

El aparato psíquico y su sustancia libidinal Una reflexión epistemológica

DANIEL OMAR STCHIGEL¹

Nos proponemos volver sobre el tema del carácter científico del psicoanálisis y de su relación con otras disciplinas consolidadas. Lo haremos sin descuidar la importancia de establecer el territorio empírico sobre el cual pretende legislar y el papel de la fenomenología para poner en claro el suelo de experiencias sobre el cual se sustenta su aparato simbólico.

La fenomenología como método

La fenomenología es identificada muchas veces con el descubrimiento de la intencionalidad de la consciencia y con su carácter supuestamente transparente. Sin embargo, la fenomenología surgió de la mano de Husserl como un método para fundar una ciencia estricta, lo cual significa una ciencia sin supuestos. Cuando Husserl plantea ir a las cosas mismas, lo cual no significa en principio la afirmación de un idealismo trascendental, sino una reforma de nuestro entendimiento que implica una limpieza de un terreno. Eso permite liberar la ciencia de la sujeción a un paradigma y abrirse, en los períodos de crisis, a la exploración de nuevas posibilidades de pensamiento. Es el método, como un entrenamiento, lo que cuenta a la hora de llegar al fenómeno. Se trata de determinar en qué medida esa liberación del fenómeno permite alcanzar evidencias acerca del inconsciente freudiano.

¹ Universidad John F. Kennedy (Argentina).

Fenomenología y psicoanálisis en contexto histórico

Podemos considerar que hay un triple paralelismo en la historia de la ciencia a principios del siglo veinte. Si, por un lado, Husserl amplía la noción de objeto, lo mismo hace el surrealismo en el arte, y la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica en el dominio de la física, una revolución que su tiempo vivió como equiparable a la influencia del psicoanálisis en el ámbito de la psicología. Es que se trataba de una época de grandes crisis, de rupturas impresionantes. Pensemos que la cosa en sí, con su sustancialidad física, se desvanecía con el descubrimiento de la radioactividad, y surgía el empiriocriticismo de Mach y Avenarius como una posición neutra que trataba de rescatar el dato empírico a partir del cual se construye la física. También ellos, de un modo paralelo a Husserl, intentaban despejar el terreno para generar lo que Deleuze llamaría un nuevo plano de consistencia. Einstein se apoyó en ellos cuando se propuso reducir la materia y la energía a curvatura del espacio. Cuando Lacan plantea que el único dato del psicoanálisis es la experiencia que se genera en el dispositivo del diván, también intenta un nuevo comienzo, despejando el terreno en una época en la que el kleinismo multiplicaba los entes innecesariamente.

Antes de que la mecánica cuántica consolidara la disolución de la materia, antes de que Einstein elaborara su fórmula que equipara materia y energía, la teoría del átomo ya estaba conmovida, y la termodinámica, como ciencia de la energía, parecía que iba a sustituir a la física clásica como fundamento de nuestro conocimiento de lo que el atomismo había entendido que era el mundo material. Como indica Assoun, no es un dato menor que el energetista Ostwald le haya propuesto a Freud participar de una enciclopedia de la ciencia en clave de energía. En ese sentido, el enfoque de Freud acerca del aparato psíquico como un sistema energético no debe considerarse sólo como el fruto de la necesidad de liberar su propio terreno de investigación de la fundamentación en una neurología que en esa época era a todas luces insuficiente. ¿Por qué Freud dejó de hablar en términos de neuronas, pero no dejó de lado el enfoque energético del aparato, más allá de su imposibilidad de encontrar una unidad de medida para esa nueva forma de la energía, la libido, que se venía a agregar a las ya conocidas energía eléctrica, magnética, térmica? Quizás se haya tratado de una estrategia. Sin embargo, aunque los aspectos tópicos del aparato le fueron ganando terreno a los

aspectos económicos, podemos pensar que ser científico, en ese momento, implicaba no renunciar, justamente, al concepto de energía. La energía es lo único que hace del aparato psíquico algo real, lo que Ricoeur llama una “cosa”.

Ciencias descriptivas y ciencias explicativas: posición del psicoanálisis

Es verdad que un enfoque fenomenológico no requiere del concepto de energía para delimitar un fenómeno. Aun lo más insustancial puede funcionar como objeto, en la medida en que haya un acto de la conciencia que se dirija a él. De hecho, el fantasma que se dibuja contra el fondo del proceso analítico es, fenomenológicamente, un objeto de estudio con tanto derecho como las no menos insustanciales partículas subatómicas. Sin embargo, algo debe delimitar el ámbito de los objetos de un estudio considerado científico. De lo contrario, pasaría como sucedió en la fenomenología con el estudio de los valores en los años treinta del siglo veinte. Esos valores, tratados como eidos, resultaron, sin embargo, de una vida muy efímera. También el dios que se presenta en una experiencia religiosa es un objeto intencional. Habrá que preguntarse si el aparato psíquico tiene el mismo estatuto.

Lo que diferencia a un objeto intencional de un objeto de ciencia explicativa es algo que Husserl ya había demarcado claramente: recurrir o no a determinado tipo de explicaciones, trascendiendo, justamente, el fenómeno que el método fenomenológico libera. En épocas de crisis de la ciencia, la fenomenología despeja un terreno, pero la ciencia requiere después de nuevos esquemas conceptuales que corten los flujos así liberados para crear un nuevo plano de consistencia.

Pero las cosas, en el caso del psicoanálisis, no son tan sencillas. No lo son porque, al hablar de energía y tensión, Freud apela a una vivencia directa, a una experiencia inmediata de sí que sólo es equiparable con el cuerpo propio de Husserl, antes de que sea cortado y agenciado por los conceptos de la anatomía y de la fisiología. Lo que Freud nota es que el acto fallido es propio de un cuerpo que se resiste a ser lo que Husserl definía como “sede de mi yo puedo y de mi yo hago”, y en este punto es la fenomenología la que tiene que aprender algo del psicoanálisis.

Si pregunto por qué esa resistencia, voy más allá del fenómeno y entro en el dominio de la ciencia explicativa. En la explicación, la materia intensiva que somos, ese cuerpo que en principio se nos presenta como energía, fuerza, tensión, placer y dolor, empieza a ser cortada por conceptos que luego pueden organizarse en una axiomática que los explique. A diferencia de lo que piensa Merleau-Ponty en *Estructura del comportamiento*, no creemos que se pueda dar cuenta de esta experiencia sólo en términos de falta de integración en la constitución de la estructura psíquica. Eso llevaría a pensar la patología como una distancia frente a una situación de equilibrio que en verdad nunca se observa.

Si Lacan mismo empezó a hablar en términos de goce, es porque le resultaba insuficiente el enfoque tópico, y se vio necesitado de rescatar de algún modo los aspectos dinámicos y económicos a los que la línea francesa iniciada por Politzer ha acusado de biólogos. Podríamos decir que, cuando proyectamos los datos del psicoanálisis sobre el fondo de la experiencia fenomenológica del cuerpo, el “yo hago” se convierte en un “ello hace”, como lo señalan claramente Deleuze y Guattari en el comienzo del libro *El Anti-Edipo*. De ahí que “donde ello era yo debo advenir” funcione como un imperativo ético.

La libertad

Cuando hay imperativo ético, hay libertad. La libertad, psicoanalíticamente, no es actuar sin causa. Si es algo, es el margen que hay entre asumir el propio ser o disociarse de él, con las consecuencias que ello implica, y que los griegos llamaban destino. No es que para los griegos no hubiera alternativas entre las cuales optar. Sólo que eran del tipo del *vel* del que habla Lacan. La bolsa o la vida. Ese destino lo vemos claramente en acción en el historial del hombre de las ratas.

Como sea, el cuerpo no es el dominio del yo, sino de “eso” que lo mueve, y que nos hace fallar en nuestras decisiones conscientes y voluntarias ¿Qué nos separa de nuestro cuerpo para que este se nos resista? Nada. En esto hay que darle la razón a Sartre. Es más bien al revés: la consciencia es la que se separa, y por ello se siente traicionada cuando el cuerpo no responde. Biológicamente es algo que tiene sentido: el

cuerpo es filogenéticamente anterior a la formación del cerebro, y más aun a la de la corteza donde se localizan los fenómenos de consciencia. Lo que Lacan señala es que lo simbólico produce esa nada que nos separa, que nos divide, que hace que surja ese enigma médico del siglo XIX que Freud decidió enfrentar, el de la parálisis histérica. No es sólo que, como decía Hegel, la palabra mata a la cosa. Es que el cuerpo se resiste a su inmersión en el ámbito del lenguaje, entendido como ámbito del deber (eso no se dice y eso no se hace).

La *ecceidad*, como esencia individual, es atemporal y presubjetiva. Es lo que dice Freud del inconsciente, se trata de una instancia puramente afirmativa y sin lugar para el tiempo y las leyes de la lógica. Spinoza también le atribuía una eternidad esencial al modo de ser propio de cada uno, a la medida de su conato. Ese ser propio es inamovible, una vez que se ha constituido de un modo contingente. Se puede estar con él, o con Otro, pero aun con Otro, Uno no deja de estar solo. De hecho, no hay un sentido de la libertad que no sea la autodeterminación. Aun ser más o menos libre es una cuestión del ser propio en relación con el ser del entorno. Hay una mayor o menos flojedad del ser que podemos equiparar con lo que Freud trataba de describir en términos de grados de fluidez o de viscosidad de la libido. Digamos que el mecanismo de la adaptación por la vía de la consciencia ha hecho del ser del hombre algo más o menos flexible, que le permite márgenes de decisión sin perder su identidad. Si el ser propio está en el centro de un valle dentro de un paisaje virtual de potencias de ser, arrimarse mucho a un borde puede llevar a caer hacia el otro lado. Como sea, si un ejemplo de libertad es tomar la decisión de hacer un análisis, ésa es una forma de buscar algún apoyo que estabilice al ser cuando se acerca peligrosamente a uno de esos bordes. Libre, entonces, es aquel acontecimiento necesario que no podría producirse sin nosotros.

El sujeto, entendido por Lombardi como *res eligens*, está localizado entre el goce autista y el Otro que no existe. La consciencia, superficie de sujeto en contacto con la realidad, es temporalidad, y en ello radica su no verdad, su carácter esencialmente negativo. Yo siempre soy el mismo, aunque esa mismidad incluye su negación como una pérdida que busca en el Otro simbólico su verdad. La eternidad sustancial del goce no es la eternidad vacía del significante, que como amo se sostiene del ser de los organismos a los que convierte en sujetos sujetos a su violencia.

Del inconsciente y su relación con el cuerpo

Hablábamos del goce, pero, ¿y el inconsciente? Es la superficie de contacto entre el goce autista y el Otro simbólico. El hecho de que tanto la consciencia como el inconsciente sean superficies, nos lleva inevitablemente a pensarlas como caras de una misma cinta. El inconsciente, al igual que la consciencia, no constituye algo que es, sino algo que acontece. Éste es el aporte del estoicismo tanto al pensamiento de Lacan como al de Deleuze: al cuerpo viviente le pasa tropezar cuando queda sujetado por el Otro. El hecho de que ese tropiezo tiene estructura de lenguaje, es lo que permite interpretarlo. Éste es su aspecto de sentido, que nos lleva a pensar en una dimensión antropológica del psicoanálisis.

Sin embargo, en la medida en que, en análisis, se trata de llegar a una letra descifrable, y no ya a un significante interpretable, y que esa letra repite maquinalmente, como las aplicaciones iterativas de un programa de computadora, debemos concebir el síntoma como una especie de necrosis en el viviente que lo lleva a un operar físico, que, lejos de hablarnos del hombre, nos habla de la operación de un principio de inercia opaco y sin sentido que tiene el carácter, muy bien explicitado por Freud en su idea de pulsión de muerte, de un retorno a lo inorgánico. El fin del psicoanálisis como práctica es llegar a la pulsión, al goce. Esto pone la idea de un inconsciente como lenguaje más lejos de la interpretación hermenéutica, y más cerca de la afirmación de Galileo de que “la naturaleza está escrita en caracteres geométricos”. Es decir que se trata del modo de leer su objeto para encontrarle un sentido, algo que hacen tanto las ciencias humanas como las naturales. Estamos de acuerdo con Lacan cuando sostiene que el sujeto del psicoanálisis está del lado de la ciencia galileana, y no, por ejemplo, de la teoría de las firmas que dominó durante el renacimiento. De ahí la apelación de Freud a un lenguaje termodinámico, que abarca por igual fenómenos culturales o biológicos que otros puramente físicos. Se trata en todos los casos de regímenes de transformación de la energía. Es el único sentido que Freud le encontró al automatismo psíquico.

El problema del cuerpo y sus alcances epistemológicos

Este cuerpo económico, cuerpo propio de intensidades de goce, ¿es otro cuerpo que el de la medicina? Sin duda, Freud lo corta de otro modo, pero, ¿es sostenible desde el psicoanálisis una disociación entre el cuerpo enfermo y la mente enferma? ¿Es la parálisis histérica, por ejemplo, algo que no afecta al órgano? ¿Qué es, en tal caso, el fenómeno psicósomático? ¿Hay algún fenómeno en el hablanteser que no afecte por igual cuerpo y mente?

Si la ciencia toca lo real, ¿no lo hace también la medicina? ¿O el cuerpo de la medicina tiene una consistencia imaginaria? Cuando Freud renuncia a su proyecto de psicología para neurólogos y elabora su teoría del aparato psíquico como realidad virtual, ¿lo hace porque el aparato psíquico es más real que las neuronas? ¿O para presentarlo como un objeto intencional con un estatuto propio? ¿O es que el aparato psíquico no podía ser confinado al interior del sistema nervioso central?

¿Freud tiene en cuenta la dimensión del sentido como un objeto antropológico que entra en otro campo epistémico que el cuerpo fisiológico? ¿Es relevante plantearse, entonces, si la metapsicología entra dentro de las ciencias humanas o de las naturales? Pero, ¿significa que ambas apuntan a mundos distintos? ¿O se trata de una diferencia de método? ¿O habría que obviar todas estas cuestiones y hacer una descripción fenomenológica de lo que acontece en el dispositivo del diván bajo la asociación libre en situación de transferencia? ¿Es la experiencia terapéutica lo que define al psicoanálisis? Y si es así, ¿para qué una metapsicología? ¿El psicoanálisis requiere de una psicología de la cual sea una aplicación, o puede prescindir de ella? Y en ese caso, ¿puede eludir la acusación de magia, brujería o pseudociencia, o de convertirse en un fenómeno cultural, o de ser un mecanismo de sugestión que hace actuar al llamado efecto placebo?

Contestar a estas preguntas encuentra algunos obstáculos epistemológicos. Por ejemplo, el temor al organicismo, o a la naturalización del inconsciente. La insistencia en demostrar que los hombres no somos entes naturales parece ocultar un cierto temor. El temor surge para Lacan frente a la posibilidad de quedar reducidos a nuestro propio cuerpo. ¿Un no tan insistente no encontrará su fundamento en un sí reprimido?

Lo que se requiere para que una nueva teoría sea considerada científica

Para abordar estas cuestiones sería útil volver a lo que sucedió, en el tiempo de fundación del psicoanálisis, dentro del ámbito de la física. La dualidad partícula-onda en mecánica cuántica es aleccionadora. También llevó a una posición fenomenológica, la de la interpretación de Copenhague. Para ella, la función de onda indica sólo la probabilidad de encontrar una determinada partícula en un determinado estado cuántico. Esta ecuación muestra un fondo ondulatorio, puramente energético, con intensidades de ser variables, que colapsa en el momento de la observación en una posición fija en el espacio, en la forma discreta de una partícula material. De la misma manera, la interpretación psicoanalítica fija con palabras discretas lo que es en principio una vaga experiencia de tensiones e insatisfacción. Ahora bien, si la mecánica cuántica fue aceptada en el ámbito de la física, a pesar de la manifiesta oposición de Einstein y de otros físicos que, no por ser revolucionarios, eran menos conservadores frente a los avances de la física indeterminista del átomo, es porque estableció una especie de tratado de paz por el cual cada parte de la física se comprometía a no entrar en los territorios legislados por la otra, hasta que se encontrara la manera de generar una teoría unificada, de la que la teoría de las supercuerdas sería la forma más actualizada. La guerra fría entre mecánica cuántica y teoría de la relatividad se basa en lo que se ha llamado el límite clásico, y que consiste en la idea de que, en grandes dimensiones, los efectos cuánticos se atenúan lo suficiente como para autorizar el cumplimiento de las leyes de la física clásica, a bajas velocidades, de la relatividad restringida, a altas velocidades, y de la relatividad generalizada, bajo campos gravitatorios fuertes.

La metapsicología freudiana también cuestionó los límites de la psicología clásica, y Freud hizo algo similar al pacto de no agresión cuántico, estableciendo la validez de las leyes de asociación postuladas por la psicología experimental dentro del ámbito del preconscious. Pero al atribuirle al aparato psíquico un carácter virtual, no fue capaz de hacer lo mismo con la fisiología del sistema nervioso central, que ha desembocado en las neurociencias.

¿Debería el psicoanálisis encontrar un fundamento neurocientífico para la metapsicología? Es lo que han pensado Ansermet y Magistretti, aunque su proyecto no

convence demasiado. Lacan se propuso, al contrario, separar al psicoanálisis de su base naturalista, movido por dos paradigmas exitosos en su momento, pero que luego de un tiempo han entrado en declinación: el estructuralismo antropológico, y la cibernética como transdisciplina que prescinde de la cuestión de la materia idónea a la hora de estudiar formalmente procesos de organización y control. Pero, ¿es posible en el psicoanálisis prescindir de la consideración de que es un discurso lo que apunta al mismo cuerpo viviente que las otras disciplinas que se ocupan de los organismos cortan con sus conceptos de un modo diferente?

Deícticamente, el mismo ente que es un sujeto, es un cuerpo viviente. La X, diría Husserl, es la misma. El tema es qué sucede cuando el aparato psíquico se dibuja contra el mismo fondo energético que la medicina estudia como un sistema anatómico y fisiológico, y la biología, como sistema orgánico pluricelular. Como dice Deleuze, citando a Spinoza, no sabemos todo lo que puede un cuerpo. Cuando Freud llega a la consideración de la existencia de un cuerpo libidinal que se deshace de toda sobrecarga de energía, basado en sostener un principio de constancia, en esto coincide con la biología.

Por otra parte, la indeterminación que da un espacio para la libertad tiene un lugar en la ciencia, pero no puede haber ciencia de la libertad, como decía Kant. Sí se puede hablar de puntos no derivables en trayectorias de vida, o de accidentes congelados. Es de lo que se ocupa el estudio de los sistemas complejos. En ellos puede haber una bifurcación de trayectorias originadas en mínimas diferencias en las condiciones iniciales, pero el plano en el cual se distribuyen establece un determinismo tan estricto como el de las trayectorias clásicas derivables en todos los puntos. Lo que en estos sistemas empieza como contingencia, termina en un patrón repetitivo.

El complejo territorio de la metapsicología

En resumen: tenemos una dimensión antropológica fundamental, que es la libertad, y otra dimensión antropológica, que es lo simbólico. Tenemos una cuestión biológica, que es el sostenimiento de la homeostasis, la adaptación como sostenimiento del propio modo de ser en un medio hostil. Y tenemos la generación de la repetición, que es un

estado inorgánico que, sin embargo, se sostiene en el organismo haciéndolo perder capacidad de trabajo. Todas estas dimensiones deberían integrarse en una visión antropológica que diera un sostenimiento paradigmático coherente a la práctica psicoanalítica. El tema es si hay lugar en la ciencia para una mixtura semejante, o si requiere la elaboración de una ontología nueva que no retroceda ante las conquistas del psicoanálisis, pero que tampoco vaya en contra de los resultados, y sobre todo de las evidencias, de las disciplinas científicas consolidadas. También es posible un psicoanálisis regresivo que se mantenga defendiendo su pequeño territorio del diván. Es una cuestión de decisión.

Para una ciencia del aparato psíquico: el ejemplo de Darwin

Deleuze, sobre la base de Spinoza, Leibniz y Whitehead, ha logrado armar una ontología que puede ser útil para el psicoanálisis, pero que requiere ciertos ajustes para adaptarla al discurso psicoanalítico. Algo que Whitehead aporta y que permite dar un lugar al psicoanálisis es el hecho de que el cuerpo libidinal, como las entidades actuales de las que habla el pensador inglés, es un cuerpo que busca satisfacción. Esto lo vuelve esencialmente erótico. Qué significa eso, es algo que resulta difícil de dilucidar en los términos ascéticos y asexuados de la ciencia positivista. En ese erotismo está presupuesta la necesidad biológica de la reproducción, pero sólo en la medida en que requiere de un mecanismo de señuelo por el cual la imagen materna se convierte para el macho, por ejemplo, en la condición de amor para la elección de su pareja.

Justamente, si algo ha servido a Darwin de medio para justificar desarrollos evolutivos de especies que no han sido guiados por la mejor adaptación o el mayor ritmo reproductivo, es la recurrencia a la selección sexual, que entra totalmente dentro del orden imaginario y se presenta como una fuerza interna productora de selección, que nada tiene que ver con la idea de la supervivencia del más apto. Esa selección es el único caso en la historia de las ciencias naturales en el cual se ha aceptado un papel activo de las preferencias sexuales en el modelado de la naturaleza. A eso biológico que trasciende la cuestión de la reproducción, la que bien podría lograrse por vía de una simple esciparición o por gemación sin cruzamiento sexual, hay que sumarle las

cuestiones cultural-simbólicas ligadas a la prohibición del incesto y a la regulación social de la vida reproductiva en seres cuya maduración sexual está desfasada respecto de su responsabilidad reproductiva, como lo demuestra el hecho de que a los seis años ya están definidas las preferencias sexuales, luego de lo cual, a diferencia de lo que ocurre en otras especies, se entra en una etapa de letargo sexual, que Freud intentó explicar evolutivamente como una recapitulación ontogenética de la gran glaciación cuaternaria.

Alain Badiou no se equivoca cuando atribuye al psicoanálisis el constituir un saber sobre el amor. La cuestión es qué relación tiene ese saber con la ciencia. ¿Puede haber ciencia de lo que los lacanianos de habla hispana traducen como goce, y que Juan Ritvo traduce, quizás más acertadamente, como “voluptuosidad”? En Darwin sólo se menciona esta selección sexual sin garantías de aumento de la reproductibilidad como una especie de error que se sustenta retroactivamente a sí mismo –la hembra de pavo real elige al pavo más vistoso porque ese carácter vistoso es señuelo imaginario de fertilidad, y resulta que, como el elegido es el que se reproduce, esa dimensión imaginaria se convierte en profecía autocumplida, aunque pueda llevar al colapso de la especie–. Pero no hay en biología una teorización del modo en que este “error” se convierte en una sobrecodificación simbólica que cuenta por sí misma y que hace al goce particular de la hembra de una especie.

Las condiciones biológicas para la existencia de un aparato psíquico

El ser libre presupone, entonces, el ser cuerpo, y el cuerpo juego con su propia satisfacción sexual, que se caracteriza por ser carente de finalidad adaptativa, y por ello mismo sólo puede explicarse en términos puramente físicos y termodinámicos –deshumanización que es el verdadero escándalo del psicoanálisis–.

Pero el cuerpo, para jugar-gozar, debe primero sostenerse en el ser, lo cual implica un saber hacerse, y no una mera conservación inercial. Ese hacerse es lo que Maturana y Varela han llamado autopoiesis, y que, como horizonte de una vida, es presupuesto también por toda vivencia intencional. De ahí que Freud, en algún momento, se viera obligado a sumar las pulsiones de autoconsecración a las sexuales, aunque después haya

mitigado la diferencia basado en que ambas son el Eros, en la medida en que tienden hacia totalidades cada vez mayores, mientras que la pulsión de muerte actúa silenciosamente y sin gasto de energía llevando a esas totalidades a su disolución definitiva. Como sea, de la mano de la autoconservación vuelve a aparecer la necesidad y el instinto, es decir, la biología. Lo vemos también en el grafo del deseo, donde la necesidad y el grito se requieren como aquello que al pasar por el dominio del Otro se vuelve demanda y, más allá, deseo.

Fundamentación teórica del psicoanálisis, entre la ciencia y la filosofía

Por supuesto que el psicoanálisis puede prescindir de ser una ciencia, natural o social, pero en principio podría llegar a serlo. La cuestión es qué tipo de ciencia debería ser para no mutilarse. La ciencia es también una cuestión de estilo. Por eso, durante mucho tiempo, Freud fue visto como un científico que buscó ampliar los alcances de la psicología y de la antropología. De ahí que, en su juventud, Mario Bunge lo haya considerado uno de sus héroes, aunque luego se haya convertido en uno de sus mayores rivales. Es que es propio de Freud cierto cinismo pesimista, que es el estilo que prima en los científicos “wikipedistas”, en los divulgadores que se encuentran más cerca de la filosofía del darwinismo que de la de la física contemporánea. Es la crítica popperiana y bungeana lo que más contribuyó a que el psicoanálisis sea abiertamente incluido en el listado de las pseudociencias. La ciencia norteamericana, apoyada por la filosofía analítica, se ha impuesto, finalmente, y por medios sobre todo económicos, a la primacía del criterio de ciencia vigente hasta los años sesenta en Europa continental.

Algunos psicoanalistas han recurrido al último refugio que les permite no ser considerados representantes de la ontoteología contra la cual han luchado en frentes opuestos tanto Heidegger como Carnap: la filosofía fenomenológica. Se trata de recoger los restos de real que la ciencia excluye de su campo, incluyendo aquellos que hacen al fenómeno en el cual la ciencia busca sus evidencias, pero al que traiciona en cuanto lo convierte en un hecho dicho.

El peligro para el psicoanálisis, en este caso, consiste en caer en un esteticismo que podemos encontrar en la descripción merleau-pontyana de una fenomenología de la

carne, o en la filosofía del amor del joven Levinas, o en la lectura de Lacan por Alain Badiou. Todos ellos aceptan la no genitalidad del amor en Freud, pero la entienden como una sublimación del encuentro de los cuerpos, lo cual parece ir en el sentido de una “algamización” de su objeto, contra la posición de Lacan en su seminario acerca del *Banquete* de Platón, diálogo en el que lee una burla a los discursos poéticos sobre el amor. Allí Lacan entiende que Alcibíades presenta a Sócrates como un agalma, cuando en realidad se trata de todo lo contrario, pues el objeto de amor es más bien una estatuilla dorada que envuelve la estatuilla sucia de los objetos perdidos de la infancia e imaginariamente recuperados con el aflorar de la genitalidad, y esto sin considerar el carácter siempre fetichista, y por lo tanto significativo, de la condición de amor, todo lo cual desmiente, a la vez, la centralidad de la capacidad reproductiva, que para los wikipedistas bungeanos y popperianos constituye la normalidad de la vida sexual, a la que ellos llaman, de un modo menos excitante, “vida afectiva”.

¿Fundamentación científica versus fundamentación fenomenológica?

Parece más adecuado, para una visión científica que sirva de sostén paradigmático del psicoanálisis, en este período de exclusión del ámbito científico y consecuentemente de las instituciones psiquiátricas medicalizadas, buscar sus bases en los dominios de la física, de la biología molecular y de las neurociencias. Es verdad que se trata de una cuestión coyuntural, pero no fue otra cosa lo que motivó a Lacan a basarse en el estructuralismo para limpiar el psicoanálisis de las especulaciones sobre la vida infantil de la escuela inglesa, sin caer en el cientificismo del psicoanálisis del yo que se había consolidado en Estados Unidos, y que actualmente tiende a ser reemplazado por el cognitivismo, que es una derivación suya, y quizás su consecuencia necesaria.

¿Significa esto que la fenomenología no tiene utilidad para este proyecto? De ninguna manera. Como método, nada hay que sea más adecuado para liberar los flujos de la experiencia que después deberán ser articulados sobre la base de una metapsicología capaz de lograr una coexistencia pacífica con las otras ciencias que se ocupan del hombre y que ya poseen un paradigma dominante, bajo el establecimiento de un “límite clásico”, y la promesa de una dilucidación mutua, como, por ejemplo,

establecer las bases fisiológicas para que una inscripción simbólica en lo real del cuerpo pueda traducirse orgánicamente en la producción, por ejemplo, de una psoriasis –para mencionar un caso de fenómeno psicósomático–.

Si el mundo descrito por la fenomenología se entiende como una superposición de capas geológicas, son los movimientos repentinos, los estallidos volcánicos, las fallas y la mezcla de capas de distintas épocas lo que el psicoanálisis pone en evidencia. Toda esa geología es lo que Lacan define como el fantasma imaginario-simbólico, detrás del cual se encuentra el horror de nuestra absoluta soledad. Pero, más allá de las capas sensoriales, que nos dan una información del mundo, están las capas de la libido, que se van constituyendo a partir de una renuncia a objetos de goce que libera energía para nuevas inversiones. Lo que Freud descubre, con su concepto de fijación, es lo que descubre Foucault en la historia: la existencia de rupturas de origen contingente que producen un desplazamiento de las capas, haciendo que coexistan desarrollos correspondientes a diferentes épocas. Algo específico en la clase de energía sexual que es la libido le permite este juego entre necesidad ontogenética y contingencia de estimulación, a veces traumática, que Freud trató de explicar causalmente a través de sus series complementarias. A su vez, esa energía pulsiona sobre los órganos, a los que se aferra sucesivamente, y no sólo en las zonas de borde del organismo. La libido es lo que Deleuze y Guattari llamaban un “cuerpo sin órganos”, y por ello se puede aferrar a cualquier órgano, produciendo tan pronto su satisfacción, como un exceso de trabajo que se traduce en dolor y sufrimiento.

El cuerpo libidinal: cruces entre fenomenología, biología, física y lingüística

Duportail, al referirse a la topología de Merleau-Ponty, señala cómo este fenomenólogo estableció una torsión, un pliegue, como punto de partida para la división entre el mirar y lo mirado. La visión aparece como un plano previo a la división sujeto-objeto. Cuando habla del torbellino que se crea en las líneas intencionales, parece esforzarse por hacer, del lado del sujeto, una lectura paralela a la que la física hace del modo en que la pupila tuerce las líneas de la luz para generar el efecto de cámara oscura,

pero generando un inevitable punto ciego, que marca el desencuentro entre el sujeto y el objeto, forzando a completar el faltante de un modo imaginario.

Esa descripción de un pliegue que produce un agujero, y que Lacan describirá en términos de una esquizia de la mirada, por la vía de Deleuze, nos remite a la concepción de Leibniz acerca del pliegue. Esta remisión podría caer en lo puramente imaginario, si no estuviera sustentada por la idea de Freud acerca de las series complementarias, o por los usos que hiciera Lacan de la embriología a la hora de dar cuenta de los objetos amboceptores, que él remonta, quizás irónicamente, a la pérdida de la placenta.

Estos torbellinos, inversiones, e incluso cortes, aparecen en distintas áreas de la ciencia como descripciones de procesos de individuación. Cuando se forma un agujero negro, por ejemplo, las líneas del campo gravitatorio se tuercen en torno a un punto, y sobre la superficie del agujero negro queda flotando la información que caracterizaba a la estrella extinta, sin que esa información se pierda. De la misma manera, cuando la materia químicamente compleja se rodea de una membrana, el mundo se dibuja en esta membrana que define los límites biológicos entre el adentro y el afuera. Todo núcleo surge como un desprendimiento en torbellino de una materia anterior, se envuelve en una membrana semipermeable, y presenta un punto impropio que es lo que define su individualidad. La topología de la extimidad es algo generalizado.

Desde ya que encontrar esquemas explicativos análogos en distintas disciplinas científicas es excitante, marea un poco, y en esa embriaguez de sentido puede que realicemos falsos descubrimientos movidos por iluminaciones repentinas. Para que estas disquisiciones no sean metáfora ni delirio, hay que ser cautos y delimitar bien los territorios del ser de los que nos ocupamos, y tener en cuenta que no debemos confundir e identificar algo que aquí opera sólo analógicamente y a la distancia. El pensamiento analógico, tal como ayuda a entrenarlo el pensador argentino Carlos Ferruelo en otro contexto, puede ser muy útil para convertir estas relaciones en un programa de investigación. Justamente, intentar una identidad donde hay una analogía es lo que le da a la interpretación neuronal de la condensación y el desplazamiento de Ansermet y Magistretti el carácter apresurado que hace que uno desconfíe. Más adecuado parece el uso que hiciera Pommier de la cuestión de la plasticidad neuronal para mostrar la necesidad orgánica de los humanos de ser coaptados por el lenguaje. La manera en que la palabra sostiene la vida de las neuronas y evita una apoptosis generalizada nos

muestra las condiciones de posibilidad biológicas para la inserción de lo simbólico en el cuerpo orgánico.

Este entrelazamiento entre cuerpo y palabra, esta alienación en la cadena significante, hace que el principio de individuación no se limite a la dimensión espaciotemporal y causal señalada por Schopenhauer, ni a la dimensión embriológica señalada, entre otros, por Gilbert Simondon, sino que sea necesaria una separación, cuando las líneas del discurso se ven sometidas a un pliegue en torno al nombre del padre como significante que sale del tesoro de la lengua materna para ponerse como Otro del Otro, o cuando lo hace el *sinthome* que lo suple.

Constituirse, entonces, como sujeto, es parte de un proceso más complejo, en el cual están involucradas las dimensiones física y biológica como pasos previos a la separación simbólica. De ahí que estas dimensiones puedan hacer síntoma de un modo que, visto desde afuera, resulta similar: parálisis orgánica o histérica, demencia senil o precoz, deficiencia metabólica o forclusión del nombre del padre.

Conclusión

¿Qué estatuto ontológico debemos atribuirle al aparato psíquico? Si se trata de una realidad virtual, ¿posee el carácter de un acontecimiento? ¿Dónde ocurre ese acontecimiento? ¿Ocurre en el cerebro, o en una dimensión que no pertenece al plano físico? ¿O bien, se trata de una construcción teórica que sirve para ordenar provisoriamente una serie de fenómenos, y que la anatomía y la fisiología deberían sustituir por una descripción más acorde a la realidad, como Freud lo sugirió en algún momento? ¿Tenemos que entenderlo como una especie de espacio de fases, una imaginarización de un proceso o de alguna entidad *sui generis* que carece de un sustento físico? Si posee una geometría, ¿es como la del esquema del huevo de la segunda tópica, o bien como la del grafo del deseo, o la del nudo borromeo, o la de la botella de Klein? Todos estos interrogantes podrían recibir una respuesta sólo si somos capaces de aclarar la ontología implícita en el psicoanálisis, y sus relaciones con las ontologías de otras disciplinas científicas admitidas. Pero para eso debemos poner en el mismo plano los fenómenos con los que trata el psicoanálisis y aquellos de los que tratan otras

disciplinas científicas, y aclarar de qué tipos de entidades se ocupan, y en qué medida pretenden ser modelos, sin descuidar el modo en que la palabra “modelo” debe ser interpretada en cada caso. Si hablamos de topología, por ejemplo, debemos definir el espacio del cual es una topología, y cuáles son las entidades que constituyen los puntos de ese espacio, sea real o virtual. No es lo mismo hablar de la topología de un espacio de relaciones entre significantes, que de la de un espacio de neuronas, o de cuantos de energía. Todas esas entidades son supuestas, es decir, puestas por el entendimiento debajo de los fenómenos, pero para saber si son comparables en algún sentido, sólo puede lograrse algo coherente si partimos de los fenómenos a partir de los cuales estas entidades explicativas se construyen. De ahí la importancia de la fenomenología para despejar el terreno a partir del cual cada ciencia deberá legislar. Una tarea que para muchas áreas de la ciencia, incluyendo al psicoanálisis, todavía está pendiente.

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2014

Fecha de aprobación: 27 de noviembre de 2014

Bibliografía

- Alomo, M. (2013) *La elección en psicoanálisis*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Assoun P-L. (1981) *Introducción a la epistemología freudiana*, México: Siglo XXI, 2008.
- Deleuze G. y Guattari F. (1972) *El Anti Edipo*, Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Duportail G.-F. (2013) *Cuerpo, amor, nominación*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Bertorello, A., Lutereau, L. y Muñoz, P. (2013) *Deseo y libertad*, Buenos Aires: Letra Viva.