

Foucault y la expresión

La temprana crítica del símbolo freudiano

Agustín Kripper

Resumen

El presente trabajo busca estudiar un problema crucial de la introducción a *Sueño y existencia* escrita por el joven Foucault: la naturaleza de la expresión. El fin último de esta indagación es comprender a la luz de qué horizonte el filósofo realiza una crítica de la concepción freudiana de símbolo en el marco de su presentación de la doctrina de Binswanger.

Palabras clave: Foucault, Freud, expresión, símbolo.

Abstract

Foucault and the expression

This work intends to study a crucial problem in the introduction to *Dream and Existence* written by the young Foucault: the nature of the expression. The ultimate goal of this research is to understand in the light of what horizon the philosopher makes his critique to the Freudian notion of symbol in the context of his presentation of the Binswanger's doctrine.

Keywords: Foucault, Freud, expression, symbol.

Resumo

Foucault e a expressão

O presente trabalho procura estudar um problema crucial da introdução a "*Sono e existência*" escrita pelo jovem Foucault: a natureza da expressão. A finalidade desta investigação é compreender em que cenário o filósofo realiza uma crítica da concepção freudiana de símbolo no marco de sua apresentação da doutrina de Binswanger.

Palavras-chave: Foucault, Freud, expressão, símbolo.

Cuando, en el año 1954, en su introducción a *Sueño y existencia* de L. Binswanger (1939), M. Foucault se propone interrogar el proyecto del psiquiatra existencial, el cuestionamiento se dirige a la idea de hombre correlativa a la *Daseinanalyse*. Contra los métodos objetivantes y experimentales de un positivismo psicológico que quería

reducir al hombre al concepto de *homo natura* (Binswanger, 1936: 139, 142, 155), Foucault sostiene junto a Binswanger un análisis más fundamental, cuyo principio y cuyo método deben determinarse por su objeto privilegiado: el ser humano. Ahora bien, esta crítica general a la psicología –profundizada por el filósofo en otros lugares (1957a, 1957b)– no será aquí objeto de indagación.¹ En su lugar, lo que guiará este trabajo será un problema crucial de la introducción a *Sueño y existencia*: la naturaleza de la expresión. Pues, como afirma Foucault, para Binswanger se trata de elucidar

“la existencia, tal como aparece ante sí misma y tal como se la puede descifrar en el sueño: la existencia en ese modo de ser del sueño donde ella se anuncia de manera significativa. ¿Acaso no supone un desafío circunscribir el contenido positivo de la existencia a través de la referencia a uno de sus modos menos integrados en el mundo? Si el *Menschsein* posee significaciones que le son propias, ¿se revelan estas de manera privilegiada en ese momento de sueño en que el plexo de significaciones parece apretarse, en que su evidencia se nubla y en que las formas de la presencia se encuentran más difuminadas? Tal es la paradoja que constituye, a nuestro parecer, el interés principal de *Traum und Existenz*” (Foucault, 1954: 68).

Si planteamos formalmente la dificultad alzada por Foucault, advertiremos que tres elementos se ponen en juego: la existencia, el sueño y el proceso de expresión. En otros términos, está lo expresado (la existencia o las significaciones inherentes al *Menschsein*), la expresión (el sueño como positividad o plexo de significaciones –todo lo que podría denominar, arriesgando un forzamiento gramatical, lo *expresante*–) y el proceso en virtud del cual se da el movimiento aquí interrogado. Y, en el medio de ello, aparece la paradoja de que la revelación de la existencia no sea la más clara, sino bastante oscura.

Al respecto, Foucault hace dos precisiones. En primer lugar, señala que la propuesta de Binswanger radica en el movimiento hacia las formas fundamentales de la existencia que su análisis esboza: de la hermenéutica de los símbolos (entendida como desciframiento o interpretación exterior) a la comprensión de las estructuras existenciales. En este sentido, lo que se revela como matriz de este primer señalamiento no consiste sino en una arqueología, en el sentido de un discurso relativo a los fundamentos, tema tan caro al pensar heideggeriano –y, por otra parte, suelo fértil de las reflexiones del psiquiatra, así como del joven filósofo–. Como insiste Foucault: “el sentido del sueño se despliega continuamente del mensaje cifrado de la apariencia a las modalidades de la existencia”. En segundo lugar, la otra precisión se refiere a la experiencia onírica, en la medida en que esta encierra toda una antropología de la imaginación, lo cual exige “una nueva definición de las relaciones del sentido y del símbolo, de la imagen y de la expresión; en resumen, una nueva manera de concebir

¹ Cf. para la génesis intelectual de Foucault en esta época, Moreno Pestaña (2006) y Abejón (2011).

cómo se manifiestan las significaciones”. Sin embargo, dicha antropología aún presenta sus elementos sin un orden de jerarquía o correlación: sentido y símbolo, imagen y expresión, la dificultad estriba en determinar su ordenación sistemática.

Por lo tanto, con lo antedicho, puede concluirse que si es verdad que el movimiento debe ser el de una arqueología –de lo exterior a lo profundo–, y si también lo es que la superficie desde la cual se sumergirá será la del sueño, no resta más que interrogar el modo en que se manifiesta, en el fenómeno onírico, el sentido. La visibilidad de lo manifestante –la imagen– remite a la invisibilidad de lo manifestado –el sentido– en la articulación de la manifestación: para Foucault, en el fondo, lo visible nos relanza a lo invisible.²

Ahora bien, si la pregunta por el sentido de los sueños ha sido la vía de ingreso a la cuestión de la expresión, todo el meollo del asunto radica en determinar la naturaleza de los conceptos, y en especial la de su orden basal: la estructura, las significaciones o el sentido. A esta altura, dos autores son llamados en auxilio por Foucault: E. Husserl y S. Freud.³ Los dos, representantes señeros en sus respectivas disciplinas –uno en la fenomenología, otro en el psicoanálisis–, a propósito de ellos Foucault señala una aparente coincidencia: la publicación casi simultánea de sus obras fundamentales, las *Investigaciones lógicas* y *La interpretación de los sueños*, en calidad de un “doble esfuerzo del hombre por recuperar sus significaciones y recuperarse a sí mismo en su significación” (Foucault, 1954: 69).

Por ende, en la búsqueda de la significación del hombre en cuanto existencia, Foucault recurre a Freud para, en un mismo movimiento, recuperarlo y superarlo. El propósito del presente trabajo es, en este aspecto, seguir e interrogar la lectura foucaultiana del psicoanálisis de este momento. A la luz de ella y de las críticas surgidas más adelante en base a la fenomenología de Husserl, se podrá observar articularse el problema de la expresión como núcleo duro de lo que, a los ojos de Foucault, el psicoanálisis tiene para ofrecer –y, en el extremo, sacrificar – ante su proyecto de una antropología existencial.

Freud, o el símbolo como formación de compromiso

De los méritos que puede tener *La interpretación de los sueños*, para Foucault el principal es, sin duda, haber hecho entrar el sueño dentro del campo de las significaciones humanas: si el sueño era el sinsentido de la conciencia, “sabemos cómo Freud invirtió la proposición, haciendo del sueño el sentido de lo inconsciente” (Foucault, 1954: 69). Es notable, sin embargo, el carácter ambiguo de la inversión señalada por Foucault. En verdad, a propósito de la relación entre ambas fórmulas, podría hablarse

² Tanto es así que el propio Foucault redobra el enunciado con su enunciación al señalar, casi como de paso, que es preciso reconocer que el pensamiento de Binswanger “aporta mucho más de lo que dice” (Foucault, 1954: 69).

³ Otros autores convocados en la introducción a Binswanger, como Sartre y Bachelard, entre otros, no tendrán cabida aquí, puesto que no son esenciales a los efectos de la lectura foucaultiana de Freud.

no de inversión, sino de complementación, en la medida en que afirmar que el sueño es el sinsentido de la conciencia y el sentido de lo inconsciente, no supone ninguna contradicción –como sí lo supondría afirmar, frente a la tradición, el sueño como el sentido de la conciencia–. De cualquier modo, según Foucault, el problema planteado por el sueño radica en otro lugar, a saber, *las relaciones entre la significación y la imagen*. De acuerdo con el psicoanálisis,

“las formas imaginarias del sueño llevan consigo las significaciones implícitas del inconsciente; en la penumbra de la vida onírica, ellas le dan una cuasi-presencia. Pero, precisamente, esta presencia del sentido en el sueño no es el sentido en sí que se efectúa en una evidencia completa, el sueño traiciona el sentido tanto como lo cumple; si lo ofrece, lo hace sustrayéndolo” (Foucault, 1954: 69).

La pregunta por lo que el sueño muestra y deja de mostrar en la mostración pone en evidencia el hecho de que la imagen no está para señalar simplemente el sentido, sino para ocultarlo al mismo tiempo. Esta opacidad del sueño puede entenderse, según Foucault, en términos funcionales –y esta es la posición de Freud, por lo demás–. El sueño sería una mixtura funcional, ya que

“se inviste al sentido con la cantidad de ‘contra-sentido’ necesaria para cubrir toda la superficie del dominio onírico: el sueño es el cumplimiento del deseo, pero si justamente él es sueño y no deseo cumplido, es porque realiza también todos los ‘contra-deseos’ que se oponen al deseo en sí. El fuego onírico es la ardiente satisfacción del deseo sexual, pero lo que hace que el deseo cobre forma en la sustancia sutil del fuego, es todo lo que rechaza ese deseo y busca apagarlo sin cesar [...]. La plástica imaginaria del sueño no es, para el sentido que allí sale a la luz, más que la forma de su contradicción” (Foucault, 1954: 69–70).

A este carácter ambiguo de la revelación onírica, para Foucault viene a sumarse otro aspecto de la teoría freudiana, que lo complementa: el lenguaje del sueño solo es analizado, por el psicoanálisis, en su función semántica, mientras que su estructura morfológica y sintáctica es dejada en la sombra. Freud instala, en otros términos, una distancia insalvable entre la significación y la imagen, en la medida en que la dimensión propiamente imaginaria de la expresión significativa queda totalmente omitida. Sin embargo, “no es indiferente que tal imagen le de cuerpo a tal significación [...] es importante que la imagen tenga sus propios poderes dinámicos [...] la imagen es un poco más que el cumplimiento inmediato del sentido; tiene su espesor, y las leyes que la gobiernan no son solamente las proposiciones significativas” (Foucault, 1954: 70). En oposición a Freud, entonces, Foucault afirma que aquél inmiscuye al deseo dentro del mundo de lo imaginario, para introducir así una causa metafísica según la cual la verdad en las significaciones se anticiparía a su formulación imaginaria.

Es claro que, desde un punto de vista formal, el centro de la discusión se ubica en la diferencia entre los niveles y en la continuidad o el hiato que puede pensarse entre ellos: del sentido a la imagen, Freud responderá con el esquema de un aparato onírico que Foucault —siguiendo claramente los argumentos desarrollados en 1928 por G. Politzer en su *Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis*—⁴ no duda en poner a la cuenta de una psicología decimonónica perimida que, aún tras la trasposición de la tópica y la dinámica a un ámbito psíquico, sigue arrastrando el prejuicio de la naturaleza. En ese punto, cabe recordar que para Freud uno de los aportes más importantes de *La interpretación de los sueños* es que todos los sueños poseen un sentido, aunque más no fuere oculto, “pues ‘interpretar un sueño’ significa indicar su ‘sentido’, sustituirlo por algo que se inserte como eslabón de pleno derecho, con igual título que los demás, en el encadenamiento de nuestras acciones anímicas” (Freud, 1900: 118).

No obstante, hay en ese enunciado dos afirmaciones que, a pesar de parecerles a Freud ser una y la misma, son claramente diversas: si bien es cierto que todo sueño posee un sentido, el cual no obedece al mero azar de los estímulos de naturaleza orgánica, no por ello queda claro el sentido de este “sentido”, es decir, la legalidad del mismo no se explica por la exclusión freudiana de la explicación que apela a la sola determinación sensorial. Esta distinción, jamás explicitada por Foucault —y quizá *impensada*—, constituye, a mi juicio, uno de los supuestos fundamentales de su crítica. En efecto, lo que Freud reclama para el psicoanálisis como un logro casi inédito, es precisamente la restitución de la dimensión psicológica del sueño. No obstante, cuando el psicoanalista dice “psicológico”, Foucault oye “psicologista”: lo que para el primero es una conquista, para el segundo conlleva una degradación. En suma, del mismo modo en que el sueño anuncia significaciones velándolas al mismo tiempo, para Foucault en el sueño Freud descubre la dimensión del sentido para, en el mismo acto, sustraer su naturaleza bajo los ropajes de un psiquismo cuyo modelo es demasiado anquilosado. ¿Qué cambió de un momento al otro? No es posible responder aquí a esta pregunta, demasiado amplia de por sí. En todo caso, simplemente ha de señalarse que Foucault, a diferencia de Freud, se inscribe en una amplia tradición fenomenológica que realizó una relectura del psicoanálisis en Francia, una de cuyas matrices de lectura fue, en mi opinión, la recién expuesta: la búsqueda de un sentido no psicologizado (Waldenfels, 1992: 109).⁵

⁴ Según Politzer, el psicoanálisis había permitido avanzar de la psicología clásica a una psicología concreta, vislumbrando la dimensión fundamental del drama de la vida humana. Mas le había sido imposible formular esa dimensión con un lenguaje adecuado, por sus resabios de psicología del siglo XIX: por una parte, la abstracción, al sustituir todo sentido por su representación y reemplazar la primera persona por la tercera; por otra parte, el realismo, al otorgar un estatus ontológico al inconsciente para producir la trasposición de la lógica de un sentido humano que se expresa en la lógica causalista de un inconsciente hipostasiado. En suma, era preciso reemplazar la latencia del inconsciente por el sentido del individuo (Poltizer, 1928: 37, 248).

⁵ En efecto, existió cierta corriente fenomenológica dentro de la filosofía francesa (que incluyó a J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, J. Hyppolite y P. Ricoeur, entre otros) que tocó el problema de la identidad epistemológica freudiana señalado por Politzer y R. Dalbiez bajo el lema de que: “los valiosos logros de Freud solo se pueden salvar si se los retraduce al lenguaje estructurado de la fenomenología” (Assoun, 1981: 25). Para esa tradición, el carácter bastardo de la obra freudiana alcanza su máxima tensión: al naturalismo ha de pertenecer la dudosa energética freudiana; a los atisbos fenomenológicos de Freud ha de atribuírsele el descubrimiento del sentido. Y esto último es exactamente lo que Foucault demuestra en 1957 en su artículo “La psicología de 1850 a 1950”.

Por lo tanto, retornando al texto foucaultiano, el psicoanálisis no le reconoce al sueño otra condición que la del habla, privándolo de su realidad de lenguaje como uno provisto de reglas sintácticas y figuras morfológicas, pues “el habla, para querer decir algo, implica un mundo de expresión que la precede, la sostiene y le permite dar cuerpo a aquello que quiere decir” (Foucault, 1954: 71). Aquí la experiencia onírica posee una “estructura de lenguaje” propia, una gramática, ignorada por el psicoanálisis. Freud no puede afirmar nunca una lógica de la simbolización no contingente, y la incertidumbre subsecuente no puede ser salvada jamás del todo por la acumulación de casos que autoricen las simbolizaciones más frecuentes:

“El acto expresivo en sí nunca es restituido en su necesidad. El psicoanálisis solo accede a lo eventual. Allí, sin duda, se anuda una de las paradojas más fundamentales de la concepción freudiana de la imagen. En el momento en que el análisis intenta agotar todo el contenido de la imagen en el sentido que ella puede ocultar, el lazo que une la imagen al sentido está siempre definido como un lazo posible, eventual, contingente” (Foucault, 1954: 71; cursiva añadida).

Si el sentido ha de expresarse como imagen, sucede porque la represión no le permite una formulación clara, forzándolo a la alusión: la imagen se expresa más obscuramente que el verbo. Por otro lado, Freud supone el carácter primitivamente imaginario de la satisfacción del deseo, una modalidad que se reactualizaría por medio de la regresión onírica. Entonces, *la relación entre sentido e imagen, y la estructura específica de esta, son los dos temas que Freud, al tiempo mismo que recupera, excluye en la abstracción de su mitología teórica*: “buscaríamos en vano en su obra una gramática de la modalidad imaginaria y un análisis del acto expresivo en su necesidad” (Foucault, 1954: 72). Finalmente, concluye Foucault:

“En el origen de estos defectos de la teoría freudiana, hay sin duda una insuficiencia en la elaboración de la noción de símbolo. El símbolo es tomado por Freud tan solo como el punto de tangencia adonde vienen a reunirse, por un instante, la significación límpida y el material de la imagen tomado como residuo transformado y transformable de la percepción. El símbolo es la delgada superficie de contacto, esta película que separa todo lo que une: un mundo interior y un mundo exterior, la instancia de pulsión inconsciente y la de la conciencia perceptiva, el momento del lenguaje implícito, y el de la imagen sensible” (Foucault, 1954: 72; cursiva añadida).

Aquí, pues, reside el núcleo del argumento foucaultiano, evidenciado inigualmente en el caso Schreber, donde la psicología del sentido y la de la imagen se encuentran tan cerca solo para permanecer tan separadas. Así, queda asegurada la imposibilidad de encontrar un empalme entre esos dos órdenes de análisis, incluso la inviabilidad de “ensayar, con seriedad, una psicología de la *imago*, en la medida en que se puede definir la *imago* como una estructura imaginaria, tomada con el conjunto de sus implicaciones significativas” (Foucault, 1954: 72).

La historia del psicoanálisis justificaría esta observación, pues estas dos irreconciliables tendencias conceptuales inscriptas *ab origine* tendrían que disociarse tarde o temprano, según su impiadosa teleología: por un lado, en análisis de fantasías con una génesis, desarrollo y cristalización –la perspectiva de M. Klein–; por el otro, en el análisis del lenguaje como la instancia constituyente de las significaciones de la existencia –la perspectiva de J. Lacan–.⁶ Pero si para la primera el sentido es la estela de la imagen, para el segundo la *imago* es el habla silenciosa:

“En el dominio de la exploración del psicoanálisis, nunca se halló la unidad entre una psicología de la imagen que marca el campo de la presencia y una psicología del sentido que define el campo de las virtualidades del lenguaje. El psicoanálisis nunca consiguió hacer hablar a las imágenes” (Foucault, 1954: 73).

Con esto último, en definitiva, Foucault no hace más que rebautizar los términos del problema: lo que Freud llamara el contenido manifiesto –la “presencia” de la imagen– y los pensamientos oníricos latentes –la “virtualidad” del sentido–.

Por lo tanto, y para resumir este apartado, según Foucault el psicoanálisis de los sueños supone relaciones entre la significación y la imagen donde esta oculta y revela a la vez, y donde la gramática de la experiencia onírica es desestimada. A la distancia insalvable entre la significación y la imagen, se la rescata con una noción de símbolo contingente –por estar basada en una mecánica psíquica: las imágenes como restos fácticos, su legalidad atada al sentido del deseo que las anima–. Se trataría de una especie de *formación o solución de compromiso* –diría yo–, síntoma conceptual del conflicto teórico. Una vez más: “el acto expresivo en sí nunca es restituido en su necesidad”. Porque, como se afirmó más arriba, en última instancia, el asunto radica en buscar un sentido no psicologizado.

Husserl y la crítica de la fenomenología

Tras la argumentación relativa a Freud recién expuesta, en la introducción Foucault acude a las *Investigaciones lógicas* de Husserl –recurriendo en particular a los análisis de la primera y la sexta investigación– para preguntarse si allí es posible hallar una teoría del símbolo y del signo que restituya en su necesidad la inmanencia de la significación a la imagen. Pero antes de interrogar a la fenomenología en toda su pureza, Foucault relee a partir de la conceptualización husserliana los conceptos freudianos que acaba de exponer. Por lo que si en un primer momento hacía una crítica de Freud

⁶ En este punto, a pesar de reivindicar la *imago* como objeto de la psicología, Foucault recusa la forma en que esta es concebida por Lacan, quien “por su parte hace todo lo posible por mostrar en la imagen el punto en donde se coagula la dialéctica significativa del lenguaje y en donde se deja fascinar por el interlocutor que ella se ha constituido” (Foucault, 1954: 73). Aunque no es posible profundizar esta vertiente en este trabajo, simplemente se ha de notar que, del mismo modo que Foucault, en 1946 Lacan articula un proyecto de “psicología concreta” entendida en los términos de Politzer: el estudio del drama aprehendido en estructuras de sentido. El objeto de dicha psicología sería la *imago*, el concepto que determinaría la causalidad de la locura (Lacan, 1946: 152, 168). Sería preciso rastrear hasta qué grado Foucault conocía en ese momento la obra de Lacan y, una vez determinado este, precisar qué aspecto de la obra Lacan es el cuestionado por Foucault.

a partir de Freud mismo –suponiendo que tal cosa fuera realmente posible–, en este segundo momento la crítica es a partir de Husserl:

“El psicoanálisis había tomado la palabra ‘símbolo’ como algo válido de por sí y que no intentó elaborar ni delimitar. Por este valor simbólico de la imagen onírica, Freud entendía en el fondo dos cosas bien distintas: *por un lado, el conjunto de los índices objetivos* que marcan en la imagen estructuras implícitas, acontecimientos anteriores, experiencias conservadas en el silencio, [...] índices objetivos en la imagen como alusiones a lo que ella no manifiesta en su plenitud animada. *Por otro lado, existe un lazo global y significativo que funda el sentido del material onírico y lo constituye como sueño* de deseo incestuoso, de regresión infantil o de retorno y envoltura narcisista. Por ende, el conjunto de los índices que puede multiplicarse al infinito a medida que la significación avanza y se unifica, no puede ser confundido con ella. Ellos se manifiestan a través de la inducción probable y nunca son más que el método de reconstitución del contenido latente o del sentido originario. En cuanto al sentido en sí, solo se lo puede sacar a la luz en una aprehensión comprensible; por su propio movimiento, funda el valor simbólico de la imagen onírica. Esta confusión inclinó al psicoanálisis a describir los mecanismos de formación del sueño como el reverso y el correlato de los métodos de reconstitución; aquél confundió el cumplimiento de las significaciones con la inducción de los índices” (Foucault, 1954: 74; cursiva añadida).

Este párrafo, citado *in extenso*, condensa la crítica de raigambre husserliana a Freud, la cual termina resignificando *a posteriori* los argumentos previos. El símbolo freudiano: fenomenológicamente ambiguo, teóricamente contradictorio. Indicial y significativo, contingente y esencial, progresiente y regresiente, el símbolo condensa en su simpleza, a juicio de Foucault, los límites del pensar psicoanalítico frente a la existencia –monumento sintomático al pecado de haber querido juntar cielo y tierra–.

En efecto, es preciso recordar brevemente⁷ que Husserl, en la primera investigación –titulada “Expresión y significación”–, comienza afirmando que todo signo, en principio, es signo de algo en dos sentidos. Por un lado, en carácter de *indicación* o *índice* (*Anzeige*), que no posee significación (*Bedeutung*), pero sí indica algo. Por otro lado, en calidad de *expresión* (*Ausdruck*), que sí quiere decir algo (posee significación), pero puede o no indicar algo. La indicación es una cosa que sirve efectivamente de señal de algo para un ser pensante (por ejemplo, para retomar un ejemplo del propio Foucault, las marcas en la nieve pueden ser signo de la presencia de una liebre), estableciendo una relación de señal sin importar su carácter natural o artificial. Así, la vivencia que tiene alguien de la existencia de ciertas situaciones objetivas, le indica

⁷ Recogemos en los siguientes párrafos lo esencial de los §§ 1–6 con que abre la primera de las *Investigaciones lógicas* (Husserl, 1901: 29–39).

(motiva) la existencia de otras. La expresión, por su parte, es un signo discursivo que quiere decir algo, es decir, está cargado de significación (por ejemplo, cuando digo la palabra “liebre”, ella es inmediatamente significativa). Se excluyen aquí, por lo tanto, los gestos y los ademanes del habla, ya que no tienen otra función que la indicativa. En contrapartida, las indicaciones no tienen significación: no quieren decir nada.

Correlativamente, para Husserl existen dos clases de mostración (*Weisen*), una propia del índice, y otra de la expresión. Por un lado, está la alusión indicativa (*Himmweis*), en donde ciertas situaciones objetivas sirven de señales para otras, que se deducen gracias a un nexo anteriormente establecido como una *convicción*, es decir, no intelectual. Aquí se ubica el concepto clásico de la asociación de ideas, por la que la evocación de las ideas asociadas configura con las cosas existentes unidades intencionales que *parecen* copertenecientes y, por ende, garantizan cierta convicción empírica, gracias al carácter palpable y mundano del nexo. Por otro lado, está la demostración (*Beweis*), en donde se da una deducción intelectual y una regularidad ideal. Queda opuesto así lo inesencial del nexo que establece la indicación a lo esencial del nexo que establece expresión.

Ahora bien, se advierte que Foucault desplaza subrepticamente el eje de la distinción husserliana. Si para el fenomenólogo ella pasaba por la diferencia entre el índice y la expresión, para el primero se ubicará en la separación del índice y la significación. Esto supone, de por sí, una serie de dificultades, puesto que ante todo esta distinción no obedece a un mismo nivel de análisis: los índices mientan situaciones objetivas contingentes, mientras que las expresiones mientan significaciones ideales. Aparentemente, terminarían por aparejarse, como puede apreciarse, órdenes conceptuales diversos. No obstante, creo que es posible restituir a la oposición entre índice y expresión el carácter de verdadero eje del argumento foucaultiano, pero en la medida en que se entienda por ello no los productos, sino los actos intencionales de indicación o de expresión, es decir, el proceso mismo de la *Meinung*, como se mostrará en lo que sigue.

Según la jerarquía que Foucault impone a los conceptos, el índice no posee de por sí significación, y solo puede poseerla secundariamente por obra de una conciencia que lo tome por señal o referente. Existe una estructura esencial del índice y lo indicado que sostiene la asociación y que, a su vez, se apoya en una situación real, “mientras que *el signo auténtico [la expresión, diría yo] no precisa apoyarse, para ser significativa, en ninguna situación objetiva*” (Foucault, 1954: 75; cursiva añadida). En ese punto, una fenomenología del sueño debe “distinguir los elementos de indicación que, para el analista, pueden designar una situación objetiva que señalan y, por otro lado, los contenidos significativos que constituyen, desde el interior, la experiencia onírica” (Foucault, 1954: 76). Pero, se pregunta Foucault, reubicando el núcleo del problema:

“¿Qué es un contenido significativo y qué relación mantiene con un contenido imaginario? Aquí pueden servirnos nuevamente de punto

de partida ciertos análisis de las *Logische Untersuchungen*. No es legítimo admitir, con el psicoanálisis, una identidad inmediata entre el sentido y la imagen, reunidos en la sola noción de símbolo, sino que es preciso buscar la esencia del acto *significativo más allá e incluso antes* de la expresión verbal o la estructura de imagen en las cuales puede encarnarse: [citando a Husserl] ‘los actos de formulación, de imaginación y de percepción son demasiado diferentes para que la significación se agote en unos u otros; debemos optar por *una concepción que atribuya esta función de significación a un solo acto en todo idéntico*’ [...]. El acto significativo, incluso el más elemental, el más basto, el más insertado aún en un contenido perceptivo, *se abre a un horizonte nuevo* [...]. [Siempre] se constituye un acto de mención que rompe con el horizonte inmediato de la percepción y descubre la esencia significativa de la vivencia perceptiva: es *der Akt des Dies–meinens*” (Foucault, 1954: 76; cursiva añadida).

El acto significativo, entonces, se define por la unidad ideal de lo que es apuntado en la designación significativa, la cual por su naturaleza se mantiene idéntica cada vez que el acto significativo se renueva. El símbolo, por lo tanto, no es un rasgo individual de nuestra vivencia, sino que a través suyo se anuncia el contenido ideal como unidad de significación. Ahora bien, a esta altura Foucault abandona los análisis husserlianos de las *Investigaciones lógicas*, pues hacen peligrar la búsqueda del fundamento del acto significativo al reducirlo a una mera mención intencional (y a pesar del intento de Husserl de ir más allá de esta a través de la cumplimentación en la sexta investigación). En cambio, es más bien a otro texto de Husserl que Foucault recurre, a un inédito, para imaginar en qué podría consistir una “fenomenología de la significación”:

“Un mismo rasgo marca un símbolo (como un signo matemático), una palabra o una imagen, sea que la palabra o el símbolo se pronuncien o escriban, sea que nos abandonemos al hilo del discurso o al sueño de la imaginación, algo nuevo surge fuera de nosotros, un poco diferente de lo que esperábamos, y ello a causa de esta resistencia que opone el material imaginario, verbal o simbólico; también por las implicaciones que presenta la cosa constituida ahora como significativa; *al efectuarse en la actualidad del significante, la virtualidad intencional se abre a nuevas virtualidades*. En efecto, esta actualidad se encuentra situada en un contexto espacio–temporal; las palabras se inscriben en nuestro medio ambiente y designan interlocutores en el horizonte de las implicaciones verbales. Ahí es donde aprehendemos el acto significativo en su paradoja: recuperación de un tema objetivo que se propone, al modo del habla, como un objeto de cultura o que se ofrece, al modo de la imagen, como una cuasi–percepción, *el acto significativo realiza esta recuperación como una actividad temática, donde aparece a plena luz el ‘yo hablo’ o el ‘yo imagino’*; habla e imagen se declinan en primera

persona, en el mismo momento en que se cumplimentan en la forma de objetividad” (Foucault, 1954: 77–78; cursiva añadida).⁸

El acto significativo, como afirmaba Foucault en una cita más arriba, se abre a un horizonte nuevo, y esta característica se redobra con otro aspecto crucial: la intencionalidad posee una virtualidad que, al ponerse en acto en calidad de significante —es decir, al mentar como acto su objetividad—, se abre a nuevas virtualidades, o sea, al horizonte. En este punto, Foucault da el paso enunciado anteriormente, poniendo el acento ya no en aquella objetividad o mención intencional, sino en el propio acto significativo en su potencia creadora. Por lo tanto, si “finalmente, lo que un análisis fenomenológico pone en evidencia, bajo la multiplicidad de las estructuras significativas, es el acto expresivo” (Foucault, 1954: 78), queda claro que ese acto termina por ir más allá de la objetividad: se ha aislado la *función significativa de la expresión*. Como señalé más arriba, entonces, no hay que buscar el eje del asunto en la oposición entre el índice y la significación, sino en los actos intencionales, y, a mi juicio, esto vale genéricamente para la expresión, pero también para la indicación, pues a pesar de la clara diversidad de su estructura formal, es la mención como proceso intencional lo que se pone en juego.

Ahora, retroactivamente, es posible reconocer que si la partición entre imagen y sentido afianzada por Freud carece de coherencia para Foucault, es porque, a mi parecer, ambos son secundarios respecto del acto expresivo —en el sentido genérico recién explicitado— que los funda: aquellos son elementos fundados, y este es fundante.

Además, Foucault recuerda que el psicoanálisis distinguía tajantemente la estructura de la indicación objetiva de la de los actos significativos para mejor olvidarse de estos, por lo que, entre el sentido y la expresión, Freud no podía reconocer sino un lazo artificial: la naturaleza alucinatoria de la satisfacción del deseo. La fenomenología, por el contrario, permite volver a aprehender la significación en el contexto del acto expresivo que la funda, para así hacer manifiesta la presencia del sentido en un contenido imaginario.

Pese a ello, no obstante, para Foucault la fenomenología también fracasa en lo esencial, al recortar al acto de significación de su verdadera indicación objetiva, irre recuperable en la efímera estela del contexto. La ciencia de los fenómenos se hunde

⁸ Por otra parte, no es arriesgado suponer que este texto constituye el más sólido precedente —y hasta punto de partida, podría decirse— de la crítica derridiana en *La voz y el fenómeno*. Cotéjesela con esta cita, y en especial con la última frase: “Esto nos parece esencial en varios aspectos: contrariamente a la interpretación tradicional, la teoría de la significación no nos parece la última palabra de la eidética husserliana de la conciencia; ella desemboca, de hecho, en una teoría de la expresión que queda disimulada, pero cuya exigencia no está menos presente a los largo de los análisis. Sorprende que la fenomenología nunca se haya desarrollado en el sentido de una teoría de la expresión, y que siempre la haya dejado a la sombra para hacer venir a la luz una teoría de la significación. Pero, sin duda, una filosofía de la expresión solo es posible por medio de un rebasamiento de la fenomenología” (Foucault, 1954: 78). Asimismo, compárese más abajo las observaciones de Foucault respecto de la comprensión y la interioridad con los análisis derridianos de la “vida solitaria del alma” de donde este extrae la famosa voz fenomenológica.

así en un modelo de interioridad y se pierde, por consiguiente, en los callejones de la comprensión. Husserl, habiendo sido convocado en calidad de testigo clave, termina por unirse a Freud en el banquillo de los acusados –si se me permite la imagen–. El sentido de la crítica *de* la fenomenología pasa del genitivo subjetivo al objetivo. Foucault es terminante al respecto: “la fenomenología [a diferencia del psicoanálisis] consiguió hacer hablar a las imágenes, pero no brindó a nadie la posibilidad de comprender su lenguaje”.

¿Cuál es el lenguaje de las imágenes? Este problema, precisamente, es uno de los temas principales de análisis existencial de Binswanger. De este modo, Foucault termina restituyendo su recorrido en una síntesis dialéctica un tanto forzada:

“Hallar el fundamento común a las estructuras objetivas de la indicación, a los conjuntos significativos y los actos de expresión, tal era el problema que planteaba la doble tradición de la fenomenología y el psicoanálisis. De la confrontación entre Husserl y Freud nacía una doble problemática: hacía falta un método de interpretación que restituyese en su plenitud los actos de expresión [...] [para] ir al momento decisivo en donde la expresión se objetiva en las estructuras esenciales de la indicación [...]. Hacía falta un fundamento. Binswanger intentó, en *Rêve et Existence*, esclarecer este momento fundamental en donde se anudan las significaciones” (Foucault, 1954: 79).

La expresión y el fundamento

De lo anterior se deduce que, para Foucault, la falta de fundamento es común a Freud y Husserl. El primero lidiando con las indicaciones objetivas, el segundo restituyendo –no sin la rectificación foucaultiana a través de los inéditos– el acto expresivo, vemos cómo Foucault los va dejando atrás en su recorrido, en dirección, curiosamente, de ese eje vertical con que –en su carácter de estructura existencial más originaria– Binswanger articula su intelección de la experiencia onírica. Si, como afirma el psiquiatra en *Sueño y existencia*, lo alto y lo bajo solo son tales por el movimiento de ascenso y caída, ese movimiento fundante, ¿acaso no refleja la expresión misma de la existencia?

Al remitirse al texto que inspira esta frondosa reflexión de Foucault, se encontrará allí, de forma no del todo explícita, una teoría de la expresión por la que lo alto y lo bajo –el así llamado “eje vertical”– que se manifiestan en los sueños constituyen

“una dirección general de la significación que se ‘divide’ en partes iguales en las diversas esferas regionales, es decir, se mantiene dentro de las mismas significaciones (espaciales, acústicas, espirituales, anímicas y otras). Así pues, el hundirse o el caer representan una orientación general de la significación de arriba abajo, que, según el ‘existencial ontológico’, acaso por el determinado alejamiento en el espacio, por la disposición anímica de ‘ser arrojado’ o por la interpretación de

la comprensión contiene una noción existencial especial ‘para’ nuestra existencia” (Binswanger, 1930: 68).

Entonces, ese rasgo esencial, profundamente sumido en la estructura ontológica del ser humano, es el “poder ser dirigido” de arriba abajo. De él, precisamente, se nutren tanto el lenguaje como la imaginación del poeta y, sobre todo, el sueño. En otras palabras, los sueños de ascenso y caída, de movimiento de elevación y precipitación, son la expresión de ese rasgo esencial en donde “llegamos ontológicamente al fondo mismo [...] nuestra existencia [en] su definición como algo que se eleva y que cae” (Binswanger, 1930: 69, 71). Este factor, que queda sin ser objeto de reflexión –factor inconsciente, se diría psicológicamente, según Binswanger–, es aquél que nos interpela en el sueño y que el psiquiatra no duda poner a la cuenta de lo innato. Ciertamente, se afirma, los vuelos y caídas pueden explicarse por estados somáticos o disposiciones anímicas, pero ello no impide descubrir una “estructura apriorística”, frente a la cual aquellas explicaciones son secundarias y dependen de la biografía del soñante:

“En el fondo, la imagen alegre y la alegría por ella percibida, la imagen triste y la tristeza que provoca, son *una sola cosa*, o sea, la expresión de una sola y misma fase de una ola que se eleva o cae, porque también en este respecto el tema que la existencia se da en cada una de esas fases, es lo decisivo [...]. Precisamente, la profundización en el contenido manifiesto del sueño que, desde el postulado de la reconstrucción de los pensamientos oníricos latentes en Freud, hizo época, pero que en los últimos tiempos ha pasado al último plano del interés, es aquello que nos enseña a apreciar justamente la estrecha interdependencia original de sentimiento e imagen, disposición de ánimo y plenitud imaginativa” (Binswanger, 1930: 74).

Esta última cita pareciera poseer en germen el argumento desarrollado por Foucault en esas primeras páginas de la introducción a Binswanger que acabamos de analizar. En efecto, para el psiquiatra imagen y sentimiento son las dos caras de una misma expresión de la existencia humana, cuya analogía con la ola reclama para sí el carácter de lo inconcusamente natural. Esta perspectiva es radicalizada por el recurso de Binswanger a la antigua Grecia, en cuyos relatos de sueños el sujeto de la imagen onírica, el sujeto del acontecer cósmico y el sujeto de la manifestación cultural son en el fondo uno solo, a saber, la eterna divinidad. La imagen onírica, el acontecer externo y el significado cultural forman una indivisible unidad en virtud de la cual todo lo interior es exterior y viceversa, en un mundo donde el devenir está objetivamente determinado por la necesaria *Moirá* (con mayúscula para el psiquiatra). No sorprende que “en esta esfera de la existencia, tan diferente de la nuestra, aparezca con tanta claridad la estructural parcial ontológica de la ascensión y de la caída” (Binswanger, 1930: 80). La naturaleza habla una lengua eterna.

Pero, más curiosamente, al fundar la condición de esa estructura ontológica esencial, Binswanger muestra la universalidad de aquella por su participación en la vida

de los antiguos griegos, para extrapolar de inmediato la moral objetiva helénica —el carácter necesario de la *Moirai*— a los rasgos de dicha estructura. Binswanger termina confesándolo en un sentido similar: “No debemos dar un solo paso —ni en psicología, psicoanálisis ni psiquiatría— que nos lleve más atrás de lo que han hecho los griegos en la interpretación de la existencia” (Binswanger, 1930: 87).⁹ Podría decirse que el psiquiatra halla aquí el *non plus ultra* de la existencia, el fundamento mismo, que —siguiendo cierta forma de la lógica heideggeriana— se hace equívoco, implícitamente, al estado más deseable, tras cuyo acacimiento solo puede sobrevenir, en el peor de los casos, la degradación, y en el mejor, la olvidadiza conservación. Esto último, precisamente, es lo que ocurre con la estructura existencial.

Por eso puede Binswanger afirmar, asimismo, que guiarse solo por la subjetividad es ver la mitad del asunto, pues “aunque es cierto que el hombre conduce su propio coche ‘adonde quiere, bajo sus ruedas gira imperceptiblemente el globo sobre el cual circula’” (Binswanger, 1930: 82). Esta diferencia entre el coche y el globo sobre el cual rueda se manifiesta continuamente en los edificios teóricos de Freud (el yo y el ello), Jung (los inconscientes individuales y los colectivos) y otros, sin jamás agotar su esencia.

Pero, ¿qué de todos estos desarrollos de Binswanger podemos hallar en lo que hemos expuesto de Foucault? Resumiendo, podemos afirmar que, para el psiquiatra, se pone en juego la estructura ontológica del ser humano: el eje vertical que es el “poder ser dirigido” de arriba abajo expresa la existencia humana en el sueño con una inmediatez absoluta, cuya necesidad solo puede atribuirse a la naturaleza descubierta por el genio helénico. Así, en el origen radicaría lo eterno. Este modelo de pensamiento es claramente, si no superado, al menos trastocado y problematizado por los desarrollos de Foucault antes expuestos. Y esto por la influencia de un otro autor, además de Binswanger, que juega un papel crucial: Merleau-Ponty.

En efecto, el problema de la expresión ya se anuncia en el quinto y el sexto capítulo de la primera parte de *Fenomenología de la percepción*, y no hace más que proseguir en el curso de los años siguiente. Brevemente: dentro de la primera concepción del lenguaje en Merleau-Ponty, la expresión es un epifenómeno respecto del estrato originario de sentido que la antecede. En efecto, se parte de la existencia de un sentido inmanente al ámbito de los fenómenos, “un substrato primordial que justifica toda significación y que vendría a ser el equivalente del ‘texto original’ de una traducción” (Bech, 2005: 99). El lenguaje es solo una forma más de una expresión casi natural, cuyo paradigma es, precisamente, el gesto corporal.

⁹ Adicionalmente, en su artículo sobre Heráclito (también conocido por Foucault), Binswanger reivindica de nuevo a los griegos —con Heráclito a la cabeza— frente a un Oriente desvalorizado —cuyas “actitudes pueden llamarse inhumanas, porque desprecian el rasgo fundamental de la estructura del ser humano, el ‘ser-en-el-mundo’”—. Efectivamente, para el psiquiatra “la ciencia del hombre, llamémosla, en sentido amplio, psicología o antropología existencial, no debe sobrepasar el fenómeno del mundo”, y ese fenómeno, “formulado por primera vez en términos científicos claros, debe atribuirse a los griegos y en primer lugar a Heráclito” (Binswanger, 1935a: 90–91).

Ahora bien, dentro de este esquema, existen dos formas de entender la relación entre la experiencia y la expresión: transposicionismo y creacionismo. El primero supone que existe una experiencia primordial y antepredicativa cuyo sentido la expresión no haría más que traducir –siempre con cierta opacidad, no obstante–. El segundo asume que no existe ningún sentido que anteceda a la expresión: es más bien el proceso de la expresión el que crea el sentido. La paradoja de la obra de Merleau–Ponty es que ambas tendencias coexisten sorprendentemente en su mismo seno, sin entrar jamás en una cabal contradicción. Finalmente, “todo ocurre como si la expresión solo produjera realmente el sentido cuando pone al descubierto que este, en cierto modo, estaba ya presente de antemano [...] expresión y experiencia se han vuelto en cierto modo ‘cómplices’”, habiendo “quedado devaluadas las nociones de ‘original’ y de ‘derivado’ o ‘secundario’” (Bech, 2005: 145–146).

No es este el lugar en donde resolver estas dificultades. Simplemente las traigo aquí porque arrojan luz sobre una serie de problemas y conceptualizaciones que sirven de suelo fértil a Foucault: la relación entre sentido, experiencia y expresión. A pesar de que no es nombrado ni una sola vez a lo largo de la introducción a *Sueño y existencia*, Merleau–Ponty –a la manera de esas “voces del silencio” que este evocara en sus reflexiones sobre el lenguaje– permanece como el fondo inaudito que guía los razonamientos de Foucault. En efecto, este siguió varios de los cursos del fenomenólogo, y estaba muy al tanto de sus desarrollos. Al mismo tiempo, casi como por triangulación, el propio Merleau–Ponty había hecho uso en *Fenomenología de la percepción*, de otro artículo de Binswanger –una conferencia, de hecho, titulada “Sobre psicoterapia”– en donde este ponía un énfasis particular en la función expresiva del cuerpo en el padecer sintomático del ser humano. Más aún, el artículo, que en el quinto capítulo de la primera parte aparece cifrado por la dimensión existencial que Merleau–Ponty intenta imprimir a la sexualidad freudiana, permite cuestionar el lugar que esta ocupa en relación a la existencia, a saber: ¿la sexualidad es un aspecto, expresa la existencia, o a la inversa? Esto conduce inmediata pero subrepticamente, en el capítulo siguiente, al problema de la naturaleza de la expresión. Y allí Merleau–Ponty concluye con la primera concepción del lenguaje expuesta más arriba.¹⁰

Por lo tanto, Binswanger termina siendo un autor crucial en la construcción merleau–pontyana de la perspectiva gestual del lenguaje. Este, desprovisto de su valor diferencial, se reduce a un agregado incidental del que sería deseable prescindir. Y quizá todo el esfuerzo posterior de Merleau–Ponty por repensar el lenguaje no haya sido más que un intento de alejarse de esta fuente existencial. En todo caso, queda claro que

¹⁰ Cf. Merleau–Ponty, 1945, en especial los capítulos 5 y 6 de la primera parte, “Le corps comme être sexué” y “Le corps comme expression et la parole”. Aunque otras producciones posteriores a la *Fenomenología de la percepción* (como “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, “Sobre la fenomenología del lenguaje”, y los cursos en la Sorbona y en el Collège de France”, entre otras) seguramente hayan dejado su impronta en Foucault, estimo que en lo que concierne a la cuestión aquí planteada no es preciso dirigirse a ellas, pues el su núcleo ya está presente en la obra de 1945. De todos modos, para un panorama general sobre el lenguaje en Merleau–Ponty, cf. Alloa, 2008: 53–80.

el primer Merleau–Ponty sigue bien de cerca a Binswanger. Es la vida misma la que, en su sinuoso decurso, esboza sus sentidos en todas las direcciones, pero siempre a la manera de aquella única ola de la que más arriba nos hablaba el psiquiatra:

“Nuestra existencia siempre se mueve en ciertas direcciones significativas [...] [que] se traducen en el lenguaje mismo en formas de expresión corpóreas, anímicas y espirituales, y aquél no podría intercambiar esas formas de expresión, y mucho menos con tanta facilidad y seguridad inmediata de comprensión, si no les sirviera de base una forma unitaria vivida” (Binswanger, 1935b: 130).

Conclusiones

Atendiendo al horizonte de problemas en el cual se inscribe la reflexión foucaultiana, y que hemos abierto en el último apartado, pueden aclararse algunos interrogantes surgidos al inicio de este trabajo. Como se dijo más arriba, lectura crítica que Foucault hace de Freud en este momento, si bien acepta la tesis de que todo sueño posee un sentido, no reconoce la naturaleza psicológica de este. No podría ser de otro modo, debido, por un lado, a la doble determinación que Merleau–Ponty y Binswanger ejercen sobre su interpretación de la doctrina freudiana de los sueños, y, por otro lado, a la influencia de la *Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis* de Politzer, citada más arriba. De hecho, esta obra se aproxima a la teoría freudiana, asombrosamente, por la misma vía que Foucault: la doctrina de los sueños, e incluso el cuestionamiento es común a ambos: el juego recíproco entre la latencia y lo manifiesto (la expresión del inconsciente freudiano o el movimiento del drama politzeriano).

Ahora bien, dado que de tales antecedentes se desprende que el sentido no obedece a las azarosas asociaciones de la psique, todo el esfuerzo ha de dirigirse –como se ha visto– a elucidar la naturaleza del sentido, y coetáneamente, la de su expresión. Aparecen así una analítica existencial (Binswanger) que lee los fenómenos oníricos según la lógica de una semiología natural, y una fenomenología de la expresión (Merleau–Ponty) que no termina de dar el paso para disociar lo expresante de lo expresado. Por más que Foucault apele a Husserl para criticar a Freud, se reconoce en esa figura el desplazamiento –en el sentido psicoanalítico del término– de otra: Merleau–Ponty, el verdaderamente interesado en el estudio de los procesos de expresión por los cuales un signo se conecta con una intención significativa determinada en un acto expresivo global (Moreno Pestaña, 2006: 127).

Quizá en los límites que Foucault reconoce en la fenomenología se encuentren los suyos. Tras haber expulsado de la dinámica del sentido, como se ha visto, la situación objetiva por mor de la significación ideal (del *Himweis* al *Beweis*), ganando así ese solo acto idéntico –la función expresiva en su *Meinung* de la unidad ideal–, se le vuelve necesario a Foucault atender a ese horizonte abierto que siempre lo acompaña. Es precisamente aquí que la virtualidad actualizada en el acto expresivo hace retornar la contingencia bajo la forma de las nuevas virtualidades. Lo criticado a Freud –ese “lazo posible, eventual, contingente”– reaparece como un aspecto ineludible para

Foucault: una virtualidad abierta por el acto expresivo que es indeterminada *in extremis*. La subversión del esquema expresivo implícito en Binswanger que esto supone probablemente pasara inadvertido para el joven filósofo, a causa de su posicionamiento como “introducción” del psiquiatra. En este sentido, él es más merleau-pontyano de lo que pudiera percatarse, dando la mayor prueba de ello el rico contorneado pero infructuoso del problema de la expresión.

Entonces, puede afirmarse que, bien a pesar de Foucault, en la misma introducción “el acto expresivo en sí nunca es restituido en su necesidad”. ¿Qué valor le resta, pues, en ese marco al símbolo freudiano? Si este es recuperado y superado en un único movimiento, la marca que deja en la concepción que Foucault ofrece de la expresión en este texto, es la imposibilidad del retorno a estricto esquema binswangeriano: donde Freud separó cielo y tierra, sentido e imagen, Binswanger pretendió mantenerlos unidos de una vez y para siempre. Foucault no puede desentenderse de esa escisión, y toda su reflexión a lo largo de la introducción no habrá consistido sino en un intento por resolver esta aporía.

Addenda: de otros símbolos freudianos

A pesar de que la crítica foucaultiana a la doctrina de los sueños de Freud se articula en torno a la expresión “símbolo”, sorprende que el filósofo en ningún momento aluda al sentido técnico que dicho vocablo tiene en *La interpretación de los sueños*. Efectivamente, si bien Freud, para interpretar los sueños, descarta el método simbólico para acercarse al método del descifrado –pues comprende el sueño en sus detalles, “como un conglomerado de formaciones psíquicas” (Freud, 1900: 125)–, el cual, en base a las ideas asociadas por el soñante desde el relato del sueño, tiende un puente hacia los pensamientos oníricos latentes. No obstante, dicho método encuentra un límite en ciertas ocasiones: cuando falta el material de asociaciones del soñante. Pero en ciertos casos –agrega Freud– es posible interpretar los sueños independientemente de esas asociaciones, a saber, “cuando el soñante ha empleado elementos *simbólicos* en el contenido del sueño. Nos servimos entonces en sentido estricto de un segundo método, un método *auxiliar* para la interpretación del sueño” (Freud, 1900: 252 n 1).¹¹ Sobre este simbolismo particular, Freud escribe:

“Cuando uno se ha familiarizado con el generoso empleo que del simbolismo se hace en el sueño para la figuración del material sexual, por fuerza se preguntará si muchos de estos símbolos no aparecen, como los ‘estenogramas’ de la taquigrafía, con un significado establecido de una vez para siempre; y uno se ve tentado de bosquejar un nuevo libro de los sueños siguiendo el método del descifrado. Frente a ello debe observarse: Este simbolismo no pertenece en propiedad al sueño, sino al representar inconsciente, en especial del pueblo [...]. El sentido último de la referencia simbólica [...] es de naturaleza genética” (Freud, 1900: 357).

¹¹ Sobre la cuestión del simbolismo en Freud en general, véase Maffi, 2005: 49–63.

La figuración indirecta no se agota en los símbolos, por cierto, y quizá en ello radique lo esencial de los desarrollos freudianos. Pero que exista otra acepción –incluso más técnica, diría– del símbolo en Freud, relativa a los así llamados “sueños típicos”, cuya naturaleza expresiva esté más cerca del arcaísmo universalista de Binswanger, es algo particularmente sorprendente.

Bibliografía

Abeijón, M. (2011). Michel Foucault y las tempranas críticas a la psicología en la década. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 3, 167–187.

Alloa, E. (2008). *La resistencia de lo sensible. Merleau–Ponty. Crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión; 2009.

Assoun, P.–L. (1981). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI; 1982.

Bech, J. M. (2005). *Merleau–Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos.

Binswanger, L. (1930). Ensueño y existencia. En *Artículos y conferencias escogidas*. Madrid: Gredos; 1973.

Binswanger, L. (1935a). El concepto del hombre según Heráclito. En *Artículos y conferencias escogidas*. Madrid: Gredos; 1973.

Binswanger, L. (1935b). Sobre psicoterapia. En *Artículos y conferencias escogidas*. Madrid: Gredos; 1973.

Binswanger, L. (1936). La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología. En *Artículos y conferencias escogidas*. Madrid: Gredos; 1973.

Foucault, M. (1954). “Introduction” a *Le Rêve et l’Existence*. En Foucault, M. et al. *Dits et écrits 1954–1988. 1954–1969*. París: Gallimard; 1994.

Foucault, M. (1957a). La psychologie de 1850 à 1950. En Foucault, M. et al. *Dits et écrits 1954–1988. 1954–1969*. París: Gallimard; 1994.

Foucault, M. (1957b). La recherche scientifique et la psychologie. En Foucault, M. et al. *Dits et écrits 1954–1988. 1954–1969*. París: Gallimard; 1994.

Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. En *Obras completas* (T. IV). Buenos Aires: Amorrortu; 1986.

Husserl, E. (1901). *Recherches logiques* (T. II). París: PUF; 1961.

Lacan, J. (1946). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI; 2002.

Maffi, C. (2005). *Freud y lo simbólico*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.

Moreno Pestaña, J.L. (2006). *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Madrid: Montesinos.

Politzer, G. (1928). *Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis*. Buenos Aires: Jorge Álvarez; 1966.

Waldenfels, B. (1992). *De Husserl a Derrida*. Barcelona: Paidós; 1997.

Fecha de recepción: Diciembre de 2012

Fecha de aprobación: Enero de 2013