hegel el sujeto de la ciencia:

“El conocer y el aprender, la ciencia e incluso la acción no persiguen, en su conjunto, otra cosa que extraer de sí mismo lo que es interno o en sí, convirtiéndole de este modo en algo objetivo. Al cobrar existencia el ser en sí sufre un cambio, pero, al mismo tiempo, sigue siendo uno y lo mismo, *pues gobierna todo el proceso*”⁶⁵

⁶⁴ Hegel. Lecciones. p.26

⁶⁵ibid. P. 27. El subrayado es mío.

No puede dejar de subrayarse la última parte del enunciado citado, por que de él puede diferenciarse al sujeto hegeliano, aquel que “gobierna todo el proceso” dialéctico del conocimiento, la ciencia, la evolución y, en fin, la historia universal, y el sujeto del inconsciente que es producido por el proceso mismo.

En su texto de 1965, “La Ciencia y la Verdad”, Lacan condensa la posición que el psicoanálisis, con Freud, guarda en lo referente al sujeto que su experiencia produce. En ese escrito se abren algunas consideraciones en lo que respecta a este tema capital: el psicoanálisis y su sujeto. Para adentrarse en la temática reproduciré la proposición que se repite a lo largo de la enseñanza de Lacan y que había mencionado ya al principio de esta tesis: el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia. Es esta una proposición que no deja de producir preguntas que permean la construcción misma de ese sujeto; un sujeto de la ciencia es, primero por razones epistemológicas, sumamente inestable; cómo concebirle, sometido, sujeto a la ciencia de su tiempo, de ser así podría explicarse la sobrevivencia del psicoanálisis, su puesta a punto con los nuevos desarrollos científicos y las escrituras de la ciencia.

Se trata, pues, en psicoanálisis de un sujeto que no deja de transformarse, que se metamorfosea, a la par del desarrollo científico en cuanto a su doctrina, que se produce, lejos de una naturaleza dada, en el campo de la abstracción y de la conjetura a partir de ciertas crisis vitales en el campo de la cultura, en el campo científico. La ruptura con la metafísica es inevitable en cuanto que el objeto del psicoanálisis no es el sujeto que “gobierna el proceso”, en la medida en que no se trata ni en su doctrina ni en su práctica de hacer ejercicio ontológico alguno, metafísicamente hablando; esto es precisamente lo que marca su separación radical con la filosofía y lo que deja a esta en un campo en el que Freud siempre se negó a transitar: la ilusión.

Si hay un sujeto de la ciencia, es erróneo definir a ésta como un plano sin opacidades a la manera del positivismo de Hume en el cual la ciencia aparece como el amo absoluto del conocimiento humano. Por otro lado ¿es posible

definir a indefinible como indefinible? ¿existe la ciencia, cual es su método, su técnica? Pienso, claro, en los trabajos de Feyerabend, acerca de lo caduco que se va, con el tiempo, volviendo el método científico como un soporte de la verdad en la investigación; a saber, que incontables veces una investigación produce éxitos en la medida en que ha sido posible abandonar un método rígido ante el encuentro de fenómenos que ni siquiera eran supuestos en las hipótesis iniciales, por ejemplo, como una muestra baste el abandono de la clínica anatomopatológica de Charcot que permitió a Freud explicar el síntoma histérico como satisfacción de un deseo de naturaleza sexual. Entonces cuando esto sucede o bien se abandona la rigidez del método o bien se continúa por el camino preestablecido cerrando los ojos ante lo encontrado. De ahí la comparación de Feyerabend entre la ciencia y la anarquía política, posibles solo en cuanto su ruptura con un orden ideológicamente establecido. La verdad sin amo, llámesele técnica, academia, instituto, se sitúa como causa, es decir, está sujeta a sí misma.

Freud, en una de sus “Nuevas conferencias sobre psicoanálisis”⁶⁶, acerca de la cosmovisión, argumentó que el psicoanálisis no pretende crear un método nuevo para estudiar fenómenos que la ciencia deja al margen como los llamados “formaciones del inconsciente”; más bien se trata de introducir estas formaciones en el campo de trabajo de la “ciencia racional”. Al hacerlo Freud era totalmente conciente, como puede leerse en esa conferencia, del ensanchamiento

⁶⁶ Freud S. 35. conferencia. En torno de una cosmovisión. Obras completas, T.XXII p. 146-147 “Entiendo, pues, que una cosmovisión es una construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis suprema; dentro de ella, por tanto, ninguna cuestión permanece abierta y todo lo que recaba nuestro interés halla su lugar preciso. Es fácilmente comprensible que poseer una cosmovisión así se cuente entre los deseos ideales de los hombres. Creyendo en ella uno puede sentirse más seguro en la vida, saber lo que debe procurar, como debe colocar sus afectos y sus intereses de la manera más acorde al fin.

Si tal es el carácter de una cosmovisión, la respuesta es fácil para el psicoanálisis. Como ciencia especial, una rama de la psicología –psicología de lo profundo o psicología de lo inconsciente-, es por completo inepta para formar una cosmovisión propia; *debe aceptar la de la ciencia*>> pero Freud es conciente de los argumentos que se vierten sobre las limitaciones de la ciencia en tanto que ésta restringe el acceso a ciertos objetos extraños, anímicos, sin embargo Freud explica:<<Nunca se rechazará con la suficiente energía este argumento. Es por completo insostenible, pues espíritu y alma son objeto de investigación científica exactamente como lo son cualesquiera otras cosas ajenas al hombre. El psicoanálisis posee un título particular para abogar aquí a favor de la cosmovisión científica, puesto que no puede reprochársele haber descuidado lo anímico en la imagen del universo. Su contribución a la ciencia consiste, justamente, en haber extendido la investigación al ámbito anímico. Por lo demás, la ciencia quedaría muy incompleta sin una psicología de esta clase.”

que el psicoanálisis aporta al campo científico y de que el psicoanálisis se sujetaba en ese mismo movimiento al devenir del destino de la ciencia misma. Por una parte el psicoanálisis es un producto de la ciencia del tiempo de Freud, por otra el descubrimiento del inconsciente va a trastocar el devenir mismo de la ciencia.

No hay hombre de la ciencia, escribe Lacan en su texto de 1965, Sino “únicamente su sujeto”⁶⁷, este enunciado basta por sí mismo para plantear una ruptura con el sujeto delineado por Hegel.

Se trata de el comentario de una posición en la que se niega, de facto, o se pone en entredicho, la posibilidad de la existencia de las “ciencias del hombre”; todo pretendido humanismo es, nuevamente de carácter ilusorio, mas aún, que todo proyecto de conformar lo que el hombre debe ser, todo ideal de sujeto es cuestionable e ideológicamente dirigido, ya se había mencionado en el capítulo primero que una definición ontológica del sujeto no es una definición inocente, sino una construcción ideológica: el bien del hombre con la ciencia, un hombre que como dice Hegel, “gobierna todo el proceso”, omniconciente, se opone a la verdad como causa. En el escrito de Lacan de 1965 se explica que la causa en la praxis del psicoanálisis no está sujeta a ninguna formalidad ideal, sino que es encontrada específicamente en la materialidad del discurso del analizante, en el despliegue de la cadena signifiante; esta forma de noción de causa es también lo que marca la originalidad, la profunda innovación que el psicoanálisis introduce a toda cuestión en el plano de la significación: una noción muy particular, soportada por la experiencia clínica, por el hecho de que el signifiante actúa independientemente de todo significado, que el signifiante está en un orden situacional actuando antes que el significado. “Para el psicoanálisis, el signifiante se define como actuando en primer lugar separado de su significación.”⁶⁸ En primer lugar, esto apunta hacia una concepción del lenguaje humano como no-significacional, y ya Lacan, como ha quedado dicho, en 1953 daba una muestra de ésta conjetura poniendo de relieve a la fobia, la

⁶⁷ J. Lacan. La ciencia y la verdad. Escritos. T.II P.853

⁶⁸ Ibid., p. 854

contraseña, y el "lenguaje estúpido del amor", como construcciones en las que el significante prevalece y suprime al significado, que esta supresión les son necesarias a estas construcciones del lenguaje para que funcionen de la manera en que lo hacen, como se explico en el capítulo segundo. Pero entonces cómo define Lacan al sujeto, de que manera puede definírsele sin comprometer lo que el psicoanálisis denuncia al sujetarse a la ciencia.

Lacan define al sujeto a partir del significante: "en una palabra, volveremos a encontrar aquí al sujeto del significante tal como lo articulamos el año pasado. Transportado por el significante en su relación con el otro significante, debe distinguirse severamente tanto del individuo biológico como de toda evolución psicológica subsumible como sujeto de la comprensión."⁶⁹

No se trata del sujeto de la biología ni del sujeto del conocimiento, sino de un sujeto producido por un significante "en su relación con otro significante". El sujeto ha sido situado en el sistema mismo del lenguaje en donde él mismo, el sujeto, aparece "transportado" en la situación misma del despliegue significante. Se encuentra situado en una *spaltung*, en medio o como un resto de la relación entre significantes, en una división fundamental, lo cual quiere decir que no es visible, ni "suturado" sino "calculable" en la medida en que un efecto de significante se produce. "¿Quiere decir pues que un sujeto no suturado, pero calculable, constituiría el objeto que subsume, según las formas de la epistemología clásica, el cuerpo de las ciencias que llamaríamos conjeturales, cosa que yo mismo he opuesto al término de ciencias humanas? Me parece tanto menos indicado cuanto que ese sujeto forma parte de la coyuntura que hace a la ciencia en su conjunto."⁷⁰

La relación aquí desplegada entre el psicoanálisis y la ciencia es tan cercana que se pierde. Primero, Lacan ha borrado la separación entre ciencias exactas y ciencias conjeturarles debido a que estas últimas son, al igual que las primeras, "susceptibles de un cálculo exacto" (probabilidad); sin embargo la borradura de esta división acentúa la oposición que ambas guardan con las

⁶⁹ Ibid. Lacan J. 1965. P.854

⁷⁰ Ibid. Lacan. J. 1965. p.841

llamadas “ciencias humanas” las cuales carecen de “un formalismo que separa axiomas y leyes de agrupación de los símbolos”, a saber, no son matematizables, es decir, que sus objetos no son, digamos, escribibles matemáticamente; esta particularidad, la escritura matemática de un objeto de investigación tiene para el psicoanálisis, desde Lacan, la intención de afinar el descubrimiento freudiano y, en cuanto al sujeto, fundamentarlo como una no-sustancia; esta escritura con letras, lo hemos demostrado al referirnos al Otro, fue una ruptura real de la ciencia, alejaba al campo de la ciencia de su función imaginaria y develaba un fundamento real de ésta.

Pero no todo puede ser escrito, ni aun mediante letras, ¿no se ha definido a lo real como lo imposible de ser capturado... precisamente por la escritura? Toda relación sexual, por que el psicoanálisis parte de ahí, es siempre a fin de cuentas una cuestión de enunciación, de enunciado, ahora bien como Lacan ha mostrado, toda relación no es mas que una cuestión de enlace lógico, en términos de Kant, diría que toda relación no es real, en el sentido de cosa en sí, sino mas bien una síntesis lógica de elementos heterogéneos, ninguna relación está asegurada mas que por las consecuencias lógicas de la construcción de enunciados. La relación real, como tal, es imposible, primero, de ser reducida a letras, es decir, es imposible, real, de ser escrita. Estas consecuencias lógicas se constituyen no solo por su contenido sino también por los limites propios de la construcción. Si el psicoanálisis, como intento de fundarse como ciencia, ha llevado con Lacan a la escritura algebraica de sus objetos doctrinales y asegura, nuevamente con Lacan, que la ruptura de la ciencia moderna se basa en la escritura algebraica de sus objetos, la dificultad que presenta que la relación sexual no puede ser escrita o bien lleva al psicoanálisis a abandonar la pretensión científica, o bien introduce a la ciencia la “hiancia” de un objeto de la ciencia extraño, negativo, etc. Objeto que las ciencias exactas mantienen alejado pero que desde el psicoanálisis sale a flote, como un cuerpo que se intentara hundir en un río, después de un crimen, y, lo cual no deja de ser algo cómico, se delatara al resurgir flotando frente a la muchedumbre. Ese objeto negado no deja de reaparecer, y el destino de ese objeto, me parece, definirá la discusión actual no solo del psicoanálisis, sino también del destino de la ciencia.

La tentativa de Lacan de conducir el psicoanálisis al plano de las ciencias exactas es una prolongación del esfuerzo que Freud realizó en ese mismo sentido; pero la ciencia misma se transformó hasta llegar a lo que la física moderna ha producido en su escritura, en sus fórmulas escritas.

Existe una contradicción necesaria que Lacan opera para, por un lado, mantener la noción de sujeto dividido, y por otro, hacer del sujeto un objeto sin sustancia. El complicado malabarismo rinde al final valiosos resultados. Citaré aquí a Francois Roustang para aclarar esta proposición: "El termino "sujeto de la ciencia" ya no tiene aquí ningún interés y es por demás utilizarlo, a menos que el hacerlo sea absolutamente necesario para mantener la ilusión de la cientificidad del psicoanálisis. Por que, si por un lado la ciencia excluye al sujeto y, por otro, este es el objeto del psicoanálisis, hay que conservar el titulo de sujeto que hace creer que se encuentra todavía en relación con una subjetividad encarnada e individualizada. La operación lacaniana debe ser doble, es decir, perfectamente contradictoria. Por una parte hay que mantener la subjetividad tal como aparece en psicoanálisis bajo la forma de sujeto dividido (por ejemplo, entre consciente e inconsciente) y por la otra, vaciar esta subjetividad de toda encarnación, humanización, afectividad, etc., para hacerla un puro objeto matemático que evidentemente no tiene mas que una sola dimensión e incluso ninguna."⁷¹ . Un objeto matemático, es decir, real, es el genial punto de llegada en el cual se juega la conjetura según la cual el lenguaje es la condición del inconsciente, en una disciplina que funda toda su operación en la materialidad de la palabra. Lacan habría logrado, informa Roustang, "deducir del método empleado la naturaleza del objeto estudiado". Movimiento consecuente con la definición que Lacan da a la ciencia moderna usando a la física como modelo: Los objetos de la ciencia moderna son una fabricación mental.

3.3) Ruptura con el sujeto hegeliano

Hegel intuyó un sujeto que al objetivarse inicia una dialéctica que lo convierte en un sujeto producto del conocimiento o lo que mas arriba se ha denominado un sujeto suturado, en una unidad que le permite una conciencia absoluta del proceso de conocimiento.

La importancia del sujeto que Hegel supo delinear tiene un peso considerable para el funcionamiento de la ciencia y de la epistemología; tanto es así que la evidencia del psicoanálisis en torno a un sujeto que surge en la situación de una escisión, gobernado por una realidad psíquica inconsciente, es decir, que se desvanece, que desaparece ante la demanda pulsional de un objeto de deseo que lo borra, guiado por un fantasma; el sujeto del inconsciente es sistemáticamente olvidado porque sin aquel sujeto en unidad la ciencia, el conocimiento entra en serios aprietos; una ciencia que fundamentalmente está construida para excluir al sujeto no tolera la dimensión subjetiva que el psicoanálisis le asigna a la realidad. Baste para soportar esta idea la evidente desaparición de la relación médico-paciente y el predominio de los sistemas diagnósticos y prescriptivos en psicología y psiquiatría en donde el criterio básico de abordaje se expresa en una concepción en la que el hombre es "abordado como una totalidad, un ser biopsicosocial" por un eclecticismo que pretende por acumulación de disciplinas contener a la locura. "Su criterio es la unidad del sujeto que es, sobre presupuestos de esa clase de psicología, y debe incluso considerarse como sintomático el hecho de que su tema se aísle mas enfáticamente, como si se tratara de un retorno de cierto sujeto del conocimiento o como si lo psíquico tuviese que hacerse valer como revistiendo el organismo."⁷² Este criterio clásico de la psicología académica es sintomático porque oculta la verdad del plano subjetivo de la realidad, pero también por que anula o deja fuera una serie de elementos de su investigación, concretamente las formaciones del inconsciente. Son esas formaciones las que Freud interroga y en esta interrogante nos detendremos mas adelante. El retorno de este sujeto de conocimiento es el que Hegel habria propuesto como una "solución ideal" ante la cuestión de la verdad, "la de un revisionismo permanente, en que la verdad está

⁷¹ Roustang Francois. lacan, del equívoco al callejón sin salida. S.XXI Ed.

en reabsorción constante en lo que tiene de perturbador, no siendo en sí misma sino lo que falta para la realización del saber”⁷³ La verdad en la solución hegeliana está entonces de entrada excluida del saber; a partir de esta crisis una nueva imagen de la ciencia se estatuye en una forma simbólica, un criterio, el de la unidad del sujeto a la que se ha llamado formalmente sintomática y en la que la dialéctica demostraría que el conocimiento progresa hacia lo real, sin alcanzarlo nunca, lo que de rebote produce un alejamiento, aun mas sin esperar nada de lo real. Pero Lacan se pregunta si esta verdad dialéctica puede funcionar sin un sujeto “acabado en su identidad consigo mismo, un sujeto completo acabado, amo del conocimiento y de la historia es, pues, “la hipótesis fundamental de todo este proceso[...] ojalá fuera así pero la ciencia no embona en la dialéctica tesis, antítesis y síntesis[...] Sea como sea, nuestra doble referencia al sujeto absoluto de Hegel y al sujeto abolido de la ciencia de la iluminación necesaria para formular en su verdadera medida el dramatismo de Freud: regreso de la verdad al campo de la ciencia, con el mismo movimiento con que se impone en el campo de su praxis: reprimida, retorna.”⁷⁴

Este retorno de la verdad del sujeto del inconsciente rompe con la estructura imaginaria del sujeto del conocimiento y es, a su vez, un retorno paradigmático de la forma en que opera la represión, es decir que vale para el conocimiento lo que vale para el sujeto, debido a que la ruptura de la continuidad en el discurso, propia de la cadena significativa es la que Freud denominó como inconsciente; esta especie de aguafiesta que diluye el progreso del sujeto del conocimiento en cuanto se reconoce como un corte del discurso en el que prevalece el significante. Posición que descentra al yo y que Lacan va a equiparar con el descubrimiento de la lingüística moderna: el yo es un *shifter*, “un indicativo que en el sujeto del enunciado designa al sujeto en cuanto que habla actualmente”⁷⁵

⁷² Lacan J. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. Escritos. P.306

⁷³ *ibid.* p. 309

⁷⁴ *ibid.* Lacan. p.310

⁷⁵ *ibid.* Lacan p.331

Un *shifter*, es decir un deíctico que designa al sujeto de la enunciación pero que encubre al sujeto mismo. El yo no significa al sujeto. El sujeto de Hegel sostenido de la hipótesis que lo hace dueño de un saber absoluto es, dice Lacan, un supuesto sumamente vanidoso, es, diré, de carácter ilusorio . En el capítulo siguiente se aborda la problemática de la distinción del yo y el sujeto en el denominado *Proyecto* de Freud. Me parece arriesgado decir que Freud halla, en ese texto, al sujeto en el signo. Decir esto implica que Freud fue un pionero del estudio del signo y del sujeto, antes aun de la llegada de la lingüística moderna. Sin embargo esto es sostenible: Freud asigna, en el proyecto, al yo la función de desconocimiento, el yo no tiene la función de operar un criterio en cuanto a la realidad; ¿entonces, quien cumple esta función?: Freud explica que el signo mismo, ¿pero acaso no se adelanta? Tal vez; es que un signo en la lingüística y la lógica actuales, conduce a un alguien, es decir a un sujeto.

Capítulo IV

El signo de realidad en Freud: El problema de la realidad, la representación y el sujeto en El Proyecto.

4.1) Planteamiento de las primeras conjeturas y certezas.

Freud, en un primer esfuerzo por condensar las proposiciones de su trabajo relacionado a la clínica de la histeria, escribió el Proyecto de psicología en el transcurso del año 1895, como un trabajo personal que le permitiera explicarse la defensa en términos cuantitativos. En una carta fechada el 26 de Agosto le escribe a su amigo Fliess: "Después de todo yo solo pretendía explicar la defensa, pero hallé que eso me llevaba a explicar algo que pertenece al núcleo de la naturaleza. He tenido que elaborar los problemas de la cualidad, el dormir, la memoria: en suma la psicología entera." A medida que el texto se iba desarrollando las complicaciones aumentaban y las preocupaciones de Freud por su Psicología oscilaron entre el fracaso y el éxito de hallazgos que marcarían sus preocupaciones y planteamientos futuros.

La proposición de base en el proyecto es la de la existencia de un "principio de inercia neuronal" en el que el organismo busca mantener un nivel de tensión mínimo y que al hacerlo se procura una estructura específica que tiende a la descarga de montos de energía obedeciendo a tal tendencia. Freud explica que la noción de una inercia neuronal está presente ya en la obra de Fechner y que de este principio van a derivarse acciones secundarias, al mismo tiempo que son propiamente específicas para el fin de la descarga: el cese del estímulo que amenaza la tendencia a la inercia y la huida ante el estímulo. Estas

acciones o funcionamiento secundario mantienen la inercia "imperturbable". La dificultad ante la amenaza se resuelve entonces con la huida, pero de inmediato surge un problema, cómo huir de los estímulos endógenos que proceden de los tejidos del cuerpo y que en un primer momento son indiscernibles de los estímulos externos. Estos estímulos endógenos que entran a complicar el mantenimiento de la inercia son los precursores de lo que en la obra de Freud serán las pulsiones. "Estos provienen de células del cuerpo y dan por resultado grandes necesidades: hambre respiración, sexualidad." Los estímulos endógenos "resignan" el principio de inercia neuronal en la medida en que no hay huida posible ante ellos, como si la hay ante los estímulos exteriores, de ahí que impliquen un extra de esfuerzo, una vuelta que Freud llama <<acción específica>> ante la demanda que plantean. La noción de acción específica ya deja ver la pluralidad de las fuentes, metas y objetos posibles ante cada demanda, es decir que habrá ciertos niveles de demanda de satisfacción para cada estímulo y que esta satisfacción no se agota con la huida, sino con una *representación* del estímulo que se pretende satisfacer; esto quiere decir que el estímulo se solda a un contenido de representación; recuérdese que la pulsión no es solo el estímulo, también implica esta soldadura con un contenido de representación, por otra parte esto conduce a pensar la pulsión, como he escrito en los primeros capítulos, como un dispositivo que reúne niveles heterogéneos, en este caso, el estímulo, el órgano del cual procede el estímulo, la representación, el contenido de ésta, la demanda de satisfacción como intento de mantener la inercia neuronal.

Todo el conjunto de estos funcionamientos secundarios, específicos, conducen a la conjetura de la existencia de la memoria o como Freud lo plantea, a una vía neuronal no vacía que almacene cierta cantidad de montos de energía que funcionen como "barreras contacto", a saber que den la posibilidad de ciertas respuestas preestablecidas por experiencias anteriores ante estímulos o vivencias recientes creando así una facilitación de respuesta. "El supuesto de las barreras contacto es fecundo en muchas direcciones" escribe Freud, de entrada para la explicación de la memoria como una función que sirva al principio de inercia neuronal y que también plantea una incompatibilidad entre el sistema de percepción y el de la memoria, este último implica una vía neuronal afectada

permanentemente por una excitación, en cambio el sistema de percepción es un sistema no afectado, <<pasadero>>. El primer sistema, en el proyecto es el sistema *psi* (ψ), precursor del inconsciente, produce, entonces <<estados de facilitación>> que van constituyendo la memoria, es decir niveles de facilitación que producen caminos predilectos de la memoria, donde la conjetura de Freud será que la cantidad de estímulos, su repetición, favorece el distingo de los caminos de facilitación. Freud afina su conjetura: “La memoria está constituida por los distingos dentro de las facilitaciones entre las neuronas *psi*.”⁷⁶ La inscripción de la facilitación dependerá entonces de “la magnitud de la impresión y de la frecuencia con que esa misma impresión se ha repetido”. La repetición facilita la inscripción y por lo tanto es tanto estructural como estructurante del edificio del aparato psíquico. Dicho edificio se escinde en el sistema de percepción y el de memoria que permiten a la totalidad del sistema neuronal “retener y no obstante permanecer receptivo”.

A medida que la redacción del Proyecto avanza surge un problema que me parece de suma importancia ya que se trata de la distinción de la diferencia entre la representación y la percepción. Es que como ha sido definido el aparato psíquico esta diferencia implicaba para Freud introducir el asunto de la cualidad. Como se ha visto, al sistema *psi* llegan, por decirlo así, los estímulos exteriores y los estímulos endógenos de la misma manera, es decir sin distinción alguna. Freud va a desechar la hipótesis de que ambos tipos de estímulos cuenten con cantidades de energía diferentes para cada uno. “Y es verosímil que en la terminación nerviosa estén en juego cantidades semejantes que en la conducción intercelular”. Entonces la cuestión no puede dirimirse aquí por los datos de los montos cuantitativos de la fisiología neuronal. Las terminaciones nerviosas, sensitivas, no se distinguen de los estímulos endógenos; vinculado esto con el problema del examen de la realidad, problema que para Freud durante toda su vida fue una preocupación constante (Stratchey); cómo distinguir un estímulo endógeno de uno exógeno si las cantidades son cuantitativamente semejantes. Como se ha dicho, el asunto reside en que *psi* recibe a ambos sin distinguirlos, se cifra aquí el problema de la realidad para Freud.

⁷⁶ Freud. S. Proyecto de Psicología. p.345.O.C. Amorrortu. T.II.

Antes de entrar en el problema de la cualidad, que permitirá explicar la distinción entre estímulos endógenos y exógenos, Freud analiza el dolor como un fracaso de los dispositivos del aparato psíquico para mantener las cantidades ligadas de energía en un nivel cero. Fracaso porque “El sistema de neuronas tiene la mas decidida inclinación a huir del dolor.”⁷⁷ El dolor consiste “en grandes irrupciones de Q hacia psi ” Se trata de un aumento cuantitativo que incrementa la tensión. El monto de energía irrumpe de manera hipertrófica al sistema $f(\varphi)$ y psi . El problema del dolor, tiene una importancia considerable; en primer lugar introduce un aspecto que posteriormente, en el trabajo de Freud es irrenunciable: el del afecto. Segundo, parece que el dolor, y en esto hay una similitud con el afecto, es un producto que, después de recorrer un trayecto por las diversas vías tiene el efecto de una noticia en la conciencia, el dolor hace entrar, pues a la conciencia en la problemática del sistema de la psicología de Freud, es decir del Proyecto.

En el apartado siete del proyecto <<El problema de la cualidad>> se produce una interrogante: ¿Cómo explicar el no-saber de la conciencia? Un no-saber respecto a las vías neuronales, cantidades, procesos, efectos y tendencias, es decir, respecto al “funcionamiento del edificio”. Este no-saber conduce a un planteamiento: los procesos psíquicos son inconscientes, mas aún, la conciencia prescinde de este saber. Los procesos psíquicos, pueden “prescindir de esta noticia por la conciencia como algo que existe independientemente de una conciencia”.⁷⁸ Se trata de procesos inconscientes “que deben ser inferidos”; no es extraño que esta certeza de Freud aparezca en el apartado sobre el problema de la cualidad; ya se mencionó que la fisiología neuronal encuentra aquí su tope. Sin embargo Freud intenta salvar aquí la aporía, primero abriendo la pregunta sobre cómo explicar las cualidades y, segundo la cuestión sobre el lugar de la génesis de éstas, dónde se generan las cualidades, preguntas que, una vez abiertas no pueden ser ya dirigidas a la fisiología de las neuronas, sino que plantean una

⁷⁷ Ibid. p. 351

⁷⁸ Ibid. p. 352

dirección clínica que cuestiona por ejemplo a uno de los fenómenos de la psicosis, la alucinación.

En efecto, para responder a tales preguntas sobre las cualidades Freud va a examinar el lado negativo de estas: no pueden generarse en el mundo exterior donde sólo existen “masas en movimiento y nada más”. Tampoco en el sistema *fi*, por que si bien se trata de un sistema de percepción, enlazado a la percepción, es inferior al nivel de la conciencia: la conciencia es un “nivel superior a los sistemas neuronales”. Entonces en el sistema *psi*; no, y esto es fundamental para pensar el afecto, tampoco en *psi*: si bien *psi* actúa con *fi*, es decir acompañado de *fi*, “Reproducir o recordar” alejan a *psi* de la cualidad; los procesos *psi*, que tienen como funciones principales reproducir y recordar “carece de cualidad”. Fundamental para este trabajo de tesis en la medida en que se analice la angustia, el afecto por excelencia; el afecto no es producido en el sistema *psi*, ni éste ni cualquier cualidad que aparezca en la conciencia. ¿Si la angustia es una señal y un afecto se trata desde la perspectiva del proyecto, de una cantidad transformada en cualidad, y por tanto anudada a una representación cualitativa?

¡Debe existir un tercer sistema; y la razón que da Freud de esto es digna de analizarse en su lógica, lo cual no se hará aquí, baste con lo siguiente: debe existir un tercer sistema “como por una regla de tres” escribe. O sea, un tercero que venga a zafar la oposición del sistema *fi-psi*. Y Freud procede aquí de forma ternaria⁷⁹. Un sistema que dentro de la arquitectura del aparato mudaría las cantidades en cualidades, “la cantidad externa [tanto endógena como exógena, ambas externas a *psi*] en cualidad”: lo que cumple con la hipótesis de la tendencia a mantener en cero la constancia del sistema todo. La transformación

⁷⁹ Es justo en el momento de la distinción cualitativa, que cae en el plano de la subjetividad, donde la fisiología haya una limitante. El sistema omega, inferido como un tercero, delinea, como se verá, a un sujeto que no puede ser sino conjeturado en el signo que opera esa distinción, de ahí la importancia de la alucinación que va a ser aquí, como en otros textos de Freud, paradigmático de esa distinción. Me parece que hay ahí un nexo entre la concepción freudiana de sujeto con lo que Lacan concibe, también como sujeto; es que para ambos el sujeto tiene que ser encontrado en una inferencia, de ahí que, también en ambos, el sujeto no procede de una sustancia, sea este un sistema de neuronas, una instancia psíquica, etc.

de cantidades de excitación a cualidades aleja o suprime en la medida de lo posible a la cantidad del sistema, lo cual implica una ganancia para éste.

La conjetura de un tercer sistema, *omega* (ω), conduce a Freud a replantear toda la hipótesis de la conducción de las cantidades de energía ligada, en tanto que se trata de un sistema diferente a sus precedentes *psi* y *fi*. Por su parte *omega* debe inferirse como un sistema pasadero, carente de memoria, pero esto acarrea un problema, que a este sistema no llegan ni proviene de cantidades de energía como sus antecesores o, si proviene, se trata de cantidades sumamente pequeñas, reducidas por la tendencia a la mudanza de cantidad a cualidad. Si el sistema *omega* no se apropia de la cantidad *Q*, cantidad que “*básicamente se transfiere entre las neuronas*” entonces Freud conjetura que *omega* es afectado por el carácter temporal de la propagación de la transferencia de energía, por el “periodo” de la transferencia, y es así como Freud va a hallar la solución al problema del sistema *omega*: “Supondré entonces que toda resistencia de las barreras-contacto solo vale para la transferencia de *Q*, pero que el periodo del movimiento neuronal se propaga sin inhibición por doquier.”⁸⁰

Se citará a continuación el funcionamiento del aparato una vez integrado el sistema *omega*, esta cita da la impresión que Freud comunica a Fliess acerca del proyecto, como una máquina sumamente precisa que se hecha a andar sola:

“Los órganos de los sentidos no sólo actúan como pantallas de *Q*, igual que todos los aparatos nerviosos terminales, sino también como *filtros*, pues solo dejan pasar un estímulo de ciertos procesos con periodo definido. Es probable que transfieran luego sobre *fi* esta condición de diferente, comunicando al movimiento neuronal periodos diferentes de alguna manera análogos (energía específica); y estas modificaciones son las que se continúan por *fi*, pasando por *psi*, hacia *omega*, y allí donde están casi exentas de cantidad, producen

⁸⁰ Ibid. p.354

sensaciones conscientes de cualidades. Esta propagación de cualidad no es duradera, no deja tras de sí ninguna huella, no es reproducible.”⁸¹

“No es reproducible”; la pulsión implica un recorrido único, la demanda se repite pero cada recorrido de la pulsión lleva de sí una diferencia que no deja huella alguna y en este sentido es, su recorrido inconsciente y su duración, efímera: la división del sujeto en consciente e inconsciente es, como la cita de Roustang, reproducida en el capítulo anterior, lo explica, necesaria para el descubrimiento de Freud. Se plantea, también, la dificultad del estudio de la conciencia como una instancia en la cual al producirse un contenido éste es de inmediato borrado. La conciencia y el afecto, escribe Lacan, son conceptos caducos para el psicoanálisis.

También está presente en Freud la idea del funcionamiento de la arquitectura psíquica como una criba de las cantidades de excitación que son reducidas al mínimo posible al llegar a la conciencia en forma de cualidades; los contenidos de la conciencia son el producto terminado, valga la metáfora, de la cadena de producción industrial, de una compleja transformación no solo de cantidades de excitación, sino de signos y periodos temporales, los cuales son, repito, inconscientes en el sentido aquí de un no-saber de la conciencia.

En la carta 52 (ed. Amorrortu.) Freud presenta a Fliess la conjetura de un aparato psíquico como un aparato de escritura, de retranscripción de contenidos pulsionales que se transforman en un movimiento de escritura y reescritura, en un pasaje de “diversas variedades de signos” que si bien son en esencia inconscientes, son susceptibles de conciencia en cuanto la materialidad de dichos signos son re-transcritos.

Como fuere, el estatuto de la conciencia queda en el proyecto como “el lado subjetivo de una parte de los procesos físicos del sistema.”. La conciencia implica toda la serie de cualidades que se presentan en ella y que rebajan o transforman las cantidades de las pulsiones.

⁸¹ Ibid. "Freud p.355.

4.2) La representación inconsciente, su aparición en el Proyecto.

Será necesario introducir aquí el tema de la representación, preguntar si ésta es un fundamento del psicoanálisis, si se trata de un objeto de investigación de Freud o si, por el contrario es un “accidente” al cual Freud no tiene otro remedio que enfrentarlo. Creo que se puede responder a ambas preguntas de manera afirmativa; Freud no trabaja a la representación como a un objeto, sino que su descubrimiento mas bien implica un “accidente” de la representación. En el Proyecto la representación debe ser contextualizada oponiéndose a la “idea” metafísica. Herbart había utilizado el termino, como la unidad atómica neuronal o psíquica. Freud se ubica en la perspectiva de Herbart cuando empieza a escribir su proyecto. Esta línea implica entonces una prioridad: la realidad neuronal; una materialidad constitutiva de la representación.

Ahora bien, pensar a la representación como un accidente implica una toma de decisión que conduce a una serie de problemas que se van a tratar a continuación. Por ejemplo, y éste sea quizá el mas acuciante: Cómo sostener la existencia de una <<representación inconsciente>> cuando “representación” necesita, por lo menos para la tradición filosófica, de una consciencia para la cual ella represente el algo que representa. La serie de añadidos que Freud hace al término dejan ver hasta que punto la representación es un obstáculo para su descubrimiento: el inconsciente que determina al sujeto.

Ya en los “Estudios sobre la histeria”, texto anterior al proyecto, Freud se había referido a las representaciones “hiperintensas” como aquellas que no cesaban de aparecer en los cuadros patológicos, en las neuropsicosis, y que además de su intensidad y repetición aparecen como desligadas del comercio asociativo con la cadena de pensamientos. Freud aísla de alguna manera a estas representaciones hiperintensas y las designa como representaciones patológicas.

No deja de sorprender que en esos estudios sobre la histeria, Breuer coautor de esos estudios, ante la conclusión que aportaba allí Freud sobre las representaciones inconscientes, a saber que se trata de representaciones que sustraen al desgaste, que son inconscientes y que cobran y mantienen una eficacia en el síntoma, Breuer señalara en esa conclusión una contradicción. En la parte teórica de los estudios Breuer escribe: “Es cierto que <<representación>> proviene de la terminología del pensar consciente, y por eso “representación inconsciente” forma una expresión contradictoria.”⁸² Breuer plantea entonces un umbral, lo cual implica una concepción de espacio radicalmente diferente al que Freud pensaba ya en ese momento; para Breuer se trataba de un pasaje, “ya sea que la representación pase el umbral de la conciencia o permanezca debajo de él”, como un “sustrato de representación” y es ahí mismo, en esas páginas donde Breuer, en un desacuerdo que ya es patente propone entonces el término <<subconsciente>>. La representación inconsciente en la época misma de su nacimiento no va a dejar de ser problemática.

En el proyecto la representación, en el apartado XI es vinculada por Freud con la vivencia de satisfacción. Se ha escrito ya que hay una referencia constante en el proyecto sobre la imposibilidad de huir de los estímulos endógenos. Estas excitaciones endógenas plantean una serie de particularidades al organismo que, recuérdese, tiende según Freud a la inercia neuronal. En primer lugar estas pulsiones, llamémoslas así para distinguir las de las excitaciones exteriores, no pueden aminorar, ya lo hemos visto, no disminuyen ante la huida, es decir que no se desgastan por una acción motriz, sino que solo, explica Freud, van a ser conducidas a su meta por el intermedio de una “acción específica” que modifique el “mundo exterior... el acercamiento del objeto sexual puede disminuir el apremio que dichos estímulos causan”.

Y aquí se halla un cruce entre lo que, con Lacan hemos llamado la intuición hegeliana en la que se explica que el deseo está mediado por la intrusión de otro, lo cual hace de ese deseo un deseo enajenado, enajenante y el cómo va a plantear Freud la experiencia de satisfacción sólo siendo posible a

⁸² Breuer J. Freud S. Estudios sobre la histeria. O.C. T.II. p.233 Amorrortu.

través de un “individuo auxiliador “ que inicia una operación dialéctica de la demanda y que abre a su vez aquello que Freud produce como un complejo del semejante.

Es claro que para Freud el inacabamiento inicial del niño, del *infans*, va a especificar la primera realidad de éste como una realidad de dependencia en donde el otro es a la vez un sujeto auxiliador pero también, concomitantemente, un otro capaz de negar o de interferir en la consecución de una demanda de satisfacción.

En la pagina 363 del Proyecto Freud escribe: “El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene mediante *auxilio ajeno*: por la descarga sobre el camino de la alteración interior, un individuo experimentado advierte el estado del niño. Esta vía de descarga cobra así la función secundaria, importante en extremo del entendimiento {*Verständigung*} , y el inicial desvalimiento del ser humano es la *fuerza primordial* de todos los *motivos morales*.

Si el individuo auxiliador ha operado el trabajo de la acción específica en el mundo exterior en lugar del individuo desvalido, éste es capaz de consumir sin más en el interior de su cuerpo la operación requerida para cancelar el estímulo endógeno. El todo constituye entonces una *vivencia de satisfacción*, que tiene las mas hondas consecuencias para el desarrollo de las funciones del individuo”⁸³

La mediación del otro genera una “vivencia de satisfacción” que cancela momentáneamente el displacer generado y que la descarga es incapaz de aliviar. A su vez la descarga motriz va a articularse con la vivencia de satisfacción; así una demanda forma un nexo con la acción específica que ha sido operada por otro para formar lo que Freud ha llamado en apartados anteriores una <<facilitación>>, es decir el todo de una experiencia en donde el goce de la

⁸³ Freud. Proyecto. p.363. Ed. Amorrortu.

satisfacción por la injerencia del otro cancela la demanda formando, todo el conjunto, la estructura de una experiencia.

El enunciado: "Si el individuo auxiliador ha operado el trabajo de la acción específica en el mundo exterior en lugar del individuo desvalido, este es capaz de consumir sin mas en el interior de su cuerpo la operación requerida para cancelar el estímulo endógeno." Quiere decir que ahí un cambio de sujeto se produce. Hay una demanda y alguien responde; si efectivamente alguien responde, la vivencia de satisfacción será llevada a cabo por "el individuo desvalido". El punto crítico aquí es preguntarse a qué nivel esa vivencia de satisfacción va a ser repetida. Freud dice que en el "interior de su cuerpo", a saber se trata por lo tanto de un nivel o de una cualidad diferente que la del "mundo exterior". El interior corresponde al plano de la representación, y es en ese plano en donde la vivencia de satisfacción va a producirse por que precisamente falta en el exterior⁸⁴. Pero esto implica adelantarse demasiado. En el capítulo segundo se quedaba abierta la pregunta sobre la transmisión de la palabra, del deseo. Ahora es posible preguntar si las respuestas del individuo experimentado se transmiten, creando vías regias de formas de responder a determinadas demandas.

Esta experiencia crea, escribe Freud una "imagen-recuerdo" concomitante de la facilitación, es decir un camino seguro a la experiencia de satisfacción que va a ser reanimado en el momento en el que se crea, que se

⁸⁴ Lo que se lleva a cabo a nivel de la representación en el "estado de deseo" es el goce y debe de distinguirse de la satisfacción real. Ahora bien, no es que en el goce no sea el cuerpo el que se encuentre implicado, pero, será necesario hacer una distinción entre el cuerpo de la fisiología y el cuerpo erótico, del goce. Se puede encontrar una distinción en la bibliografía; Roland Barthes opera esta demarcación continuamente, por ejemplo, en <<El placer del texto>>(S.XXI ed.): "Parece que los eruditos árabes hablando del texto emplean esta expresión admirable: *el cuerpo cierto*. ¿Qué cuerpo?, puesto que tenemos varios: el cuerpo de los anatomistas y de los fisiólogos, el que ve o del que habla la ciencia: es el texto de los gramáticos, de los críticos, de los comentadores (es el feno-texto). Pero también tenemos un cuerpo de goce hecho únicamente de relaciones eróticas sin ninguna relación con el primero: es otra división, otra denominación." Pero cabe la posibilidad de que lo que sucede en el campo del goce se produzca efectivamente en el de la satisfacción, en el fenómeno-cuerpo: si un cumplimiento tal se acerca como posibilidad, lo que va a hacer su aparición es la angustia. También surge la pregunta de si no será el cuerpo del goce el que delinea al cuerpo fisiológico, ambos son irreductibles,

funda, una demanda, un “estado de deseo” que buscará repetir la experiencia en el plano de la realidad exterior o en el de la imagen, en el de la alucinación.

Entonces, cuando el “individuo auxiliador” ha completado la acción específica, el estímulo endógeno cesa y se ha producido una vivencia de satisfacción. Uno de los tres posibles resultados que Freud enumera como efecto de esta experiencia es el de que un “grupo de neuronas” es investido en correspondencia a la percepción del objeto, esta es la forma en la que se obtiene la imagen-recuerdo ya referida. Es decir que cada que el estado de deseo reaparezca la experiencia de satisfacción será reproducida, pero aquí surge un problema: la imagen recuerdo es cualitativamente igual a la percepción.

Freud lo explica de la manera siguiente: “Con el reaflorescimiento del estado de esfuerzo o de deseo, la investidura traspasa sobre los dos recuerdos y los anima. Tal vez sea la imagen recuerdo del objeto la alcanzada primero por la reanimación del deseo. Yo no dudo de que esta animación del deseo ha de producir inicialmente el mismo efecto que la percepción, a saber, una alucinación. Si a raíz de ella se introduce la acción reflectoria, es infalible el desengaño”⁸⁵

Aquí aparece un punto crucial para este trabajo y que justifica el recorrido hasta aquí logrado. *Lo que Freud explica en esta cita es que la representación aparece con independencia de la percepción, sujeta más al estado de deseo. La representación es producida por el “estado de deseo” y no por la percepción, el estado de deseo provoca la imagen recuerdo. El objeto está ausente, la percepción no encuentra al objeto y por eso aparece la representación en lugar de la percepción; pero que el “objeto esté ausente” lleva a preguntar por el objeto que causa el estado de deseo, por el objeto que lo causa.*

De ahí que se haya introducido el signo de realidad como el criterio necesario para distinguir entre representación y percepción, “el yo precisa un criterio” argumenta Freud, un signo “que cada percepción envía a la conciencia”.

El yo, esa “reserva de cantidades disponibles” puede invertir una imagen- recuerdo que adquiere el estatuto de una “representación” (una imagen recuerdo investida); el yo no sabe si esa imagen corresponde a algo no inmediato, sin actualidad o si corresponde a una percepción. El yo se encuentra frente a un dilema que el signo de realidad vendrá a decidir, mientras tanto, mientras la decisión está suspendida, el yo continuará enviando cantidades a esa representación animando alucinatoriamente el objeto deseado.

Antes de continuar en la vía a la que este dilema conduce es necesario ampliar y precisar cómo aparece el yo, cómo es introducido en el Proyecto. En el apartado 14, “Introducción del yo”, Freud va a formular al yo como una instancia secundaria, lo que quiere decir que sirve a la tendencia de reprimir recuerdos que generan displacer al sistema del aparato psíquico; el yo es una “organización” psíquica afanada por tramitar los estímulos excitatorios por la vía de la satisfacción y a desconocer las imágenes-recuerdo que generen dolor o displacer.

Entonces, cabe el señalar la función del yo tal como la ha definido Lacan, a saber, como una función de desconocimiento, pero también como una organización psíquica, como un instancia que toma forma en medio de un drama; por un lado una instancia formal sujeta a una fijeza que lo objetiva y, por el otro sometida a una metamorfosis constante que le obliga a un reacomodo constante ante las condiciones cambiantes del mundo: “Cabe entonces definir al yo como la totalidad de las respectivas investiduras *psi*, en que un componente permanente se separa de uno variable.” Y un poco mas adelante el yo aparece definido como teniendo la función de desconocimiento:

“Por tanto, si existe un yo, por fuerza inhibirá procesos psíquicos primarios.[...] Uno puede ahora imaginar fácilmente que, con auxilio de un mecanismo que oriente la atención del yo sobre la adveniente investidura nueva de la imagen-recuerdo hostil, el yo consiga, mediante una vasta investidura

⁸⁵ Freud S. Op. cit. Proyecto P.364

colateral –que si es necesario puede reforzar- inhibir el decurso que va de la imagen-recuerdo al desprendimiento de displacer.”⁸⁶

Ahora que se ha definido al yo como un conjunto de investiduras y su función, como lo hace Lacan, como una función de desconocimiento, podemos continuar con el problema del signo de realidad.

El sistema *psi*, explica Freud, no distingue entre la “presencia real” del objeto de la experiencia de satisfacción y la “representación-fantasia” de ésta. Y de ahí que se precise de un criterio que provenga de otra parte “para distinguir entre percepción y representación”.

La introducción del yo es necesaria, se ha dicho, debido a la necesidad del criterio ya aludido. También es aquí donde Freud introduce el signo de percepción, un signo que signifique para el sujeto una distinción tal es, bajo la lógica que se ha establecido, lo que permite que se forme una estructura de significación, a la que también se ha llamado un plano simbólico disociado la percepción y de los aparatos sensorio-motrices.

Este signo de percepción es necesario para el ahorro de un displacer que se generaría por la investidura de una representación hostil; el signo de percepción es necesario para mantener el principio de inercia neuronal. Si esto sucede así, argumenta Freud, la representación será inhibida posibilitando la cancelación de una descarga motriz; la defensa, por tanto, “será mínima”, el criterio de distinción entre percepción y representación, tiende, dada esta estructura, a favorecer la descarga ante la percepción y a inhibirla ante la representación.

A este signo Freud va a llamarlo, también, <<signo de realidad objetiva>> y va a intervenir en cada experiencia en que se ponga en marcha el estado de deseo.

⁸⁶ Freud T.I. p368

“Si el objeto-deseo es investido vastamente, y así es animado por vía alucinatoria, este signo de descarga o de realidad se produce lo mismo que a raíz de una percepción exterior”. Es decir, en este caso, el criterio fracasa y se produce una alucinación.

La alucinación es animada por el objeto-deseo; la alucinación es causada por este objeto-deseo investido “vastamente” y aquí se amplía el cuestionamiento por ese objeto.

El criterio de distinción, entre representación y percepción, parece ser, falla en la alucinación; hay una falla del criterio por parte de la acción de una investidura del objeto de deseo. Ahora, a continuación Freud va explicar cual es el decurso, el funcionamiento, dígase, positivo del criterio de distinción entre percepción y representación:

“Pero si la investidura-deseo sobreviene bajo *inhibición*, como es posible en presencia de un yo investido, es concebible un caso cuantitativo en que la investidura-deseo, por no ser bastante íntensiva, no produzca ningún signo de cualidad, mientras que la percepción exterior sí lo produciría. Para este caso, pues, el criterio conserva su valor. Es entonces la inhibición por el yo la que suministra un criterio para distinguir entre percepción y recuerdo. La experiencia biológica instruirá luego para no iniciar la descarga antes que haya sobrevenido el signo de *realidad objetiva* y, con este fin, no llevar mas allá de cierta medida la investidura de los recuerdos deseados.”⁸⁷

Pero, una vez plantadas las posibilidades que este criterio designa, algo queda claro: *el yo no es el sujeto*; es que el signo de realidad que decide entre percepción y representación, distingue las percepciones diferenciándolas de las representaciones (imágenes investidas) que forman, precisamente, al yo. Y aquí surge entonces el yo como un objeto libidinal que puede o no ser investido y que

⁸⁷ Freud. Proyecto. p371

será el prototipo del yo para Freud, desde El Proyecto, pero que de ninguna manera coincide con algo que pudiera llamarse un sujeto.

Se han distinguido dos elementos en la lectura del proyecto que conforman al yo por un elemento fijo y uno variable. ¿Corresponden estos a la división entre el *moi* y el *je* que para Lacan es importante operar para distinguir un elemento u otro y para articularlos a ambos para estar a la altura de la lectura que se hace?

Entonces, no se puede ser mas claro; por un lado el yo no es el sujeto, en la medida en que no es este el que decreta la distinción señalada entre percepción y representación, en la medida, también en que es, si fuese investido, un objeto libidinal.

Por otro lado, el yo, como una organización investida es fundamental, de ahí la necesidad de introducirlo en el Proyecto, para la explicación de la defensa, que fue uno de los propósitos de Freud a la hora de comenzar a escribir el texto; en este sentido el yo es una organización de aparición secundaria que sirve a la tendencia cuantitativa de mantener la inercia neuronal.

El intento de encontrar un nexo entre el yo freudiano y el sí mismo hegeliano responde a una posibilidad y a un límite. La "intuición hegeliana" es, como se ha visto muy importante en cuanto que crea una mentalidad que conduce a pensar en una dimensión dialéctica del sujeto. Pero también se ha localizado un límite en el momento en el que Hegel presenta al sí mismo como aquel que "gobierna todo el proceso" del conocimiento; un proceso que idealmente evoluciona o progresa.

Freud, se ha dicho, viene a impugnar a este sujeto ideal. Primera conclusión: el yo no es el sujeto, no es lo uno, no tiene una función sintética ni de conocimiento. Por el contrario, se ha observado que responde a una función inhibitoria o de desconocimiento de la verdad del sujeto por un objeto-deseo que, por la mediación de otro al que Freud llama un "individuo auxiliador" le es

impuesto tanto el deseo como la respuesta a una demanda cada vez más específica.

Con respecto a la relación entre el yo y la conciencia, Freud va a demarcar las posiciones: la conciencia, explica, no es inherente al yo y esto es observable en la medida en que hay fenómenos psíquicos en los que el yo está desinvertido, es decir que la libido ha sido retirada de él, y que son, a su vez susceptibles de conciencia: el yo, por tanto tampoco es la conciencia.

Si el yo encuentra una representación que le aportó un alivio al estado de deseo, y la inviste, la reactualiza y a partir de esto se buscarán ciertos “signos de realidad”, como si se trataran de un “índice de identidad” entre lo que presenta la representación y “lo que encuentra a nivel de la percepción”. A esto Freud lo va a llamar *trabajo de juicio* que buscara “identidad” entre la representación y la percepción.

Así que el “pensar reproductor” tiene para Freud un fin práctico que no debe entenderse como un fin que responde a una acción voluntaria. Se trata de un fin práctico en el sentido de una necesidad del organismo por descargar de energía ligada una representación hipertrófica que tiene como efecto el “pensar reproductor” y que pone en juego el signo de realidad, a saber, un signo que vendría a decretar el criterio de la percepción. La percepción en el “pensar reproductor” enlaza al *perceptum* en una identidad con una imagen-recuerdo anterior, de ahí que Freud explique que el juicio aspira a la identidad.

4.3) El complejo del semejante, la aparición de la alteridad en el Proyecto.

Una vez introducido el yo, como una organización de función inhibitoria de los requerimientos de la pulsión que generarían un gasto excesivo de energía, Freud dedica un apartado a las operaciones de <<El recordar y el juzgar>>, el apartado [17], introduciendo a dichas operaciones de pensamiento bajo el rubro de la misma lógica, a saber, estas operaciones sirven a la función

primaria de mantener de mantener un principio de constancia del aparato psíquico.

¿A qué tiende la operación de recordar, o en términos más generales, qué persigue el recuerdo, cuál es su propósito? Esta pregunta que, en otras palabras, cuestiona a la meta última de la operación de recordar, para Freud tiende a la identidad, aspira a ella; el recuerdo tiende a “desencadenar la *sensación* de identidad”. No logra de manera efectiva la identidad pero aspira a ella, esta sensación tiene como un corolario posible el logro de una descarga de energía, implica además dicha operación el enlace de una percepción con la representación de una vivencia anterior, y la activación de una vía de facilitación que ahorraría el análisis nuevo de la percepción emergente, y mas bien ajusta a la percepción a vivencias anteriores. Si este proceso, explica Freud, puede independizarse de la descarga entonces nos encontramos “frente a un acto de pensar puro”.(p. 375) ahora bien, aun el pensar puro posee, bajo la lógica de la inercia neuronal y el principio de constancia, un valor práctico. La descarga por el trabajo de pensar, tanto como el pensar puro, son valorizados como dos formas del pensamiento que se juegan dentro del plano práctico.

A partir de este párrafo del Proyecto surge, me parece, un serio cuestionamiento a la facultad de la voluntad humana; a partir de aquí de habría que especificarse que ésta sirve, enmarcada en estas operaciones de pensamiento, recuerdo y juicio, al proceso primario, la voluntad está determinada por el proceso primario. Como facultad, la voluntad es, debemos decirlo, una ilusión que ya en el proyecto adquiere para la obra de Freud el estado de la caducidad.

El pensar reproductor tiene, entonces, un fin práctico que no debe ser entendido como una meta que responde a una finalidad volitiva. Se trata de un fin práctico en el sentido de una situación, en sí inconsciente, que conduce a la descarga de energía o al acto de pensamiento que esencialmente se ligan a una representación hipertrófica, “disidente”, que echa a andar la actividad de pensamiento, lo cual va a dar a Freud la posibilidad de demarcar tipos de

representación, de lo cual puede deducirse que la cadena de los *denken*, de pensamiento no es homogénea ni uniforme; Freud lo explica:

“ Toda vez que las investiduras coinciden entre sí, no darán ocasión alguna para el trabajo de pensar. En cambio los sectores en disidencia <<despiertan el interés>> y de dos distintas maneras pueden dar ocasión al trabajo de pensar.”⁸⁸

La primera es un trabajo de pensamiento dirigido principalmente a la memoria que contrasta las percepciones actuales con las diferencias encontradas ante las representaciones mnémicas, o bien, una segunda posibilidad, el pensar “permanece dentro de los ingredientes recién aflorados y entonces constituye un trabajo de juicio, igualmente falto de meta.”⁸⁹

En efecto, a partir de estas posibilidades se decide la operación entre recordar y juzgar; nuevamente el problema conduce ahí al sujeto de la operación. Quién ejecuta la operación, quién es el agente del juicio o del recuerdo; porque dentro de la lógica del proyecto, puedo decir, que es el signo de realidad el asignado a esa función de determinar una distinción tal. Hemos negado que sea el yo el agente de la operación, desde nuestra lectura, entre la distinción de la percepción y la representación, en la medida de que su función se encuentra en otro nivel operacional, por así decirlo: el de la inhibición de los contenidos que pueden generar precisamente...pensamiento! Lacan, desde una lectura puntual del Proyecto supongo, habla de *función de desconocimiento* del yo y no se queda corto, si damos a <<desconocimiento>> todo el sentido que los clásicos dan al término: el sentido de ignorancia, de falta de reconocimiento, de ingratitud y de falta de correspondencia.

También en lo referente a las operaciones de recuerdo o juicio no es el yo el agente capaz de generar estas posibilidades de formas de pensamiento... entonces quién.

⁸⁸ Freud. Proyecto. TI.P 376

⁸⁹ Ibid.p376

De hecho, la pregunta por el *quién conduce al alguien, a lo que se da* por llamar el sujeto del inconsciente y que en el proyecto de Freud aparece como ese signo de realidad (ver anexo sobre el signo: el signo conduce según su definición al alguien o a su exclusión.) producido en medio de un estado de deseo causado por un objeto que no es el de la percepción; sino un objeto situado detrás del deseo, o para ser mas preciso, del estado de deseo . ¿Puede que ahí se sitúe el “fracaso” del proyecto de psicología de Freud, justo en la no aparición del sujeto, es decir del alguien? O, cabría esta pregunta, esa marca de no aparición es ya un anuncio de que el sujeto del inconsciente aparece de manera fugaz, cuando es de alguna manera en el estado de deseo activado ese signo momentáneo que va a dar al inconsciente tal como lo piensa Freud una estructuración de apertura: formación del inconsciente-sujeto-verdad. Tal sería la estructura ternaria del inconsciente freudiano y la posibilidad de pensar un sujeto no sustancial, sino “calculable” en el trabajo crítico de Lacan.

A las dos formas de pensamiento, recordar y juzgar, viene a agregarse una tercera que, por su importancia, me permito citar de manera íntegra ya que involucra al prójimo que a manera de una intrusión , aparece en la percepción; intrusión que, como se ha visto en capítulo segundo de esta tesis ,marca el primero de los tiempos de la formación del yo como una estructura esencialmente narcisista, que vendría a zafarse de su trance imaginario por el “drama de los celos” y que Lacan marca como el inicio, la emergencia de una socialización implicada en la aparición del sujeto, el otro, y el objeto de deseo:

“ Pasemos a una tercera posibilidad que puede ocurrir en el estado-deseo, a saber; que en presencia de cierta investidura deseo, una percepción emergente no coincida con la imagen-recuerdo deseada (recuerdo +). Entonces se genera un interés por discernir esta imagen-percepción, para descubrir eventualmente desde ella un camino hacia recuerdo +. Cabe suponer que a tal fin la imagen-percepción es sobreinvertida también desde el yo, como en el caso anterior lo era meramente el ingrediente neurona *c*. Si la imagen-percepción no es absolutamente nueva, ella ahora *recordará, evocará* una imagen-percepción-recuerdo con la que coincida al menos en parte. Y entonces se repite con esta

imagen-recuerdo el proceso de pensar anterior, sólo que en cierta medida sin la meta que ofrecía antes la representación-deseo investida.

Toda vez que las investiduras coincidan entre si, no darán ocasión alguna para el trabajo de pensar. En cambio los sectores en disidencia <<despiertan el interés>> y de dos distintas maneras pueden dar ocasión al trabajo de pensar. O bien la corriente se dirige sobre los recuerdos *despertados* y pone en marcha un trabajo mnémico carente de meta, que, entonces, es movido por las diferencias, no por las semejanzas, o bien permanece dentro de los ingredientes recién aflorados y entonces constituye un *trabajo de juicio*, igualmente falto de meta.

Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un prójimo. En este caso el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como este* es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprehende el ser humano a discernir. Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables -p. ej., sus rasgos en el ámbito visual-, en cambio, otras percepciones visuales, -p. ej., los movimientos de sus manos- coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias, en un todo semejantes, de su cuerpo propio, con las que se encuentran en asociación los recuerdos de movimientos por el mismo vivenciados. Otras percepciones del objeto, además -p. ej., si grita- despertarán el recuerdo del gritar propio y, con ello, de vivencias propias de dolor. Y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una *cosa del mundo*, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, por ser reconducido a una noticia del cuerpo propio. A esta descomposición de un complejo perceptivo se llama su *discernimiento*; ella contiene un juicio y halla su término cuando por último alcanza la meta. El juicio, como se advierte, no es una función primaria, sino que supone la investidura, desde el yo, del sector dispar,

pues así se explicaría por que las actividades “predicados”, se separan del complejo-sujeto mediante la vía mas laxa.”⁹⁰

Para leer el pasaje citado, para señalar la importancia de éste en la teoría freudiana del discernimiento a partir de la conformación de una subjetividad en el momento en el que un prójimo es situado por la captación de un sujeto, quisiera retomar aquí las notas que recabé en el curso de maestría que Andrés Velásquez Ortega imparte en la facultad de psicología.

El contexto de estas notas pertenece a una parte en el trayecto del curso en la que el Mtro. Velásquez analizó la construcción de un caso de paranoia que Anne-Marie Vandrás realizó a partir, principalmente, de la autobiografía de Ernst Wagner.

Primer comentario que rescato de aquellas sesiones del curso: el caso de Ernst Wagner es paradigmático de la paranoia, no sólo por la existencia de un delirio que ponía en juego a la construcción delirante misma como una potencial demanda, sino porque en la autobiografía de este maestro rural, el extrañamiento frente al cual el sujeto debería ubicarse, “el paranoico no cree” explica Andrés Velásquez . Algo sucede en el complejo del semejante; en la paranoia el otro se ordena como un objeto cuestionable en su existencia misma, cuestionamiento que contrasta con la certeza del delirio.

La pregunta que surge en este momento, de interés teórico, es la siguiente:¿Cuándo el niño se está conformando, qué lugar ocupa la percepción de un semejante? A partir de esta pregunta va a surgir una concepción innovadora que revolucionó la psicopatología toda y que va de una nosografía de los síntomas a una nosología de la subjetividad que relaciona al síntoma con la forma de esta ubicación del semejante producida por el sujeto. El maestro Velásquez explica de manera acertada que para Freud en el complejo del semejante, del prójimo, está implicado por lo menos una división que fundamenta la alteridad: por un lado lo que el niño asimila como semejante en

⁹⁰ Ibid. Freud. p.376-377

esa percepción del prójimo y, por otro, lo extraño de la percepción que no pasa por la experiencia. Por ejemplo, “el grito”, ya explicado como paradigma en la lectura del Proyecto. En el semejante hay algo radicalmente distinto que queda fuera de la aprehensión del sujeto; una alteridad pura, que en la experiencia misma de esa aprehensión queda fuera del registro fijo de las inscripciones, <<la cosa del mundo>> (*das ding*) no sólo no especular, no capturable, sino exterior. Estos elementos dan paso a un drama en el que se juegan la alteridad y la semejanza y del cual va a conformarse, explica Velásquez, un mosaico de relaciones de alteridad.

La innovación habría sido la de conducir el complejo del semejante al plano de la nosología y a un rechazo, por parte del psicoanálisis, del análisis puramente especular, es decir de las semejanzas, cuando de lo que se trata es de introducir el problema de la alteridad; de eso extraño que queda fuera de lo especular y que la paranoia no hace más que acentuar; la dirección aquí como en el estadio del espejo apunta a lo real, a lo que no se inscribe como la cosa. Para esta nosología que integra el complejo del semejante, en la histeria, el prójimo queda conformado como un objeto de satisfacción; en la temática del histérico el objeto da cosas, satisface, pero deja al sujeto ...insatisfecho, la estructura histérica recrea en el síntoma, la satisfacción no alcanzada; el síntoma histérico que Freud encuentra y formula, es una satisfacción sustitutiva que emerge, por tanto, como un *plus* que intenta reproducir la satisfacción o lo que falta en ella.

La neurosis obsesiva también es pensada como una estructura en la que el objeto queda conformado dentro del orden de la satisfacción, pero, en ella, el otro es constituido por esa captación de la que he hablado, imaginaria, como alguien que satisface demasiado. El sujeto se ve compelido al acto de la evitación de un objeto que ahoga, que desborda de goce; una evitación que como acto esta destinado a no ser aplastado por ese exceso. Hay algo del orden de la evitación en el síntoma de la neurosis obsesiva.

Para la cita anterior de Freud restan dos comentarios; primero, que una investidura de representación es hecha “*desde el yo*” y no *por el yo*, el cual

tendría por función la inhibición, realizada desde un espacio, de una representación tal; esa inhibición o cancelación daría pie a que un trabajo de pensamiento fuera omitido sin que se produjera por tal omisión un gasto de energía. Si esto es así, esta indicación del yo como un lugar espacialmente hablando, demarca nuevamente al yo del sujeto.

Segundo, que a partir de la introducción del complejo del semejante puede abrirse la concepción de que el trabajo de pensamiento tiende a la identidad de la cosa con la representación para el sujeto, identidad que, cabe decirlo no es lograda nunca del todo; toda identidad sexual es imposible, siempre restaría ese *plus* de goce, que torna al terreno identitario un ideal que para el psicoanálisis queda desde el Proyecto, descartado.

CONCLUSIONES

Lacan “ha desplazado a Freud”; argumento que logra cierto consenso en una lectura del psicoanálisis. No se trata de la discusión sobre dos personajes, o dos autores, psicoanalistas, que pudieran compararse; se trata de una “sustitución” de paradigmas, para emplear el término que Jean Allouch extrae de Kuhn; una sustitución cabalmente realizada por la lectura que Lacan hizo de la obra freudiana. Es que no se trata en el caso de dicha lectura, de una simple modernización del vocabulario, no se trata de la contemporización de una teoría que ya no pasa por el tamiz de la “actualidad”.

Mas allá de esto, la lectura de Lacan es el rompimiento histórico de una cronología lineal, algo que no estaba va a aparecer, *après-coup*, a ser inaugurado en el registro de lo simbólico, en la forma de un desplazamiento; una lectura tal producirá efectos de significación devastadores y que, incluso, cuestionara la disciplina toda. De donde, como explica Jean Allouch⁹¹, la versión de “retorno a” opaca la innovación de la enseñanza de Lacan y principalmente sus “diferencias” con respecto a Freud: en concreto la singularidad de la invención del ternario S.I.R. fechado, como he escrito en el segundo capítulo de esta tesis, el 8 de Julio de 1953; ese día Lacan comienza su conferencia de esta manera: “Pueden ver que para esta primera comunicación llamada *científica* de nuestra sociedad, he tomado un título que no carece de ambición.”⁹²

Se debe subrayar que esta conferencia es presentada como una “comunicación [...] científica” que intenta leer la experiencia doctrinal-técnica producida por el psicoanálisis; se establece que dicha experiencia ha sufrido una “degradación”; un cierto “estrechamiento”, en fin, que ese día va a ponerse

⁹¹ Jean Allouch. El punto de vista lacaniano en psicoanálisis. Littoral.

en tela de juicio el estatuto científico del psicoanálisis; va cuestionarse toda una disciplina; todo el edificio doctrinal, entonces, va a ponerse en crisis, precisamente en lo tocante al problema del sujeto del psicoanálisis.

La excomunión de Lacan⁹³ de la IPA, obedece a esta puesta en crisis. Se trata más que de una cuestión personal; los asuntos que se ponían en la mesa: problematizar el estatuto científico del psicoanálisis, porque no basta con la formalización de su lenguaje, es el punto álgido; las preguntas que tocan la llaga: “¿A que se refieren las formulas del psicoanálisis? ¿Qué motiva y modula ese deslizamiento del objeto? ¿Hay conceptos analíticos formados de una vez por todas? El mantenimiento casi religioso de los términos empleados por Freud para estructurar la experiencia analítica, a qué se debe. ¿Se trata de un hecho muy sorprendente en la historia de las ciencias, del hecho de que Freud sería el primero, y seguiría siendo el único, en haber introducido conceptos fundamentales? Sin este mástil, esta estaca ¿donde anclar nuestra practica? ¿son conceptos en evolución, en movimiento, por revisar?”⁹⁴

Este conjunto de cuestiones, como se ve, remite a dos problemas concretos: 1) Si los fundamentos son intocables, como lo venían siendo hasta la intervención del ternario como matriz de lectura, mas que de estatuto científico, se hablaría de rigidez teórica y 2) La imposibilidad de ignorar la obra freudiana; se trata, esa obra, de un anclaje o de un referente obligado pero no intocable. Ya en el primer capítulo al construir el sujeto de la ciencia, al mencionar esa construcción cartesiana, siguiendo el texto de Husserl, había explicado que dicha fundamentación abre la posibilidad de el retorno a... como una neo-realización característica de la ciencia moderna; Lacan habría actuado en consecuencia a propósito de su conjetura doctrinal. En ese capítulo intenté mostrar que ésta matriz de lectura que es el R.S.I permite abordar el problema

⁹² S.I.R. Conferencia inaugural dictada por Lacan. 1953. Editada por Exotéricas (pirata)1990
El 15 de enero de 1964, Lacan aborda su “excomunión” como un asunto religioso ante su puesta en duda del psicoanálisis como dogma.

Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Ed. Paidós.

⁹⁴ *Ibíd.*.

de filosofía desde la perspectiva de este ternario. Esta sola posibilidad promete sin duda la oportunidad de leer a la filosofía desde esta lectura transversal en la que se convierte la teoría psicoanalítica con Lacan.

Por otra parte, si Allouch utiliza el concepto kuhniano de “matriz paradigmática” para aplicarlo al caso Lacan-Freud es, me parece, para demostrar que algo se ha movido de lugar; la imaginación misma se ha desplazado de un “interior psíquico”(freudiano) a una topología que no comporta más el problema interior-exterior y que no subordina ningún registro de la experiencia humana a otro registro. El R.S.I., señalado por Allouch es, en francés, homónimo de lo que en castellano se traduce como herejía, la lectura desde el ternario tiene una connotación herética, pero también es importante dejar en claro que este cambio de las iniciales de los tres registros expone que el orden no está dado de antemano, que de hecho no hay un orden posible en cuanto que no existe una subordinación entre estos registros aunque, empero, no pueden ser abordados de manera separada; no podría hablarse cosa alguna del real sin por lo menos ubicarlo desde su pasaje al simbólico, por que es ahí en ese nudo, en donde algo del real puede ser tocado. Se trata de un nudo de tres, un nudo de registros ternario; perspectiva difícil de asimilar (el nudo se completa aquí con el imaginario) en tanto que un trabajo que intente leer desde S.I.R. tendrá por lo menos, la experiencia de Lacan lo ha demostrado, que desmontar toda una construcción imaginaria que opaca o distorsiona el llamado campo freudiano: Lacan forma una matriz de lectura a partir de estos tres registros, y, cuando me refiero a que desmonta una construcción imaginaria, quiero decir que des-sustancializa al sujeto.

El campo que Lacan estaba consagrado a recuperar de la segmentación psiquiatría- psicoanálisis era el de la paranoia, paradigma freudiano de las psicosis y que los psicoanalistas, bajo el peso de esa segmentación, habían expulsado de su campo clínico; el sujeto que llega a demandar un análisis hay que llamarlo efectivamente psicótico.⁹⁵ Parafraseando

⁹⁵ En “Perturbación en PcrNePsi”, es citada esta declaración de Lacan, las fronteras trazadas en el PerNePsi, son profundamente cuestionadas. La neurosis para el psicoanálisis, la perversión para

a Lacan y tomando en cuenta la distinción de Freud con respecto de la paranoia: habría que llamarlo, a dicho sujeto, psicótico por que efectivamente es en el sentido de Clerebault, un perseguido. La definición de la psicosis en el psicoanálisis es particular y rigurosa ¿Que persigue al sujeto? La letra, escribe Allouch en el libro "Letra por letra", Hay una estructuración psicótica del sujeto en cuanto es representado por una cadena serial de significantes. Nada más natural y sin embargo sorprendente que en una cadena así determinada un significante persiga al sujeto. Pero, debo regresar sobre esta frase para corregirla. Se dirá que nada más claro que la persecución paranoica para mostrar como el sujeto puede definirse a partir del significante porque es en ese registro de la experiencia humana, es en ese plano simbólico en donde se produce esa persecución.

El cronograma que Allouch realiza, dividiendo en tres las etapas del trabajo de Lacan, nos informa que su retorno a... corresponde exactamente con el inicio de su segunda etapa, fechada en 1953. Es decir después que Lacan pronunciara su conferencia de S.R.I. Ahora bien en dicha conferencia, que llama una "primera comunicación científica" de la sociedad francesa de psicoanálisis, Lacan va cuestionar el estatuto científico del psicoanálisis, cuestionamiento que a partir de esa fecha es necesario para el discurso de la disciplina. Lo que quisiera puntualizar ahora es que si Allouch critica a Lacan es precisamente por que su retorno a... oculta de manera evidente en su texto, la invención de su ternario como una "matriz disciplinaria" es decir, como un cuerpo que regirá de ahí en adelante la lectura de la experiencia del sujeto en el análisis. Este primer tiempo que inicia en 1932, presentación del estadio del espejo (ver capítulo II) según Allouch, está especificado, cobra su forma definitiva, con la invención del ternario; a partir de 1953 el ternario va a ser, una vez concebido, utilizado para leer no solo cuestiones clínicas sino para "mediatizar" una lectura del psicoanálisis tomando como punto de apoyo tanto los conceptos que le son propios, como los tres registros ahora incorporados.

el campo del rechazo moral y la psicosis para la psiquiatría. He ahí una división bastante cuestionable, por no decir ideológicamente dirigida.

Dentro de los requisitos que tiene esta “matriz disciplinaria” en la terminología de Kuhn para designar el establecimiento de un paradigma nuevo se encuentra la condición de un cambio de “la imaginación científica”, a saber, que Lacan cumple con dicha condición cuando su topología va cuestionar, va a “deslizar su gusano” escribe Allouch, dentro del concepto de “interior psíquico”; por supuesto, también en el problema de un exterior psíquico, es decir, va re-trabajarse la noción de “realidad”. La realidad y el real, he ahí una distinción que podemos situar directamente insertada a partir del ternario; el primer momento del ternario se ocupa por una parte de distinguir la realidad en su diferencia con el real, asunto ya legible desde la comunicación del 1953, a la vez que está destinada, esta primera parte a des-amalgamar el registro simbólico del imaginario, cosa nada sencilla porque la representación freudiana tiende, sobre todo en sus escritos teóricos a confundir ambos registros.

Esta topología intenta aprehender al objeto en su movimiento a través de ciertos lugares concebidos como espacios diferenciados y a partir de los cuales el sujeto habla. La noción de inconsciente, metaforizada por una apertura, se verá en problemas y será sustituida por un inconsciente en producción, “el nuestro” anunciaba Lacan a sus oyentes. Pro regresaré al tema de la “realidad” para mostrar que el ternario, por lo menos, la cuestiona. Es que el real, como lo presenta Lacan es un registro “anudado” al imaginario y al simbólico; no se trata más de la “realidad” por que en cuanto algo es percibido o de alguna manera entra en contacto con esa realidad esta ya, de inmediato, enlazado a un plano que suponemos sujeto a una estructura simbólica, es inscrito y deformado por la imagen. La realidad es, pues, radicalmente diferente de lo real, la realidad con Lacan recupera el estatuto de <<realidad psíquica>> que Freud había explicado, pero a su vez, Lacan aclara la distinción de ésta realidad psíquica con lo real, al definir a lo real como lo imposible: el acceso a lo real esta sometido a los registros de R.S.I.

Cuando Freud, en “Inhibición, Síntoma y Angustia” les recuerda a los psicoanalistas que el psicoanálisis es enemigo de producir “cosmovisiones”, se está refiriendo a que cuestiona la imagen del yo como un vasallo del ello, el yo es realmente una parte de éste y no una instancia que se le opone, el poder del yo por tanto no es una cosa que pueda desdafiarse.

Esta advertencia sobre lo extranjero del psicoanálisis a las cosmovisiones ¿fue leída? Lacan la leyó; en su seminario sobre los conceptos fundamentales del psicoanálisis, aclara que una cosmovisión necesita, por fuerza, “un “mundo” y recuerda que sin una cosmovisión la filosofía simplemente no existiría, una cosmovisión necesita de un mundo, pero es precisamente lo que en la práctica del psicoanálisis, en tanto que opera con el sujeto de la ciencia, queda cuestionado, el mundo. No he escrito “negado”, como pretendía cierto idealismo. Descartes pone en tela de juicio esta aprehensión.

El psicoanálisis <<opera>>, según la formulación de Lacan, que abre el primer capítulo de esta tesis, sobre éste sujeto. No se trató aquí sobre la inclusión del sujeto al campo de la ciencia, sino de una problemática que está mas allá de su inclusión. Yo plantearía la problemática del modo siguiente: si hay un sujeto, en tanto se corrobora un desplazamiento de significante, entonces ese movimiento, que hace patente al sujeto, conjeturable, es aquello que da cuenta de la operación propiamente psicoanalítica, operación en el análisis; se preguntará sobre el agente de la operación, si es llevada a cabo por el analista o por el analizante. En este caso la pregunta no es del todo pertinente; se dirige al sujeto de la operación misma, esa operación no puede ser otra que la de la transferencia, he aquí una conclusión, sobre el sujeto del psicoanálisis, definido a partir del desplazamiento del significante, primero, y, segundo, entendido como sujeto de la ciencia, ambos ámbitos de problematización conducen o abren, en mi opinión el tema de la transferencia, hacia el plano de la operación.

Como sujeto de la ciencia definimos a aquel delineado por Descartes en tanto que conjetural y di a ese hecho, a la conjetura del *cogito*, aquel rasgo que

establece el inicio de la ciencia moderna a la cual el psicoanálisis se ha sujetado; este sujeto es desustancializado, como ha quedado dicho, es anotado bajo una escritura muy precisa. Empero, este pensamiento conjetural, distintivo de la modernidad, desprovisto de sustancia, es en el rasgo en que se funda, también, el inconsciente; para Freud, si hay pensamiento, *denken*, en las formaciones del inconsciente; si en el sueño se piensa, se continúa pensando, entonces en ese momento el pensamiento no necesita más de la conciencia (ahora caduca), ni del hegeliano *selbst*. Freud ha realizado un rompimiento con la traición filosófica de la sustancia del sujeto; pero me parece, que toda esa tradición puede ser leída, nuevamente, a partir de esa ruptura; por esto decidí incluir en estas conclusiones, quizá de modo precipitado, la afirmación de Allouch que presenta al ternario de Lacan como una matriz de lectura, yo en estas conclusiones estoy de acuerdo con esa definición, el ternario es una matriz transversal mediante la cual puede ser leído no solo lo que sucede en una sesión analítica, sino, también la historia de este rompimiento de Freud con la tradición filosófica.

Cuando, en el capítulo IV, leyendo el Proyecto, subrayé la idea de que el pensamiento se produce no solo en un lugar que no es el yo, sino que se produce *a pesar* del yo, significa que algo piensa-habla, y ahí designamos el espacio del inconsciente: si ello habla, proposición de Lacan, entonces, en la medida del desplazamiento del significante, hay un sujeto.

ANEXO

Acerca de las referencias sobre el signo contenidas en la obra.

Este anexo pretende completar un asunto que está referido constantemente en el texto de esta tesis. Se trata de especificar aquí cual es la noción de signo que comprende este texto; la idea de que Freud se adelanta a la lingüística moderna en su concepción del signo es una idea que debe ser explorada con mucho detenimiento, se esboza aquí una aproximación a su fecunda problemática.

Lo esencial del inconsciente freudiano es que se trata de un sistema de representaciones significantes de una falta.

En una transcripción de la entrevista realizada en 1970 a Jacques Lacan que apareció como libro bajo el título de “Radiofonía y Televisión”, éste va a despejar las diferencias sustanciales que guarda el signo con respecto al significante y al sujeto según se conciba al signo. Desde la semiótica, como disciplina que tiene por objeto al signo, éste es definido como sigue por Lacan: “El signo supone el alguien a quien hace signo de alguna cosa. Es el alguien cuya sombra ocultaba en la lingüística”.

“Llame usted a ese alguien como quiera, ello será siempre una tontería. El signo basta para que ese alguien se apropie siempre del lenguaje, como de una simple herramienta; he ahí al lenguaje soporte de la abstracción, como de la

discusión media, con todos los progresos del pensamiento, ¿qué digo?, de la crítica ,en clave.”⁹⁶

Charles S. Peirce, de quien Lacan toma prestada la definición de <<signo>> que da en Radiofonía⁹⁷ formó todo un aparato lógico para explicar la introducción de la diferencia o de lo “no mismo” que requiere un sujeto que se pliegue para construir una forma de terciadad que hace posible el razonamiento.

Ahora, para Peirce, esta terciadad o forma terciaria de la que la definición de signo es un prototipo, no puede abordarse sin haber aclarado antes, primero, la forma diádica y la mónada. Las formas de alteridad son en las que una acción relaciona a dos cosas sin que sea necesaria para esa relación una tercera; principalmente la alteridad diádica omite una ley de relación entre dos cosas. Es decir, que la alteridad no implica una ley para ejercerla de modo que toda relación de alteridad implica una especie de forcejeo irresoluble. Una cosa ejerce sobre otra, para lo cual ninguna ley es indispensable, pero la alteridad es como dice Peirce un “auténtico pivote del pensamiento en la medida en que es posible saber sobre nosotros mismos sabiendo acerca de lo no-mismo planteado ya en toda relación de alteridad, ese otro de la alteridad es ya un no-mismo que marca una primera distinción con el otro como algo que se me opone asignándome un lugar de otredad. Así, todo pensamiento dualista está caracterizado por este forcejeo de dos elementos, *o bien...o bien...* El dualismo es un pensamiento de alteridad.

Para Peirce “Una díada consiste en dos sujetos llevados a la unidad”. Descriptivamente la díada contiene una variedad de rasgos en el *o bien..o bien..* que la hacen diferente de las formas monádicas o unarias que ya abordaremos.

Para tratar el ejemplo de lo ternario, como ya hemos escrito antes, recurrimos a la definición de signo propuesta por Peirce: “Un signo está en el

⁹⁶ Lacan J. Televisión. pag. 11

⁹⁷ C.f. Que Política del signo? Guy Le Gaufey. Revista electrónica. Relatos de la clínica Noviembre 2001. Quién sitúa la definición y la de su autor de la siguiente manera. “En toda la

lugar de algo ante la idea que lo produce o modifica. O bien, es un vehículo que lleva hasta la mente algo de afuera. Aquello en cuyo lugar ésta se llama objeto; lo que lleva es el significado, y la idea a lo cual da lugar es el intérprete. El objeto de la representación no puede ser otra cosa sino una representación, de lo cual la primera representación es el interpretante”(p.189)⁹⁸ El signo opera en una relación triádica en la que la representación se produce dentro de una serie infinita, dentro de una cadena de representaciones en la cual “cada una representa a la que está detrás” y en donde la cadena y el objeto son tan absolutos como el límite de éstos. Es que lo que una representación significa no puede ser otra cosa que una representación, para una representación que le continúa. Esto es lo que entendemos por significante en cuanto a relación triádica y en cuanto a su límite absoluto, tan absoluto como lo sea el objeto del significante. Para Peirce la ley puede ser una forma triádica en cuanto a la complejidad de “orden y legislación pero diádica en la aplicación de su fuerza; la ley es diádica si se instrumenta y se le actúa. Por lo tanto lo triádico es siempre mas complejo en sus relaciones internas, toda idea de terriedad es gradualmente más compleja y rigurosa que cualquier idea diádica. Incluso Peirce llega a asegurar que el “pensamiento ordinario carece de terriedad” siendo ésta reservada para una forma de elaboración más compleja. Este punto nos interesa en cuanto que todo el terreno de la significación está siendo planteado aquí como un grado de elaboración que conlleva la complejidad de la terriedad y que la significación, lo simbólico, puede no operar, que incluso hay formas de pensamiento o fenómenos de pensamiento que no están dentro de la significación. Además si la significación, en su cadena de representaciones implica como dice Peirce una “infinita regresión” en cuanto al pasaje de las representaciones; por un lado el interpretante de la cadena de representaciones no es mas que una representación que vale tanto como otras y, por otro, en esa serie infinita

extensión del texto , Lacan se apoya en la definición del signo de C.S. Peirce: El signo es lo que representa algo para alguien.”

⁹⁸ Peirce C.S. Editado por el Colegio de Michoacán. .

El objeto de la representación es un objeto elaborado o deformado por esa regresión infinita en donde la verdad, lo real del objeto se aleja en el pasaje de las representaciones.

Antes de seguir adelante nos detendremos para zanjar una cuestión de importancia. Si el sujeto "intérprete" es una representación entonces muy bien podemos preguntarnos por la situación de ese Interpretete. Hay un sujeto entre los significantes, pero en sí ese sujeto no se encuentra entre ellos, sino suspendido o aferrado al espacio, si es que existe un espacio, entre los significantes de la cadena; hay un sujeto en cuanto hay un relanzamiento de un significante a otro sin embargo el sujeto es subsumido en el significante: sabemos que está por que hay un fenómeno de significación, pero no es visible. Como llegó a decir Lacan: ¡es calculable!

Peirce parece estar a punto de decir que lo que se pierde es el intérprete, pero no lo dice, siempre conserva el alguien para quien el signo significa algo. Se podría aventurar la hipótesis de que lo hace para dar un carácter triádico al acto de la significación, lo cual separa a este del pensamiento diádico y lo coloca en el rigor de la terriedad simbólica. En Radiofonía Lacan dice que llamemos como llamemos a ese alguien siempre será un equívoco. Peirce tiene que mantener ese alguien para que el signo funcione. "Pues si el significante no implica mas que el sujeto, el signo continua teniendo la necesidad de su *alguien* para funcionar".⁹⁹ He aquí planteadas dos formas de concebir al sujeto significante, por un lado, y al *alguien* que hace posible el funcionamiento del signo, por otro.

Las Categorías

Una de las divisiones de las famosas categorías de Peirce esta formada por lo tercero, lo segundo o diádico y lo absolutamente primero. Estas categorías no son disociables imaginariamente, Peirce: "La categoría de lo primero puede prescindir de lo segundo y lo tercero; lo segundo de lo tercero. Pero lo segundo

no puede prescindir de lo primero, ni lo tercero de lo segundo. Creo que las categorías pueden prescindir de cualquier otra concepción, pero no de algún o algunos elementos. Usted no puede suponer un primero a menos que éste sea algo definido y más o menos definitivamente supuesto. Finalmente, aunque es fácil distinguir las categorías una de otra, es extremadamente difícil distinguir con exactitud y rigor cada una de ellas de otras concepciones y tomarlas en su pureza y significado pleno.”¹⁰⁰

La mismo podemos decir en cuanto a todo lo que es <<primario>> y <<secundario>> en la teoría de Freud, lo primario puede prescindir de lo secundario pero éste no puede hacer lo mismo con aquel. Lo cual deja ver que no es tan cierto que algunas ideas de Freud sean dualistas; lo primario y secundario, en este caso no implican una relación de oposición sino que se enmarcan en el funcionamiento de un orden regido por el deseo, por la ley del deseo.

En el plano de la lógica, la probabilidad, introduce lo posible a la relación de oposición de los enunciados afirmativo-negativo, las enunciaciones probables implican entre los dos polos afirmativo-negativo una continuidad y como explica Peirce, la continuidad explica la terriedad casi a la perfección, en la medida en que introduce cortes a una relación diádica de oposición, lo mismo sucede con el concepto de “series complementarias” que aparece en los tres ensayos de la teoría sexual de Freud quien tiende una línea de continuidad entre los polos innato-adquirido para explicar la etiología de la inversión sexual. La posibilidad de tender esta línea le permite a Freud no pronunciarse de manera absoluta acerca de un verdadero problema teórico como lo es dicha etiología; es que la terriedad, esa línea de continuidad es un verdadero obstáculo para lo absoluto.

Lo primero.

Dentro de las categorías de Peirce, “lo primero” corresponde con lo que conocemos como la forma unaria y con toda forma que aparece en la cultura que

⁹⁹ Le Gaufey. Ibid.

¹⁰⁰ Peirce C.S. Trabajos escogidos. p. 99 Colegio de Michoacán.

tiene por característica la de ser una forma loca, una idea loca una definición tautológica que no se resuelve sino extendiéndose al infinito, pero también en aquello que Lacan dibuja en el estadio estadio del espejo, es decir, en la constitución del yo.

En los escritos de Peirce “La idea de lo absolutamente primero debe ser separado por completo de toda concepción o referencia a cualquier otra cosa ...lo primero debe por lo tanto estar-ser presente de inmediato, de modo que no sea segundo para una representación.” Lo que se denomina aquí “absolutamente primario” no puede ser representado, porque el orden de la representación implica al menos un elemento segundo, segundo para él mismo, re-presentado. Esto primero, dice Peirce, es también lo “iniciativo y original”, podemos decir que todo lo que corresponde al orden del origen es de forma primera o unaria, anterior a toda posibilidad de síntesis, también todo lo que es “libre” dice Peirce, es decir aquello que no se haya sujeto a nada, de ahí la relación de lo unario con la locura de la que se habla mas arriba, y de ahí que la idea de libertad este trazada como una forma unaria. Además dice Peirce “Solo recordemos que cualquier descripción de él tiene que falsearlo”(p.203). también el objeto causa de deseo está concebido por Lacan como una forma unaria, en su seminario sobre la angustia va a nominar a ese objeto como <<a>> con la reserva de que aún esa nominación es problemática para designar un objeto que está detrás del deseo y que solo es traducible subjetivamente en la situación de la angustia.

Lo segundo.

Dentro de la <<logica de las relaciones>> Peirce define las formas logicas de segundidad como aquellas en las que toda forma ternaria se encuentra desterrada, toda forma de segundidad es impensable si no se incluye en ella lo primero, pero es igualmente impensable si en ella aparece una forma tercera o ternaria. Ambos movimientos nos proporcionan un criterio favorable para pensar una forma de segundidad que con Peirce se podría llamar perfecta. Ya se había mencionado que la idea de segundidad es una idea que plantea formas absolutas de oposición: o bien...o bien... Ahora se podría agregar que estas formas además de ser absolutas son definitivas y finales, o si no, finalizantes. Si bien las ideas de forma unaria o de primaridad refieren a ideas inaprensibles como podría ser el

“origen”, la “libertad”, etc. Los enunciados o conceptos de segundidad refieren a formas enunciativas de oposición.

Peirce: “ Pero no necesitamos, ni debemos, borrar la idea de lo primero de lo segundo; por el contrario, lo segundo es precisamente aquello que no puede ser sin lo primero. Sale a nuestro encuentro en hechos tales como “otro”, “relación”, “compulsión”, “efecto”, “dependencia”, independencia, “negación”, “ocurrencia”, “realidad”, “resultado”. Una cosa no puede ser otra, negativa o independiente. No obstante eso, no es todavía un tipo muy intenso de segundidad; pues lo primero en esos casos, puede ser destruido dejando absolutamente sin cambio de la acción de lo primero y es dependiente de ello, la alteridad es más genuina. Pero la dependencia no debe ir tan lejos que lo segundo sea un mero accidente o incidente de lo primero; de otro modo, una vez más la alteridad degeneraría. Lo segundo genuino sufre y sin embargo resiste, como materia muerta, cuya existencia consiste en una inercia.” Entonces, por un lado lo segundo está determinado por “lo primero inamovible” y con inamovible se quiere decir que la idea de segundidad, la alteridad como prototipo, requiere un elemento primero producido por una fijeza inalterable que venga a estatuirse como uno de los atributos de lo segundo. C. S. Peirce va a buscar para ejemplificar esta hipótesis un acto que es importante para el psicoanálisis y que por ello se reproduce aquí: la ocurrencia en su relación con la alteridad. Peirce: “Encontramos alteridad en la ocurrencia (algo acude a mi encuentro), porque una ocurrencia es algo cuya existencia consiste en nuestros golpes contra ella. Un hecho penoso (*hard fact*) es del mismo tipo; es decir es algo que está ahí y que no puedo dejar de pensar, sino que estoy forzado a reconocerlo como un objeto o segundo junto a mí mismo, *el sujeto o número uno*,¹⁰¹ y que es parte constituyente del ejercicio de mi voluntad.”¹⁰²

Cuando Lacan, en Radiofonía, insiste en el hecho de que Freud se habría adelantado a las investigaciones del signo de la lingüística moderna, es posible entender que no sólo habría insertado la barra entre la relación dual entre

¹⁰¹ El subrayado es mío.

significante y significado, sino que también estableció una relación triádica entre los elementos de su doctrina y su clínica. Se puede conjeturar que Freud operaba ya con una lógica de relaciones entre este tipo de formas lógicas que Peirce se encargó de sistematizar. Recuérdese que la teoría del trauma en Freud es heredera de la hipótesis de Charcot en la que el trauma es un objeto extraño(segundo-binario), que se encuentra en una relación binaria, de oposición, con respecto al sujeto. La modificación de dicha teoría implicó que el trauma no sólo aparece como un objeto extraño sino que de alguna manera marca una relación de infiltración de la verdad del sujeto del inconsciente al yo. Se puede conjeturar que en la teoría freudiana el trauma adquiere una relación ternaria, lo que implicaría llevar el problema a un estatuto ternario, por una parte, y, por otra, llevar al trauma a un estatuto similar, análogo a la lógica de la física moderna que se precipitaba ya en la época de Freud. La física moderna es solo posible, en su construcción, cuando una terriedad se produce poniendo en relación la distancia entre dos cuerpos; aceleración contra velocidad: lo tercero es el proceso que conduce de lo primero a lo último. De ahí que la noción de series complementarias en Freud guarde una cercanía lógica con las fórmulas de la física moderna. Esta física es la introducción de lo tercero a las relaciones, que dejarán de ser de oposición, entre lo primero y lo segundo: el tercero es un puente entre ambos.

Las formas binarias, agregamos, aparecen en el terreno de la evidencia, es decir en plano imaginario, “lo segundo es especialmente duro y tangible”, a diferencia de lo primero. “La idea de primero es totalmente tan delicada, que no puede usted tocarla sin echarla a perder.” La idea de “primero”, qué quiere decir Peirce, es imposible (el lector no dejará de relacionar lo unario con la definición negativa que Lacan propone para lo real:lo imposible). A diferencia de la primaridad, lo binario es sumamente familiar “se nos impone diariamente, es la lección principal de la vida.”(Peirce). Para la lógica de Peirce, cotidianamente pensamos de manera binaria. Baste con decir ahora que el pasaje de lo binario a lo ternario implica un acto de significación en el que un sujeto esté implicado. De ahí la formulación que Lacan da del sujeto apegado estrictamente a la noción

¹⁰² Ibid. Peirce p. 205

de significante: Un significante representa al sujeto para otro significante. Y que es hasta cierto punto (hay un límite) solidaria de la definición que Peirce da del signo: un signo representa algo para alguien. La analogía entre ambas definiciones remite al acto de significación como una forma privilegiadamente ternaria en la que se conjetura un sujeto en el movimiento del recorrido del signo o del significante.

BIBLIOGRAFÍA.

- Arendt H. (2002) *La vida del espíritu*. Ed. Paidós.
- Barthes R. *El placer del texto. Y Lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del College de France*. Ed. Siglo XXI.
- Benveniste Emile. *Problemas de lingüística general*. T. 1 Ed. Siglo XXI.
- Borges Jorge Luis. *Historia de la eternidad . Obras Completas T. I*. Ed. Emecé.
- Descartes René. *Discurso del Método*. Ed. Edaf.
- Dufour Dany-Robert. *Locura y democracia (ensayo sobre la forma unaria)*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Feyerabend. *Contra el método*.
- Freud S. Conferencia 35. *En torno a una cosmovisión*. T. XXII O. C. Amorrortu.
- Freud S. (1996) *Correspondencia con Fliess*. Vol. I O. C. Amorrortu.
- Freud S. (1996) *Breuer J. Estudios sobre la histeria*. Vol. II. O. C. Amorrortu.
- Freud S. (1996) *Interpretación de los sueños*. Vol. IV y V. O. C. Amorrortu.
- Freud S. (1996) *Sobre las teorías sexuales infantiles*. Vol. IX. O. C. Amorrortu.
- Freud S. (1996) *Tres ensayos para una teoría sexual*. Vol. VII. O. C. Amorrortu.
- Freud S. (1996) *Proyecto de Psicología*. T 1 O. C. Amorrortu.
- Hegel G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. J. P.
- Hegel G. W. F. (1997) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger M. (1991) *Lógica*. Semestre de 1934. Ed. Anthropos.
- Heidegger M. (2002) *Nietzsche*. Ed. Destino.
- Husserl E. (1998) *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.

- Kant I. (2003) *Crítica de la razón pura*. Ed. Losada.
- Lacan J. (2003) *Acerca de la causalidad psíquica*. En *Escritos*. Ed. Siglo XXI
- Lacan J. Conferencia Simbólico, Real, Imaginario, 1953. Inédita.
- Lacan J. (2003) *El estadio del espejo como formación de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En *Escritos*. Ed. Siglo XXI.
- Lacan J. (2003) *El seminario sobre la carta robada*. En *Escritos*. Ed. Siglo XXI.
- Lacan J. (2003) *De nuestros Antecedentes*. En *Escritos*. Ed. Siglo XXI.
- Lacan J. (2003) *Más allá del principio de realidad*. En *Escritos*. Ed. Siglo XXI.
- Lacan J. *La angustia*. Seminario de 1962. Inédito.
- Lacan J. (2003) *La ciencia y la verdad*. En *Escritos*. Ed. Siglo XXI.
- Lacan J. (1987) *La familia*. Biblioteca de psicoanálisis. Ed. Argonauta.
- Lacan J. *La lógica del fantasma*. Seminario 1966-1967. Inédito.
- Lacan J. (1998) *Televisión y Radiofonía*. Editorial Anagrama.
- Le Gaufey Guy. *El lazo especular*. Edelp.
- Los filósofos presocráticos. Colección Básica Gredos.
- Maquiavelo N. *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza ed.
- Platón. *La República*. Biblioteca Básica Gredos.
- Peirce C. S. *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Ed. Crítica.
- Peirce C. S. *Trabajos escogidos*. Editado por el Colegio de Michoacán y CONACULTA.
- Perrier François. *Viaje extraordinario por translacania*. Ed. Gedisa.
- Marleu-Ponty M. *Lo visible y lo invisible*.
- Reyes Alfonso. *Vida de Goethe*. Vol. XVI. O. C. Fondo de Cultura Económica.
- Roustang François. *lacan, del equívoco al callejón sin salida*. Ed. Siglo XXI.
- Sloterdijk Peter. Conferencia: *Reglas para el parque humano. Una Respuesta a la Carta Sobre el Humanismo*. 1999. Trad. Fernando del Valle.
- Wide Oscar. *La decadencia de la mentira*. Obras Completas Ed. Aguilar.