

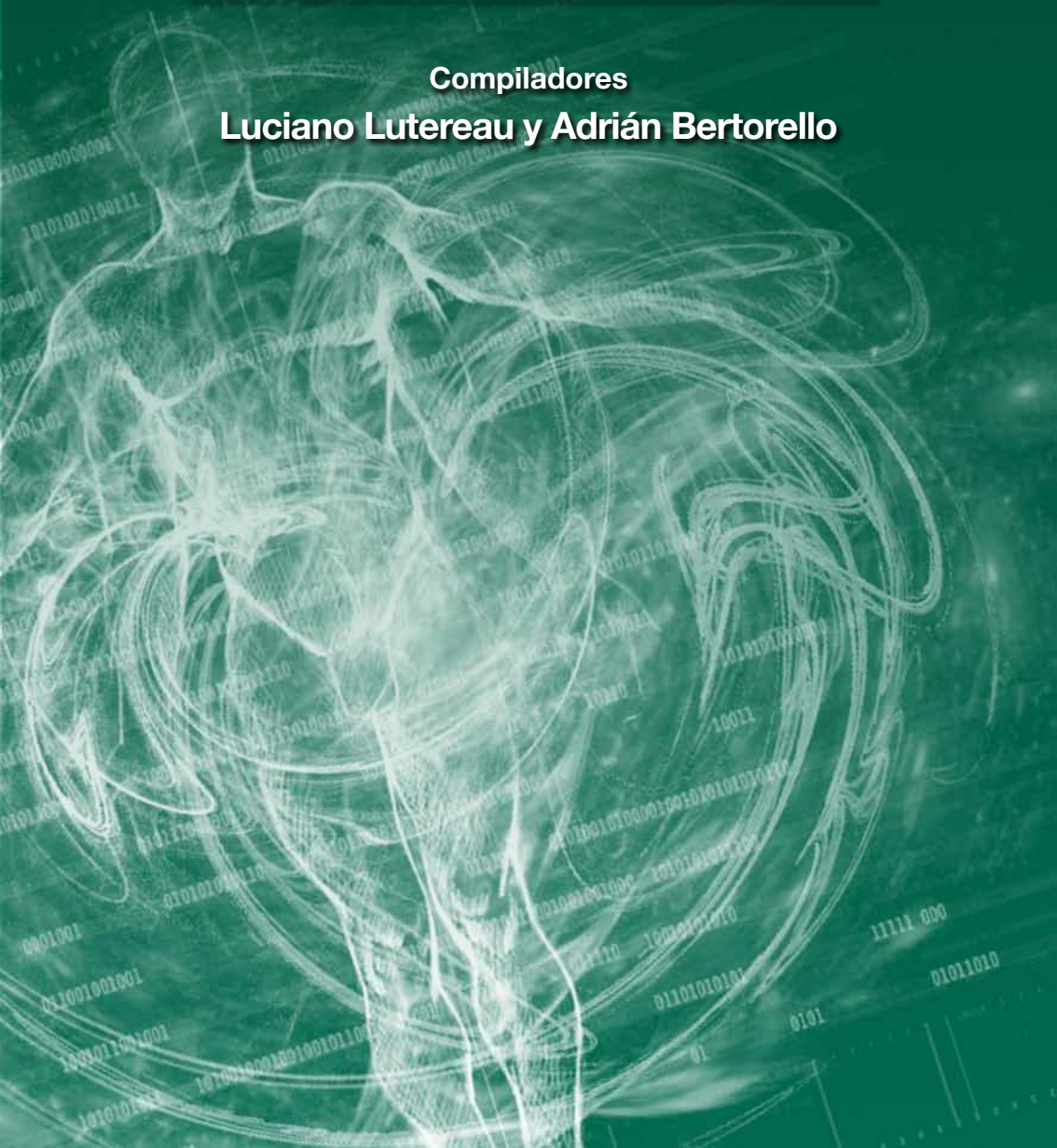


UCES

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

INCONSCIENTE Y VERDAD

Compiladores
Luciano Lutereau y Adrián Bertorello



Inconsciente y verdad : Actas del I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis / Julieta Bareiro ... [et.al.] ; compilado por Luciano Lutereau y Adrián Bertorello. - 1a ed. - Buenos Aires : UCES - Editorial de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, 2012.
CD-Rom.

ISBN 978-987-1850-05-1

1. Psicología. 2. Fenomenología. 3. Psicoanálisis. I. Bareiro, Julieta II. Lutereau, Luciano, comp. III. Bertorello, Adrián, comp.
CDD 150.195

Fecha de catalogación: 03/05/2012



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

INCONSCIENTE Y VERDAD

Actas del I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis

Compiladores

Luciano Lutereau y Adrián Bertorello



**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES**

AUTORIDADES UCES

Rector

Dr. Gastón A. O'Donnell

Vicerrectora General

Lic. María Laura Pérsico

Vicerrectora de Evaluación Universitaria

Dra. Beatriz Checchia

Secretaria General Académica

Lic. Viviana Dopchiz

Secretario Académico de Posgrado

Lic. José Fliguer

Prosecretarios Administrativos

Cdor. Claudio Mastbaum

Arq. Alfredo André

Prosecretarios Académicos

Lic. Teresa Gontá

Lic. Verónica Peloso

Lic. Fernando Saidon

Prof. Alejandra Iscoff

SUPERIOR CONSEJO ACADÉMICO

Presidente

Prof. Dr. Luis N. Ferreira

ÍNDICE

Mundo y subjetividad: Winnicott y Heidegger en diálogo JULIETA BAREIRO	6
El análisis del discurso en Freud y Heidegger ADRIÁN BERTORELLO	14
El rechazo a lo extraño MELINA COTHROS	21
Decir la verdad ALEJANDRA ADELA GONZÁLEZ	30
Olvido esencial e inconsciente en la fenomenología de Edmund Husserl y su relación con la represión primaria en sentido freudiano VERÓNICA KRETSCHER	37
Verdad, palabra e historia en Lacan (1946-53) AGUSTÍN KRIPPER	45
Merleau-Ponty y la extrañeza: entre una fenomenología de lo otro y una “etología” JORGE NICOLÁS LUCERO	64
Perversión, subversión: M. Dufrenne y el psicoanálisis LUCIANO LUTEREAU	74
Tres sentidos de inconsciente en E. Husserl ANDRÉS M. OSSWALD	81
Del sujeto advertido EDUARDO SAID	90
Experiencia de lo extraño: la mirada sartreana sobre la empatía husserleana DANILA SUÁREZ TOMÉ	100
El inconsciente como autoaparecer de la vida según Michel Henry ROBERTO J. WALTON	109



Mundo y subjetividad: Winnicott y Heidegger en diálogo

JULIETA BAREIRO

Mundo en el psicoanálisis de D. W. Winnicott

Existe en Winnicott por lo menos dos maneras de entender el concepto de mundo: mundo *externo* y mundo *interno*.

En el primer sentido, el *mundo* designa aquello que es exterior al hombre. En él se ubican los objetos y las personas distintas de mí o no-yo (*not me*). Es decir, lo que no responde al dominio mágico de la experiencia de omnipotencia infantil. Es lo que Winnicott llama lo “*verdaderamente externo*”. Al mundo exterior (*outside World*) se lo designa también como la realidad objetiva o compartida. Aquí aparece la percepción de los objetos “tal como dos personas pueden verlos” y se caracteriza por “tener su propia realidad, se puede estudiar en forma objetiva y, por mucho que parezca variar según el estado del individuo que la observa, en rigor se mantiene constante” (Winnicott, 2007a: 65).

Sin embargo, estas definiciones sobre el mundo externo no están en este autor desde el comienzo¹. Desde el punto de vista del niño, es el logro de un largo proceso que se inicia en la fusión madre-bebé. El mundo externo en las primeras etapas del lactante es –debido a su indefensión y a la falta del desarrollo– absolutamente ignorado. A este mundo se llega luego de las experiencias de agresividad potencial y de la supervivencia de los objetos que ponen un límite a la omnipotencia infantil. Lo que habilita el encuentro con lo *distinto de mí* o lo *no-yo*. Para ello es necesaria la función de la madre en dos sentidos: como objeto tolera la agresividad, pero sobrevive a ella demostrando independencia, y como madre medio ambiente, que paulatinamente relaja la función de filtro o frontera entre el niño y el mundo externo. Esta doble tarea de la madre radica en que, al niño, le “presenta la realidad externa en dosis pequeñas” (Winnicott, 2006b: 44). De esta manera, el mundo va también extendiéndose al

¹ “Debemos considerar también el desarrollo de una capacidad para relacionarse con la realidad externa. Esta tarea, que todo niño debe realizar, es compleja y difícil” (Winnicott, 2006b: 44).



incorporar diferencias y percepciones de fenómenos que no responden únicamente a la subjetividad ni a la ilusión. Así, el niño puede habitar el mundo junto con otros de manera personal.

En el segundo sentido, el *mundo* adquiere otra significación mediante la expresión “mundo del niño”. Winnicott alude a aquello en lo que el niño se desarrolla y desenvuelve su vida².

Los elementos positivos derivan de los patrones de la experiencia personal, en particular de la naturaleza instintiva (...). Esta muestra del mundo que es personal para el niño se va organizando de acuerdo con complejos mecanismos que tienen como propósito: I) preservar lo que se siente como “bueno”, es decir, aceptable y fortalecedor del *self*; II) aislar lo que se experimenta como “malo”, es decir, inaceptable, persecutorio o inyectado desde la realidad externa sin aceptación (trauma) y III) preservar un área de la realidad psíquica personal en la que los objetos tienen interrelaciones vivas, excitantes e incluso agresivas a la vez que afectuosas (Winnicott, 2006b:21).

Esta lectura depende necesariamente de otras expresiones que aparecen frecuentemente en su obra: medio (*medium*), entorno (*environment*) y ambiente facilitador (*facilitating environment*). El primero lo utiliza para dar cuenta de la función del analista como sostén en las situaciones de regresión. El segundo acentúa la idea de que el desarrollo emocional del niño descansa en el ambiente inmediato y que su responsabilidad es la de proveer un espectro viable de experiencia para la salud emocional del infante (J. Abram, 2007: 164). Y el último: “Es el que favorece las diversas tendencias individuales de tal modo que el desarrollo se produce conforme a esas tendencias (...) resulta útil postular que el ambiente suficientemente bueno comienza con un alto grado de adaptación a las necesidades individuales del bebé (...) un ambiente facilitador debe tener calidad humana, no perfección mecánica” (Winnicott, 2006a: 28).

Ciertamente que estas distinciones no se hallan de una manera teórica. Winnicott se refiere a los fenómenos de la realidad objetiva de los entes que no son el hombre y de lo que rodea inmediatamente al niño, sin precisar expresamente las implicancias ontológicas de dichos conceptos.

² A veces, en su obra, contraponen el mundo exterior dotado de objetividad, al mundo interno o realidad interna.



La razón de ello reside en que le importa más describir el fenómeno que abarca los estadios tempranos del crecimiento que esclarecer sus fundamentos teóricos. Para el psicoanálisis de la época, y sobre todo respecto del niño freudiano, se daba por sentada la relación entre el bebé y el mundo a punto tal que el conflicto se sostenía en la satisfacción pulsional y la censura. Por el contrario, lo que Winnicott trata de precisar es anterior o, más precisamente, del “orden de la necesidad”. En su crítica a Freud señala:

Freud da por sentada la situación de maternalización precoz y mi argumento es que apareció en la provisión de un marco para su labor, casi sin que se diera cuenta lo que él estaba haciendo. Freud pudo analizarse a sí mismo en calidad de persona completa e independiente y se interesó por las angustias propias de las relaciones interpersonales. Más adelante, por supuesto, examinó la infancia de un modo teórico y postuló las bases pregenitales (...) este trabajo no pudo alcanzar sus frutos plenamente debido a que no estuvo basado en el estudio de pacientes que necesitaban efectuar la regresión en la situación analítica (...) esto es cuando es posible dar por sentada la labor hecha por la madre y por la adaptación ambiental anterior dentro del pasado del paciente individual” (Winnicott, 1993:85).

Winnicott propone novedosas interpretaciones sobre los fenómenos. Entre ellos, el del mundo, tanto del interno como del externo. La dificultad es que lo define dentro de la praxis psicoanalítica. Sin embargo, la problemática del mundo, de los objetos y de los fenómenos transicionales va más allá del espacio clínico. Ello posibilita establecer un primer acercamiento con el análisis del mundo en *Ser y Tiempo*, en la medida que permite comprender la función de la madre como cuidadora del desarrollo del niño.

La apertura del mundo en M. Heidegger

La *apertura del mundo* como un *espacio significativo* que se mueve en el dominio del *poder-ser* no es un acto individual del *Dasein*, sino que es un acto compartido con otros. Heidegger analiza la relación del *Dasein* con los otros en el capítulo cuarto de *Ser y Tiempo*. Los otros comparecen en el *mundo circundante* (*Umwelt*) no como los *útiles*, sino como otros entes que tienen el mismo modo de ser que el *Dasein*. De este modo se muestra que el *Dasein* es esencialmente *ser con otros*, *coestar* (*Mitsein*), y que los otros son ahí con el *Dasein*, *coexisten* (*MitDasein*) (Heidegger, 1997; 143). El modo en que comparecen siempre se da en las diversas



ocupaciones (Besorgen). De hecho lo que Heidegger hace en el capítulo cuarto es una profundización de su análisis del mundo circundante. En aquellos análisis el punto de partida fue el *uso del útil*. La descripción fenomenológica arrojó como resultado una totalidad de remisiones. Ahí es donde comparecen los otros: como destinatarios de la obra que se lleva a cabo, como colaboradores en la producción, como proveedores del material, etcétera. Ahora bien, el trato del *Dasein* con el ente no es el mismo que el que tiene con los otros. Por ello Heidegger hace una distinción: al trato con los entes lo denomina el *ocuparse* (Heidegger, 1997: 83). El ente que comparece en la ocupación es el útil. El modo de vincularse a los otros que tienen el mismo modo de ser que el *Dasein* Heidegger lo llama la *solicitud (Fürsorge)* (Heidegger, 1997: 146). En esta forma queda establecida la diferencia ontológica que hay entre habérselas con un útil y relacionarse con otro *Dasein*.

Ahora bien, los otros están vinculados esencialmente al modo de ser del *Dasein*, de manera tal que el mundo se abre mancomunadamente. Heidegger es muy claro al respecto:

Al ser del *Dasein* que a este le va en su mismo ser, le pertenece el co-estar con otros. Por consiguiente, como coestar, el *Dasein* “es” esencialmente por mor de otros (...) En el coestar en cuanto existencial por-mor-de-otros, estos ya están abiertos en su *Dasein* (Heidegger, 1997: 148).

El *Dasein* proyecta sus posibilidades co-originariamente. La *apertura del mundo* no es un acto individual, sino es co-abierto junto con los otros. Esta afirmación encuentra aquí un punto de encuentro con Winnicott.

Winnicott y Heidegger: el cuidado y la solicitud

Cuando Winnicott ubica al *espacio potencial* en el primer estadio del desarrollo, significa que es una co-proyección en la que la madre cumple una función fundamental. Sin otro que acompañe, la fragilidad del infante no encuentra ningún tipo de amparo. A partir de esta *fusión* el niño despliega su potencialidad, se desarrolla y significa al mundo. Winnicott repite esta idea con insistencia: sin la madre u otro sustituto, el niño no tiene oportunidades de crecer. Aquí se conjuga lo potencial con lo fáctico: las condiciones *a priori* de la *existencia* en Winnicott (la *creatividad*, la *espontaneidad*) se unen a la madre que brinda con sus cuidados las condiciones pragmáticas para la realización de esas pautas de desarrollo:



La madre sostiene al bebé y a través del amor sabe cómo adaptarse a las necesidades del yo. En estas condiciones, y solo en estas, el individuo puede empezar a existir (Winnicott, 1979: 292).

Y también:

El desarrollo emocional comienza desde el primer momento. En la madre de un bebé hay algo que la hace particularmente apta para protegerlo durante la etapa primera de vulnerabilidad y que le permite contribuir positivamente a las necesidades del bebé. La madre puede cumplir su función si se siente segura, si se siente amada en su relación con el padre del niño y con su familia en general, y también aceptada en los círculos más amplios que constituyen la sociedad (...) su capacidad no se funda en el conocimiento teórico sino en una actitud afectiva que avanza (Winnicott, 2006b: 15).

Sin embargo, esta *co-existencia* no solo refiere a la pareja madre-bebé, sino que la madre misma está, a su vez, en relación de *co-existencia con otros*. Estos conforman la parte menos visible del cuidado del niño, pero son ineludibles en la función de amparo materna. Recién al crecer el niño va “descubriéndolos” a estos otros. Incluso a la madre misma como algo separado de él y con existencia propia³.

Este *co-estar* en Winnicott emerge de la necesidad absoluta a la diferencia gradual. Es decir, del *no-yo* fusionado con el ambiente al *yo-no/yo* que reconoce lo propio de lo distinto. Ahora bien, sin proponérselo de manera explícita, Winnicott realiza una serie de formulaciones que revelan no solo sus inquietudes sobre la *existencia* sino también sobre los procesos mediante los cuales alguien empieza a *ser*:

¿Cuál es el estado del individuo humano al emerger el ser a partir del no ser? ¿Cuál es la base de la naturaleza humana en términos del desarrollo individual? ¿Cuál es el estado fundamental al que todo individuo, por viejo que sea y cualquiera que hayan sido sus experiencias, puede retornar para empezar de nuevo? Una enunciación de esta situación debe contener una paradoja. Al principio hay una soledad esencial. Al mismo tiempo, esta soledad solo puede tener lugar en condiciones de máxima dependencia. Ahí, en el principio, la continuidad de ser del

³ Aquí es fundamental no solo el cuidado sino también la capacidad de la madre para otorgar mediante sus fallas la posibilidad de que el niño vaya creando y abriendo su mundo. Por ejemplo, en la cuestión de la emergencia del objeto de uso. “Dicho crudamente, el niño necesita algo que empujar a menos que deba seguir sin experiencia” (Winnicott, 1979: 292).



nuevo individuo se da sin percatamiento alguno del ambiente y amor de este ambiente (Winnicott, 2006d: 186).

Es a partir del *cuidado* de los otros se puede empezar a *existir*, pero esto no es sabido por el bebé. Esta es una de las paradojas winnicotteanas más célebres: el niño en el estado de omnipotencia absoluta de las primeras etapas está, a su vez, más dependiente del cuidado del otro. Esta modalidad es típica en su obra, lo cual parece incluso contradictorio, dando la impresión de que niega el carácter *compartido* de la existencia al hablar, por ejemplo, de la soledad absoluta. Sin embargo, es en ese estadio cuando más necesitado de amparo está, aunque el niño indefenso lo ignore por completo. Esta soledad es la del no saber de la *co-existencia*. Es la idea del “sin percatamiento alguno”. Sin embargo, en ese instante ya hay otro en función de sostén. Por eso Winnicott dirá que no existe bebé si no hay una madre (otro) que ya esté, justamente, para alojar. Por eso refiere a la *fusión ignorada* por parte del bebé y la madre. Van a ser las experiencias de alteridad las que *des-cubran* este rasgo cuidador del otro.

Ahora bien, esta solicitud del cuidado materno no remite a ninguna cuestión intelectual. Como Heidegger, Winnicott considera que cualquier teorización podría volverse *impropia*, y sobre todo, inútil respecto del cuidado cotidiano del niño. El *cuidar*, que Winnicott asocia también con la palabra *cura*, remite a una *solicitud*. Este *solicitud* para con el otro no refiere a la cuestión de los objetos (de uso, subjetivos, objetivos, transicionales), sino a lo que Winnicott entiende por *amor*. Es decir, la disposición afectiva mediante la cual la madre se identifica con su bebé. Debido a ello puede aportar lo que este necesita, es decir, *cuidado*, *amparo* y *sostén*. Así, este *otro semejante* puede ser comprendido entonces en función de la *solicitud* y no del ocuparse del *útil*.

Conclusiones

Para Winnicott, el *self* solo tiene sentido si se encuentra *siendo*, y esta vivencia singular solo adquiere valor en la medida en que el *mundo* va significándose a partir de *ser creado*. Así se articula una correlación: el niño crea el mundo y, al hacerlo, se significa a sí mismo. Sin embargo, no es en soledad. Se realiza si la madre con sus cuidados ampara las necesidades del niño, aún cuando sean ignorados por el bebé hasta etapas más avanzadas. Es el *sostén materno*, en tanto ambiental, el que abre el espacio de sentido para que el bebé signifique paulatinamente el *mundo*.



Es ella la que ofrece los objetos para ser creados, usados y valorados. Así se pasa de la fusión a la diferencia.

Esta afirmación adquiere nuevas perspectiva si se la interpreta a partir del *Dasein* en tanto existencia. Y sobre todo, si de la considera a partir de los otros *Dasein*. En efecto, en la *solicitud* (*Fürsorge*) comparecen los otros *Dasein*, en la medida en que el *Dasein* es esencialmente ser con otros, es decir, *co-estar* (*Mit-Dasein*).

Bibliografía

Bareiro, J. y Bertorello, A.

(2010) “Lógica de la diferencia y lógica de la alteridad. Sentido y sinsentido en Heidegger y Winnicott”. Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires. ISSN 0329-5885. Vol.: XVII, pp. 275-282.

Davis, M. y Wallbridge, D.

(1988) *Límite y espacio: introducción a la obra de D. W. Winnicott*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Dreyfus, H. L.

(1996) *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial

Heidegger, M.

(1997) *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Levin de Said, A.

(2004) *El sostén del ser. Las contribuciones de Donald W. Winnicott y Piera Aulagnier*. Paidós, Buenos Aires.

Winnicott, D.

(1979) *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Laia, Barcelona.

(2006a) *El hogar, nuestro punto de partida*. Paidós, Buenos Aires.

(2006b) *La familia y el desarrollo del individuo*. Hormé, Buenos Aires.



(2006c) *El niño y el mundo externo*. Hormé, Buenos Aires.

(2006d) *Clínica psicoanalítica infantil*. Hormé, Buenos Aires.

(2007a) *Realidad y Juego*. Gedisa, Buenos Aires.



El análisis del discurso en Freud y Heidegger

Una interpretación del olvido de los nombres propios

ADRIÁN BERTORELLO

§1. En el siguiente trabajo examinaré el modo en que Freud y Heidegger analizan el discurso. Con esta última expresión quiero decir dos cosas: a) intentaré precisar el concepto de discurso que cada uno de ellos maneja, y b) determinaré el método mediante el cual remiten las secuencias discursivas al origen de donde brota el sentido. Estas dos afirmaciones ya sugieren la tesis que voy a desarrollar. En efecto, si los fragmentos discursivos tienen que ser conducidos a una instancia que hasta cierto punto, por decirlo así, está fuera de ellos, entonces, resulta claro que ambos se mueven en una concepción pragmática de la discursividad, es decir, la significación se produce por la pertenencia de las secuencias discursivas al contexto. Y ese contexto que hace las veces de origen del sentido no es otro que la instancia de la enunciación. Heidegger desarrolló explícitamente una metodología de análisis de los conceptos y enunciados filosóficos que justamente lleva consigo una lectura pragmática y enunciativa del discurso. Esta metodología se llama la “indicación formal”. En este trabajo tomaré como hilo conductor la indicación formal heideggeriana para hacer una lectura del texto de Freud *Vergessen von Eigennamen*. La finalidad que persigo con ello es mostrar que en ese texto Freud presupone a) un concepto de discurso de neto corte pragmático, b) que como consecuencia de ello los fenómenos lingüísticos con los que se enfrenta son exclusivamente del orden del significado, y c) que el mecanismo de producción del sentido, es decir, el método mediante el cual Freud interpreta las secuencias del discurso se inscribe en el marco de una teoría de la enunciación. Por una cuestión de espacio me centraré solo en el texto de Freud. No voy a hacer una exposición del sentido de la indicación formal en la obra temprana de Heidegger ya que ello significaría extenderme demasiado. Solo voy a recordar el sentido de este concepto. En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger se enfrenta con un problema metodológico que se puede formular de la siguiente manera: ¿cómo hablar de una realidad que no tiene la estructura de un objeto y que, por lo tanto, no



se la puede apresar de un modo objetivo? ¿Cómo hablar de la vida misma sin desfigurarla mediante una consideración objetivante? La indicación formal es un método que posibilita discernir en el discurso filosófico aquellos motivos que provienen de un contexto objetivante de aquellos que proceden de un contexto no objetivante. Por ello para Heidegger la indicación formal sirve como un sistema de señales que advierten sobre el riesgo de la objetivación. Es una regla defensiva contra la desfiguración objetivante del discurso. La indicación formal consiste en despojar a los conceptos de su contenido (*Was*). Esta reducción permite acceder al modo (*Wie*) en el que dichos conceptos se dan. La modalidad no es otra cosa que una determinada concepción de la identidad humana supuesta en el contenido. Ahora bien, el primer resultado que arroja la indicación es que la modalidad inmediata en la que viven los conceptos filosóficos es la actitud teórico-objetivante del sujeto de conocimiento. De ahí que sea necesario una segunda reducción, un descenso a un nivel de mayor radicalidad. Lo primero e irrebalsable en todo análisis no es la distancia objetivante del conocimiento, sino la actitud interesada de la subjetividad práctica e histórica. Los conceptos filosóficos tienen que ser transpuestos del ámbito teórico al plano de la praxis. Por ello, se habla de indicación (*Anzeige*). Los conceptos y enunciados filosóficos son portadores de una estructura déictica que guía la mira del filósofo hacia el contexto originario de su enunciación, es decir, hacia la praxis misma (*Dasein*). La formalización inherente a la indicación formal alude a la reducción del contenido a los modos de ser del *Dasein*. Estos contenidos son del orden del significado, son estructuras semánticas. Su condición formal mienta solamente la reducción de todo contenido objetivante.

§ 2 Tomando como hilo conductor este concepto de indicación formal como una regla defensiva contra una concepción objetivante del discurso y como método positivo de formación de conceptos, intentaré a continuación de hacer una lectura del texto freudiano *Vergessen von Eigennamen* a fin de poner de relieve el concepto de discurso y su correspondiente método de análisis. El fenómeno que está en el punto de partida del texto de Freud tiene una doble pertenencia. Por un lado, es un fenómeno psíquico en el sentido de que atañe a una de las funciones del psiquismo, la memoria. Y por otro, tiene su campo de manifestación en el discurso. Podría decirse que el campo de emergencia, el lugar donde el psiquismo se muestra, es el discurso. La estructura fenomenológica de aquello que Freud toma como punto de partida sería, entonces, la siguiente: lo que se



muestra es el olvido. El *lógos* en el que lo que se muestra se hace patente es el discurso. El nombre propio es solo un elemento discursivo de lo que hace ver lo que se muestra. Ahora bien, para que la estructura fenomenológica del olvido del hombre propio se vuelva evidente y se transforme en un objeto digno de análisis es necesario tener una vía de acceso (*Zugang*) adecuada. Es necesario un modo de habérselas con el fenómeno que pueda dar cuenta de la totalidad de su estructura. Se podría decir, siguiendo una terminología del joven Heidegger, que es necesario un sentido relacional (*Bezugssinn*) que aborde el fenómeno de una manera adecuada. Freud distingue dos tipos de sentido relacional. El de la psicología y el de su propio discurso (el psicoanálisis). Que se trata de vías de acceso resulta claro por el hecho de que mientras que la psicología descarta el olvido de los nombres propios como un problema a investigar, el psicoanálisis lo considera como un verdadero problema. Para la psicología la explicación se debe a que los nombres propios son más fáciles de olvidar que otros fragmentos del discurso. Como consecuencia de ello la psicología no logra captar el *lógos* que articula el fenómeno. En cambio, el psicoanálisis descubre el olvido del nombre propio en su estructura significativa. La razón de ello se debe es que en la situación discursiva del olvido se anuncia la propia subjetividad. El olvido es significativo en el contexto de mi historia, tiene un sentido subjetivo. La referencia del nombre propio a la posición subjetiva mienta precisamente el *lógos* estructurante del fenómeno del olvido. Justamente esto es lo que distingue el sentido relacional, la vía de acceso, específica del psicoanálisis respecto de la psicología. De lo que se trata es de descubrir el nexo entre el olvido y la subjetividad. A continuación, Freud utiliza un término en alemán para expresar este vínculo. La palabra es "*Zusammenhang*" que significa tanto conexión como contexto. La idea es que hay un vínculo entre el olvido y la sustitución por otro nombre y su significación subjetiva. Este vínculo no es azaroso, sino que está sujeto a una ley. El *Zusammenhang* entre el nombre sustituto del olvido y su significación subjetiva tiene el sentido de la conexión que hay entre el texto y el contexto, entre un fragmento del discurso y la situación de enunciación que lo produjo. Por ello, cuando Freud acentúa el hecho de que el nexo no es azaroso, sino sujeto a una ley quiere señalar que es posible interpretar el olvido del hombre propio a partir de las marcas que lleva en sí mismo, marcas que remiten al contexto de la enunciación. El nombre sustituto y el olvidado puede ser rastreado, es *aufspürbar* (rastreadable). Si de lo que se trata es precisamente



de rastros, indicaciones o índices que hay que seguir para hacer explícito el nombre olvidado y el contexto del olvido, entonces se ve claramente que Freud comparte con Heidegger una misma metodología de análisis del discurso.

§ 3 Esta última afirmación se puede apreciar claramente en el famoso ejemplo de la sustitución del nombre propio Signorelli por Boticelli y Boltraffio. A este ejemplo lo denomina en alemán Freud *prägnanter Beispiel* (Freud, 1981: 13). Un ejemplo *pregnante* significa no solo que es breve y lacónico, sino también que por su referencia etimológica al *pregnans* latino designa que está preñado de sentido. El análisis consiste en hacer parir la estructura significativa del ejemplo. No es posible entrar en todos los detalles del análisis. Solo voy a exponer los resultados. La explicitación de la estructura fenomenológica del ejemplo consiste precisamente en sacar a la luz el género discursivo al que pertenece el olvido. Por género discursivo entiendo la trama de sentido implícita en una determinada situación práctica, trama que, por un lado, cumple la función de mediar entre esa situación y el discurso, y que, por otro, se caracteriza por tener un tema, una estructura y un estilo (Bajtin, 2002: 251 y ss.). A raíz de su función mediadora el género discursivo goza de estabilidad. Es decir, para que una determinada esfera de la praxis pueda ser habitada por alguien, para que pueda recorrer ese espacio de sentido sin inconveniente se requiere de una mediación semántica fija, reglamentada, que prescriba en cierto sentido el modo de habérselas con esa situación. En el ejemplo que Freud analiza, los géneros discursivos a los que pertenece el olvido son una conversación (*Unterhaltung*) (Freud, 1981: 14) en un viaje en tren y, en ese mismo contexto, dos anécdotas (*Anekdote*) (Freud, 1981: 14). El indicio que Freud rastrea para explicar el olvido se da en uno de los elementos constitutivos del género, a saber, el tema (*Thema*) (Freud, 1981: 14). Freud advierte una ruptura (*Störung*) temática, es decir, una incoherencia. El conflicto semántico se da entre los temas de la conversación (el viaje a Italia, el viaje a Orvieto) y los de las anécdotas, a saber, las costumbres de los turcos que vienen en Bosnia y Herzegovina. En la segunda anécdota aparece un tercer tema reprimido que Freud lo categoriza como muerte y sexualidad. El conflicto semántico se da a nivel del tema del género discursivo, pero la marca lingüística que le indica dónde buscar y lo conduce al nivel profundo de la estructuración temática es el olvido del nombre Signorelli, la imposición de Boltraffio y la coincidencia entre este último nombre y la ciudad de Traffio.



§ 4 Para finalizar con esta breve interpretación del texto de Freud querría hacer dos comentarios finales. En primer lugar, es evidente que el análisis del olvido de los nombres propios tiene un estatuto epistémico claramente fenomenológico. La razón de ello aparece explícitamente cuando Freud afirma que no hay causas explicativas del acontecimiento del olvido, sino solo motivaciones: *“Ich muss den Einfluss eines Motivs bei diesen Vorgang anerkennen”* (Freud, 1981: 15). El verbo que utiliza a continuación, *“veranlassen”*, está en la misma línea que motivo. Significa “ocasionar”, “motivar”, “provocar”, “originar” “ser motivo de”. El motivo y el ocasionar como razones del olvido ponen en evidencia que Freud, en este texto, se coloca por fuera de una causalidad natural. El inconsciente no opera del mismo modo que una causa natural, del mismo modo, por ejemplo, que el hígado metaboliza, sino que se mueve de acuerdo a un esquema causal semejante al de la agencia humana. Que el olvido del nombre propio sea indicio de una motivación saca a la luz, por un lado, la estructura semiótica del nombre sustituto, a saber, funciona como lo que Husserl en la *Primera Investigación Lógica* denomina como signos en sentido estricto, es decir, índices (*Anzege*), y por otro, se enmarca en la distinción epistemológica que Heidegger establece en los seminarios de Zollikon, donde distingue dos tipos de fundamentación, una para los hechos naturales que se rigen por la causalidad (*Kausalität*) y otra para el obrar humano que se rige por motivos (*Motivation*). El *Dasein* se mueve en el plano de la explicación por motivos: “La motivación concierne a la existencia del hombre en el mundo en tanto esencia que obra y experimenta” (Heidegger, 2006: 29). Los motivos que explican causalmente el olvido son los siguientes: Freud quería eludir algo distinto del nombre del maestro de Orvieto (Signorelli). Se produjo entonces una paradoja que muestra cómo funciona el psiquismo. En el olvido hay un conflicto de voluntades, es decir, sobre quién es el origen del acto. Freud olvidó contra su voluntad algo, pero al mismo tiempo con total intención quiso olvidar el tema “muerte y sexualidad”. Este conflicto da lugar a una estructura de compromiso. Son precisamente los nombres sustitutos los que tienen la estructura de compromiso, es decir, se muestran ante el analista como indicios motivados. El carácter fenomenológico de la estructura de compromiso está marcada en el texto freudiano por el verbo *erscheinen* (Freud, 1981: 15). De este modo ya no se dan como al principio como totalmente injustificados o caprichosos. Los nombres sustitutos funcionan semánticamente como la indicación formal heideggeriana: tienen la estructura de la advertencia, llaman la atención. Me advierten



(*mahnen mich*) tanto sobre lo que quería olvidar como lo que quería recordar. Me muestran (*zeigen mir*) que mi propósito deliberado de olvidar algo ni se alcanza ni fracasa plenamente. La estructura de compromiso es aquello en lo que algo se muestra y al mismo tiempo se oculta. El segundo y último comentario que querría hacer es sobre el esquema con el que Freud muestra de una manera intuitiva el tipo de conexión que hay entre el nombre buscado y el tema. Esta conexión es del orden que hay entre el texto y el contexto o, lo que es lo mismo, el enunciado y la enunciación. El esquema muestra que hay un encadenamiento de cuatro situaciones discursivas que se despliegan bajo el orden temporal de la analépsis (del presente se remonta al pasado). Las cuatro situaciones se organizan de acuerdo al mismo género discursivo primario (la conversación). En dicho género la estructura dominante es la narración, el estilo es tanto directo como indirecto, y se caracteriza por una ruptura o cortocircuito temático. La incoherencia temática es la siguiente: los enlaces temáticos no obedecen a los mecanismos usuales de los textos (coherencia pragmática, coherencia por conocimiento enciclopédico del mundo, etc.), sino que Freud le atribuye un sentido que depende de una explicación causal (la motivación). Los nexos textuales se interpretan de acuerdo al modo en que Freud concibe el aparato psíquico. Mientras que la lingüística textual presupone un sujeto eminentemente racional que enlaza los diversos contenidos semánticos de acuerdo a la lógica de la acción racional, el análisis del discurso freudiano presupone una subjetividad en cuya constitución opera una instancia impersonal que conecta los significados de acuerdo a reglas propias, a saber, los mecanismos de producción semántica del inconsciente.

Como conclusión del trabajo se puede decir que la valencia psíquica del contenido temático “muerte y sexualidad” es el motivo de la ruptura de la coherencia discursiva. Esta ruptura es un conflicto de instancias de la enunciación. En el plano de profundidad se produce un choque semántico entre los temas de las situaciones discursivas 1 y 2 (temas típicos del género discursivo de la conversación, a saber, el tema del viaje a Orvieto y las costumbres de los turcos en Herzegovina y Bosnia) y los temas de las situaciones discursivas 3 y 4 (el valor de la sexualidad en los turcos y muerte y sexualidad). Este conflicto semántico deja sus huellas en el enunciado. Esas marcas son positivas y negativas. La marca negativa es la elipsis de Signorelli y la traducción de parte de este nombre por Herr. La marca positiva es la repetición de la sílaba



Bo de Bosnia en Botticelli y Boltraffio, y la repetición y ligera variación de Traffoi en Boltraffio. Las cuatro situaciones se pueden reducir a dos: la coherencia de significados que estructuran la vida cotidiana y la coherencia de significados que articulan la vida psíquica. Entre ambos sistemas se relacionan del mismo modo que la indicación formal. La vida cotidiana remite mediante índices a un contexto enunciativo que es necesario explicar mediante la interpretación.

Bibliografía

Bajtín, M. (2002) *La estética de la creación verbal*, Mexico, Siglo XXI.

Freud, S. (1981) *Zur Psychopathologie des Alltagslebens: Über das Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglauben und Irrtum*, Hamburg, Fischer.

Heidegger, M. (2006) *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.



El rechazo a lo extraño

Contribuciones de Cornelius Castoriadis a la elucidación de la misoxenia

MELINA COTHROS

El término “extraño” proviene de la voz latina “extraneus”, la cual deriva de “extra”, afuera¹. “Extraneus” designa lo exterior, lo ajeno y lo extranjero. Nos centraremos en la misoxenia (odio a los extranjeros), lo que nos remite inmediatamente a la problemática del racismo. Usualmente, ante la constatación de las atrocidades perpetradas por la humanidad, en el ámbito psicoanalítico se recurre al segundo dualismo pulsional freudiano, que se vale de la oposición entre pulsión de vida y pulsión de muerte. En “¿Por qué la guerra?”, Freud explica a Einstein: “Usted se asombra de que resulta tan fácil entusiasmar a los hombres con la guerra y, conjetura, algo debe moverlos, una pulsión a odiar y aniquilar, que transija con ese azuzamiento. También en esto debo manifestarle mi total acuerdo [...] Suponemos que las pulsiones del ser humano son solo de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir –las llamamos eróticas, exactamente en el sentido de Eros en *El Banquete* de Platón, o sexuales, con una conciente ampliación del concepto popular de sexualidad –, y otras que quieren destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción. Como usted ve, no es sino la trasfiguración teórica de la universalmente conocida oposición entre amor y odio”²

Reconstruiremos el planteo realizado por Castoriadis en referencia a las raíces psíquicas y sociales del odio, intentando dilucidar qué rol juega lo extraño, y en particular el extranjero, en ambas dimensiones. Veremos que estos planteos pueden conducir a una reformulación de la pulsión de muerte que contribuya a desmarcarla de postulados biologicistas y fisiocalistas y enlazarla a la dimensión fundamental del sentido. Asimismo, las tesis castoridianas permiten evitar el reduccionismo psicologista, ya que parten de la premisa de que psique y sociedad, aunque indisociables, son irreductibles.

¹ Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1973, p. 264.

² Albert Einstein y Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?”, en *Obras completas*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, p. 193.



Mostraremos que, para el núcleo de la psique, lo social en sí constituye otro absoluto fuertemente rechazado. Esto a su vez permite replantear la formulación freudiana de la hostilidad a la cultura.

Castoriadis asevera que el odio tiene dos fuentes: la psíquica, en tanto tendencia de la psique a rechazar, y así odiar, lo que no es ella misma; la social, consecuencia de la necesidad de clausura de la institución social, de las significaciones de la que ella es portadora. Constatamos así la confluencia de la vertiente psíquica y la social, debiéndose destacar que de esta forma se evita incurrir en un reduccionismo psicologista o sociologista. Explicar el odio exclusivamente desde la pulsión de muerte es entonces insuficiente. Es esencial tener en cuenta la dimensión social de las significaciones, dimensión que no puede ser derivada de la psicológica, ya que surge del colectivo anónimo, y nunca de un solo individuo. Incluso debe aclararse que solo podemos hablar de individuos porque existe una matriz social, una urdimbre de significaciones, que intervienen en la socialización de la psique. El individuo es fruto de esta socialización. Tanto a nivel psíquico como social se constata la capacidad creadora de la imaginación radical, que permite la emergencia de nuevas representaciones, en el caso de la psique, y de significaciones sociales, en el caso del dominio histórico-social.

Explicaremos entonces la raíz psíquica del odio. Aquí Castoriadis continúa claramente los análisis freudianos del narcisismo. Se refiere a una mónada psíquica inicial, en el que no hay una discriminación yo-no yo, ni una separación entre representación y percepción. Retoma la denominación bleuleriana de “autismo”, prefiriéndola sobre la de “narcisismo primario”, ya que no hay sí mismo que catectizar, sino que se trata más bien de una inclusión totalitaria: “Este autismo es “indiviso”: no autismo de la representación, el afecto y la intención en tanto separados, sino un solo afecto que es de modo inmediato representación (de sí mismo) e intención de permanencia, atemporal en ese “estado” [...] No solo son lo mismo sujeto y objeto, sino también la “cópula” que los une: no solo “A es B”, sino “yo=soy=eso”, y “soy=yo=soy” y “eso=soy=eso” y todas las otras combinaciones posibles.”³ Ante la falta de satisfacción, derivada de la ausencia del seno, irrumpe la angustia, que Castoriadis, retomando los planteos freudianos acerca de la angustia traumática, asocia a la falta

³ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Volumen 2, Barcelona, Tusquets Editores, 1989, p. 210



de sentido. A partir de la frustración y el displacer, y, más adelante, de la configuración edípica, la mónada se ve obligada a romperse. Primeramente, la psique crea un “afuera” al que pueda proyectar el “pecho malo”, causante del displacer y de la falta de sentido: la alteridad queda enlazada al displacer y a la exterioridad, como se sigue de los postulados freudianos sobre el Yo placer purificado.

A pesar de su ruptura, el estado monádico persistirá en la realidad psíquica en tanto polo que imante sus producciones. El ejemplo más claro es la fantasía, en la que el sujeto ocupa todas las posiciones y es la escena misma. El deseo será deseo de un estado inalcanzable, perdido, lo que lleva a Castoriadis a sostener que el objeto perdido de la psique es la psique misma, en tanto núcleo monádico indiferenciado: “Una vez que la psique ha sufrido la ruptura de su “estado” monádico, que le imponen el “objeto”, el otro y el cuerpo propio, queda definitivamente descentrada respecto de sí misma [...] La reducción a un mundo único, sujeto y al mismo tiempo a completa disposición del sujeto, de todo aquello que, a partir de ese momento, aparece como irremediabilmente separado y diferenciado, resulta imposible incluso como pura representación fantástica. Sin embargo, su intencionalidad será siempre la que reinará del modo más total, brutal, salvaje e intratable sobre los procesos inconscientes [...] Esta pérdida de sí, esta escisión con respecto a sí mismo, es el primer trabajo que impone a la psique su inclusión en el mundo, y ocurre que la psique se niega a realizarla cabalmente”⁴.

A partir de esta ruptura, señala Castoriadis, la energía del amor a sí mismo inicial se escinde en tres partes: una parte permanece como autocatexis del núcleo psíquico, otra se transfiere al pecho, y otra se transforma en odio al “mundo exterior”, a todo lo que es externo a la mónada psíquica, incluyendo el “Yo real”. Estas dos últimas partes dan cuenta de la ambivalencia afectiva hacia el objeto, así como de la ambivalencia hacia el “Yo real”, que Castoriadis asocia al individuo socializado.

De esta forma Castoriadis sitúa dos vectores psíquicos del odio: el odio al “otro real” en tanto reverso del amor a sí mismo, como consecuencia de un sofisma que rezaría: “Yo soy bueno. El bien soy yo. Él no es yo. Él no es bueno”; y el odio a sí mismo en tanto producto social, extraño a la mónada psíquica. Este odio es domeñado, y muchas veces desplazado a

⁴ Ídem, pp. 214-215.



otros objetos. Aquí se encuentra la fuente del racismo y de la misoxenia, término que Castoriadis prefiere al de “xenofobia” ya que remite directamente al odio involucrado.

Volvamos a la ruptura de la mónada. Es aquí donde Castoriadis sitúa el punto primordial de contacto entre lo psíquico y social. La omnipotencia de la mónada había sido proyectada al otro, quien detentaba el poder sobre el objeto (pecho). Ahora bien, el complejo de Edipo refiere a la destitución del otro de su lugar de omnipotente, especialmente en lo que refiere al dominio del lenguaje y de las significaciones: “Es necesario y suficiente que otro sea capaz de significar al niño que *nadie*, de todos los que podría encontrar, es fuente y señor absoluto de la significación. En otros términos, es necesario y suficiente que el niño sea remitido a la *institución* de la significación y a la significación como instituida y no dependiendo de ninguna persona particular [...] El padre no es padre si no se remite a la sociedad y a su institución; si no tiene para el hijo el significado de ser un padre entre otros padres, de serlo en la medida en que desea hallarse en un sitio cuya creación está fuera de su alcance.”⁵ Ello es vivido como una castración por el sujeto. La realidad entonces se constituye en íntima ligazón con la sociedad, y el “Yo real” corresponde a esta socialización.

La sociedad deberá satisfacer, aunque nunca lo logrará por completo, la necesidad de sentido de la psique. La construcción teórica de Castoriadis se basa en el postulado de que la totalidad de remisiones que el sentido conlleva constituye un remedo de la unidad primaria, sin poder igualarse a esta última, dado que, a diferencia de la indivisión monádica, la significación comporta elementos diferenciados. La sociedad ofrece entonces significaciones sociales a ser catectizadas, y la sublimación consiste, para Castoriadis, en esta investidura. Nuevamente la representación se asocia al placer, como en estado primordial, pero aquí hay claramente una discriminación yo – no yo.

La búsqueda de identificaciones responde a este anhelo de sentido, de acercamiento a la unidad. Lo que Freud postula respecto de ideales y principios, puede ser repensado en términos de significaciones sociales: la identificación con grupos que responden a las mismas significaciones daría cuenta de esta búsqueda de unidad, de un universo cerrado y completo

⁵ Ídem, p. 234. Castoriadis atribuye a Lacan el haber explicitado la significación del complejo de Edipo.



en sí mismo, así como de un sucedáneo de la pérdida omnipotencia de la mónada psíquica. Ello presenta un correlato económico: la catexis de estas significaciones sociales se nutre de la autocatexis del núcleo psíquico, a la que habíamos aludido cuando hablamos de la escisión de la energía que inviste la mónada. En este vínculo entre investidura de la mónada y de las significaciones sociales de un grupo resuena el planteo freudiano del “narcisismo de las pequeñas diferencias”.

Sin embargo, y aquí radica el eje del planteo castoridiano, el individuo, el yo socializado o real, es también objeto de odio para la psique. Lo social en sí constituye la otredad odiada, lo extraño que es irreductible a la mónada y que la fuerza a su ruptura. Esto nos permite repensar la hostilidad a la cultura señala por Freud en *El malestar en la cultura*: lo que él denomina malestar a causa de las renunciaciones pulsionales impuestas, podemos reformularlo como odio a partir de la limitación del estado unitario, placentero y omnipotente de la mónada.

El odio al yo real constituye entonces el odio a sí mismo. Este es desplazado, muchas veces, al exterior, lo cual constituye la fuente de la misoxenia. En el extranjero confluyen entonces el odio al otro y el odio a sí mismo, pero esta confluencia no basta para explicar este fenómeno: se requiere de la perspectiva socio-histórica, que nos permite ver cómo las sociedades tienden a la clausura.

La sociedad, sostiene Castoriadis, se autoinstituye. El imaginario radical se manifiesta en la creación de significaciones sociales, que se corporizan en instituciones, como el lenguaje, los modos de hacer y valorar, etc. Estas significaciones son las que constituyen el mundo que la sociedad se da para sí misma. La ontología subyacente a estos planteos se opone al determinismo que primó en la tradición: el ser no es determinación, sino que más bien es “abismo sin fondo”, indeterminado, que no puede ser reducido a la lógica tradicional, conjuntista identitaria, que opera con elementos claramente diferenciados que constituyen clases y poseen propiedades. Ahora bien, este abismo remite a la falta de sentido último, lo cual es usualmente encubierto por las sociedades. Como mencionamos anteriormente, la falta de sentido comporta angustia. Castoriadis constata que históricamente las sociedades han intentado velar esta falta de fundamentación instaurando un origen extrasocial, es decir, constituyéndose como heterónomas. El paradigma de esto es la religión. Ello impide el cuestionamiento de la institución, la toma de conciencia de que



ella es en realidad autoinstitución, autocreación, y que sus instituciones son pasibles de modificación. En las sociedades heterónomas encontramos una clausura de sentido: “Un mundo de significaciones es cerrado si toda cuestión que puede plantearse en él o bien halla una respuesta en términos de significaciones dadas, o bien su planteamiento carece de sentido.”⁶

Podemos abordar finalmente la cuestión del odio al extranjero: un extranjero es portador de significaciones que son extrañas. En tanto tal, constituye una amenaza para el universo de sentido de una sociedad cerrada, de manera que debe reforzarse la consideración de las significaciones de la sociedad a la que se pertenece como las únicas valiosas y correctas, denostando lo que el extranjero representa. El riesgo es, en última instancia, la constatación de la falta de fundamento y así de sentido último. La concepción freudiana de la angustia traumática como aquello no elaborable se encuentra en el trasfondo de estos planteos. Tambalean las identificaciones de las que el sujeto penosamente se ha provisto, en un conato de retorno a la unidad perdida.

Ahora bien, es necesario recurrir a la consideración del odio a sí mismo para comprender por qué se odia al extranjero, y no simplemente se lo considera inferior. En el racismo, esto se halla vinculado a la inconvertibilidad del otro: Castoriadis señala que “el verdadero racismo no da la posibilidad de abjurar [...] No quiere la conversión de los otros, quiere su muerte”⁷. La raíz psíquica del odio permite esta dilucidación: la misoxenia se nutre del odio a sí mismo, desplazado hacia la figura de este otro cuya existencia cuestiona el valor de las significaciones e identificaciones del sujeto. Aquí constatamos el modo de funcionamiento del Yo placer, que requiere de un exterior para proyectar allí lo displacentero. Encontramos entonces una confluencia de la tendencia a la clausura de la sociedad, y la del rechazo a lo extraño propia de la psique, en tanto el Yo real y la sociedad en general constituyen lo otro para ella. Hay una fuerte ambivalencia desde la psique hacia la sociedad, ya que si bien esta ofrece la totalidad de remisiones propia del sentido y la identificación que semejan la unidad monádica, al mismo tiempo fuerza a la psique al abandono de este estado primordial.

⁶ Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, Madrid, Ediciones Cátedra. 1999, p. 184.

⁷ Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, p. 30.



Castoriadis describe entonces la fatal confluencia entre la tendencia de la psique y la de las sociedades heterónomas. Sin embargo, señala que una sociedad autónoma, esto es, que no clausure el sentido sino que esté dispuesta a abrirlo, a cuestionar sus propias instituciones y a aceptar la falta de una fundamentación extrasocial para ellas, permitiría considerar la alteridad sin incurrir en su desprecio, en la necesidad de afirmar su inferioridad. Ahora bien, podríamos tomar estas consideraciones como la postulación de un ideal inalcanzable, dado que la psique siempre rechazará aquello extraño a ella y que la ha forzado a quebrarse, esto es, la institución social. En otras palabras, el malestar en la cultura es irreductible.

Cabe retornar a las concepciones psicoanalíticas castoridianas para señalar que no refieren al segundo dualismo pulsional freudiano, que contrapone pulsión de vida a pulsión de muerte. Sin embargo, la teoría castoridiana puede dar cuenta del masoquismo primario, en forma de odio a sí mismo, así como de la hostilidad hacia la cultura en general. La cualidad de la pulsión está dada por las representaciones a las que se liga. De esta forma, no puede postularse la existencia de una pulsión muda. La radicalidad de la pulsión de muerte es atemperada: no hay tal cosa como una pulsión que tienda exclusivamente a la desagregación. Más bien lo contrario, el odio se experimenta en relación a aquellos objetos que atentan contra la cohesión, la totalización, poniendo en evidencia la castración. Sin embargo, la síntesis, que según el dualismo pulsional freudiano es exclusiva de Eros, en la teoría castoridiana conlleva asimismo la tendencia al retorno a la mónada, a un estado primordial de indiferenciación. Este último rasgo, el retorno a un estado de menor complejidad, Freud lo vincula a la pulsión de muerte. En este sentido, podemos pensar que Castoriadis coincide con los planteos freudianos que dan cuenta de una coexistencia de propensiones opuestas. Sin embargo, esto no lo conduce a diferenciar dos tipos de pulsiones.

Considero que Castoriadis no necesita recurrir a una pulsión destructiva, ya que toma como punto de partida el sentido y la falta de sentido, y no la pulsión en sí. El foco no está puesto en el tipo de energía, sino en la significación que ella adquiere en virtud de, ya sea la disonancia fundamental entre psique y sociedad, ya sea la consonancia en tanto la sociedad ofrece a la psique sucedáneos del estado primordial perdido. Podemos constatar esta divergencia en el abordaje de lo que Freud denomina “narcisismo de las pequeñas diferencias”. En *El malestar en la cultura*,



Freud sostiene que “No es fácil para los seres humanos, evidentemente, renunciar a satisfacer su inclinación agresiva; no se sienten bien en esta renuncia. No debe menospreciarse la ventaja que brinda un círculo cultural más pequeño: ofrecer un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños.”⁸. Vemos que Freud parte de la postulación de la necesidad de satisfacer la inclinación agresiva. En este planteo, primeramente existe esta inclinación, luego se busca un objeto sobre el que desatarla. Castoriadis, en cambio, focaliza en el surgimiento de la hostilidad en relación a la ruptura de la mónada psíquica y la emergencia de la angustia ante la falta de sentido. El odio es la consecuencia, no la premisa.

Por otro lado, el planteo de Castoriadis permite dejar de lado los postulados biologicistas y fisicalistas a los que Freud recurre en *Más allá del principio de placer*, cuando atribuye las pulsiones a todo lo viviente, e incluso a lo inorgánico, en tanto tendencias a la cohesión y a la desagregación.

En conclusión, considero que el pensamiento castoridiano permite abordar la cuestión de la alteridad y de lo extraño desde una perspectiva que atiende tanto a la raíz psíquica como a la social, de manera que puede dar cuenta cabalmente de los fenómenos en los que el odio se exterioriza. Lo extraño se cristaliza en la figura del extranjero, que comporta una amenaza a la unidad de sentido que lo social ofrece a la psique, al mismo tiempo que permite resolver la ambivalencia de esta última hacia el Yo real y la sociedad en general. Por otro lado, los planteos castoridianos dan lugar a una reconsideración del concepto de pulsión de muerte.

Quisiera concluir recordando la frase con la que Freud finaliza su carta a Einstein: “Todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra”⁹. Atendiendo a los planteos castoridianos, debemos pensar aquí a la cultura como el fomento del pensamiento que propenda a la autonomía y a la apertura del sentido.

Bibliografía

Castoriadis, Cornelius (1975), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets Editores, 1989.

⁸ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, p. 111

⁹ Albert Einstein y Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?”, en *Obras completas*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, p. 198.



Castoriadis, Cornelius (1986), *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Castoriadis, Cornelius (1996), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Castoriadis, Cornelius (1997), *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

Castoriadis, Cornelius (1999), *Figuras de lo pensable*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

Freud, Sigmund (1915), “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, volumen XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

Freud, Sigmund (1920), *Más allá del principio de placer*, en *Obras completas*, volumen XVIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

Freud, Sigmund (1921), *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, volumen XVIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

Freud, Sigmund (1930), *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, volumen XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

Einstein, Albert y Freud, Sigmund (1933), “¿Por qué la guerra?”, en Freud, Sigmund, *Obras completas*, volumen XXII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.



Decir la verdad

ALEJANDRA ADELA GONZÁLEZ

El tema convocante es la verdad. Digamos algo acerca de ella. Ocupémonos entonces de “decir” la verdad. Del acto de decirla. Estamos deslizando del enunciado de la verdad a su enunciación. Este movimiento que va del sustantivo al verbo, o de la proposición al acto, lleva a una subjetividad diferente: el yo del enunciado no es el “yo digo” de la enunciación. La teoría de la enunciación de Greimás y Fontanille de base fenomenológica es la que permite hacer esa diferencia. Todavía en el plano de la epistemología, ya encuentra en lo dicho las marcas del evanescente acto de decir. Y permite multiplicar al yo: como una instancia gramatical, en el plano imaginario del enunciador y en el presupuesto lógico que se supone a todo enunciado. Así no solo se quiebra la unicidad del yo, sino que se demuestra la imposible coincidencia consigo mismo en la que se funda. División entonces entre un enunciador imaginario, un sujeto gramatical y el acto supuesto al enunciado. Así se escinde la superficie del texto y también del yo. A esta base fenomenológica se articula la teoría de los actos de habla de John Austin. Una teoría toca algo de la verdad, cuando molesta. ¿Qué es lo que produce entonces el escándalo y la resistencia en la propuesta austiniana de “Cómo hacer cosas con palabras”? Hay modos de neutralizar el efecto disruptor de una teoría, primero ignorarla, sumiéndola en el olvido o censurándola, pero también se puede realizar una asimilación fragmentaria que neutraliza aquello que la teoría pone en cuestión (algo de la verdad, que transformada en saber pierde su fuerza para decirlo con Austin). Nuestro autor ubica al lenguaje no como descripción de cosas o estado de cosas, sino como un acto dotado de fuerza. Hablar es una acción, además del sentido propio de la proposición (acto locutorio), se produce un juego de fuerzas (acto ilocutorio) y se habla/actúa en relación a otro (acto perlocucionario). Sentido, fuerza y efecto en un juego entre el sujeto y el otro. Primer escándalo no se trata de la verdad o falsedad de la proposición, hablar no es atribuir predicados a un sujeto en un juicio cuya corrección gramatical y buena forma lógica se correspondan con el plano ontológico. Resulta ahora que hablar es un acto realizado por un sujeto con determinada fuerza, que no tiene la misma orientación que el sentido, y que solo se construye en un espacio que se delimita a partir de la posición que el yo toma en relación



a otro. Entonces nada se puede saber de la verdad aislando lo dicho del sujeto, como pretende la lógica de los enunciados, o la gramática oracional, sin remisión a esa fuerza que promueve sentido.

Dar cuenta de las resistencias ofrecidas a esta teoría nos llevaría a revisar el modo en que otros pensadores como John Searle “continúan” esta investigación. Más que un capítulo que agrega, aclara o desambigua, como pretende este autor, creo que podríamos hablar de una neutralización que comienza por empirizar al otro, al punto de evitar el análisis del efecto perlocucionario. Los resultados de nuestras palabras son azarosos e imposibles de formalizar, por lo tanto escapan al análisis, según esta perspectiva. Searle sigue con la clasificación de los actos de habla que propone reducir la posibilidad subjetiva a cinco de acuerdo a la intencionalidad de una conciencia que se identifica con su saber de sí. Finalmente, con una caracterización de los actos de habla en directos o indirectos según si la fuerza ilocucionaria se corresponde con el sentido o no. El ejemplo clásico es el de “¿Tiene hora?” Donde la respuesta esperada no es precisamente que sí tenemos reloj, parece una pregunta pero en realidad es una orden “Dígame la hora”. Allí la fuerza ilocucionaria no se corresponde con el contenido proposicional, por lo tanto hay un acto de habla indirecto. Convirtiendo al Otro en un individuo empírico de comportamiento inescrutable, clasificando actos en una taxonomía lingüística que una vez más forcluye al sujeto del campo de la ciencia, y normalizando las relaciones entre fuerza y sentido, la teoría de los actos de habla se transforma en un nuevo modo de sostener la autonomía de la conciencia. El intento de Grice opera también como neutralización, pero casi al borde de lo humorístico: ¿Quién podría creer, si careciera de ese sentido, el del humor, que los hombres cooperan voluntaria y concientemente para que la comunicación se produzca, quién podría suponer el principio de cooperación entre los hablantes, si no fuera un verdadero espíritu irónico, tal vez disimulado por la estructura formal de sus escritos? Dejando la secuela anglosajona, propongo que nos detengamos un poco más en la recepción que Emile Benveniste hace de Austin. Esta es una lectura que en principio acepta la teoría pero afinando algunos requisitos. Aquí Benveniste revaloriza la performatividad planteada con esa nominación por Austin, pero no lo acompaña en todo el trayecto de su investigación. Recordemos que en el libro mencionado “*Cómo hacer cosas con palabras*”, Austin autor detecta que hay ciertos términos que son performativos a diferencia de los constativos. Los primeros son actos,



los segundos descripciones. El ejemplo clásico de performatividad es la promesa “Te prometo que nos casaremos”, o el institucional “Los declaro marido y mujer”, que se diferencian de “Las manzanas están dulces” que describiría un estado de cosas. Pero nuestro autor avanza y en el mismo texto da una vuelta más a su teoría y destaca que todas las palabras tienen una instancia performativa, y finalmente que todo el lenguaje mismo lo es. Tiene razón Benveniste en su crítica “si no se distingue sentido y referencia, se pone en peligro el objeto mismo de la filosofía analítica”¹. Es cierto, Austin termina anulando esa diferencia, precisamente porque analiza al sujeto en sus actos (de habla). Y lo hace, sosteniendo la vitalidad de la fuerza ilocucionaria como centro de su teoría, cuestión que Benveniste tiene que anular para sostener la diferencia entre constativo y performativo. Es decir, la diferencia entre un acto autorreferencial y la referencia a un mundo objetivamente más allá del lenguaje. Austin plantea esa fuerza haciendo límite entre el yo y el mundo. Más aún, esa fuerza es el límite yo/mundo. Excluye además la teoría de los infortunios sobre la cual nos detendremos más adelante.

Es cierto que en su artículo ya clásico, *La filosofía analítica y el lenguaje*, donde considera la teoría de Austin comienza con cierta desconfianza hacia los filósofos, dado que las “interpretaciones filosóficas del lenguaje suelen suscitar en el lingüista cierta aprensión”². Y precisamente por eso lamenta que a partir de la teoría de los infortunios o desdichas del enunciado performativo, no se pueda ya sostener la diferencia entre un este y un enunciado constativo. Benveniste considera que no se debe debilitar esta noción porque “es un hecho de lengua el que sirve de fundamento al análisis” y no una consideración extralingüística como la que se sostendría en el concepto de infortunio. Luego, toma como ejemplo de performativo al *yo juro* en tanto está enunciado en primera persona y *él jura* que sería descriptivo o constativo porque describe lo que hace un tercero o no persona. De este modo se separarían los *dictum* de los descriptores de *factum* o hechos. En este aspecto, es cierto que Austin concluirá en que son todos hechos de lenguaje y que hasta en la descripción hay fuerza ilocucionaria, incluso más porque no está formulada explícitamente, es decir un sujeto que se deduce de lo dicho. Pero Benveniste continúa: En la performatividad se juega la autoridad de quien habla. Tomemos el

¹ Benveniste Emile. Cf. *La filosofía analítica y el lenguaje*. Problemas de Lingüística General.

² Ib. pág. 188.



ejemplo que él mismo proporciona. “... un enunciado performativo, no tiene realidad más que si es autenticado como acto. Fuera de las circunstancias que lo hacen performativo, semejante enunciado no es ya nada. Cualquiera puede gritar en la plaza “Decreto la movilización general”. Al no poder ser acto, por falta de la autoridad requerida, tales palabras no son sino eso, palabra: se reducen a un clamor ocioso, niñería o demencia. Un enunciado performativo que no sea acto no existe. No tiene existencia más que como acto de autoridad. Ahora, los actos de autoridad son ante todo y siempre enunciaciones proferidas por aquellos a quienes pertenece el derecho de enunciación.”³

El criterio de demarcación entre performativo/constativo sería equivalente al habido entre autoridad/ vago, niño o demente. Cuando Bush declamaba en el Congreso de los Estados Unidos que se iniciaba la operación Justicia Infinita nadie podía dudar de que tenía la autoridad para hacerlo, pero tal vez algunos vagos, niños o dementes desautorizados habrían podido poner en duda el derecho de enunciación de esa autoridad. Claro que Benveniste sostiene que todo enunciado performativo es un acto de autoridad legítima, pero autoridad al fin.

Benveniste otorga, además, a la performatividad ciertos atributos: es un acto autorreferencial, único y nominativo del propio acto y de su agente. Con estas precisiones formales, no solo sostiene la separación performativo/constantivo sino que mantiene el referente (ya que el performativo se tendría como referente a sí mismo), e introduce la institución, con su autoridad, legítima concedamos, en los juegos del lenguaje, ya que una orden que no puede cumplirse, no es una orden, por lo tanto no es performativa. Si, una profesora de filosofía ordena a un general que vuele de rosa en rosa, lo más probable es que esté haciendo un chiste o un ejemplo para un manual de lógica (sobreabundante en partidos de solteros contra casados y de peludos con un solo pelo). De lo que se trata es de mantener al mundo allí, por fuera de la lingüística, y al sujeto como marca formal, sin fuerza aunque con un significado referencial.

Finalmente la palabra “perro” en un cartel, ejemplo dado por Austin señalando que tendría el papel de advertencia por lo que sería un performativo, es desechada por Benveniste porque “es una señal lingüística, no una comunicación y aún menos un performativo”. Quizás la palabra perro

³ Ib. pág. 198.



no implique necesariamente que huyamos, tal vez nos provoque a entrar armados en el sitio donde se encuentra, pero aunque no podamos penetrar en la maraña de las intenciones del escriba, sí podemos decir que ha puesto la palabra perro entre él y yo.

Sin embargo, la piedra del escándalo radica en la teoría de los infortunios. Poner el acento en el acto de decir es lo que genera una serie de resistencias en el límite entre la lingüística y la filosofía contra la teoría del lenguaje de Austin, pero también en el límite entre la medicina y la psicología contra la teoría del inconsciente freudiano. Porque ese acto toca algo del cuerpo. Subversión consistente en abordar al lenguaje no como un modo de describir cosas o estado de cosas, sino como una manera de relacionarse con el mundo, un modo de ser propio de ciertos vivientes. Enigma de una lengua que no es estructura ni sistema, sino escansión en el tiempo. Austin descubre, sin introducirse en el campo psi, que es la fuerza de la palabra y no la coacción institucional la que sostiene el sentido. Y que esa fuerza ilocucionaria es más potente que el significado de la proposición. Palabras que dejan marcas antes que delimitar significados en la comunidad de habla en que circulan. Porque la contraposición que se entabla entre constativos y performativos, sostiene sobre todo la remisión al campo del conocimiento, donde cada proposición deben rendir cuenta de su relación con verdad y la falsedad. Pero como ya Nietzsche nos señaló cierto camino, sabemos que será verdadero y bueno, aquello que el amo, es decir el dueño del perro, diga. Pero cuando Austin va descubriendo la performatividad horadando todos los enunciados, comprende dos aspectos que quisiéramos destacar: la relación con el tiempo y la inscripción en el campo del placer. Allí es donde Austin construye su denostada teoría de los infortunios, de lo azaroso del encuentro.

Que esta teoría de los actos de habla tenga efectos de sentido que golpean en lo indeterminado de la materia fónica, hasta determinar algo donde nada había, una *ousia*, que se desliza por su potencia hacia lo que no es todavía pero que tanto desearía ser. Renegando del efecto constativo del referente como correlato de la verdad, Austin sale de una lógica donde el carácter de las proposiciones consiste en que se articulen como juicios. No se trata de buscar correspondencia entre el plano lingüístico, lógico y ontológico. Abandonado el campo del lenguaje, aparece esta extraña caracterización: los actos de lenguaje son afortunados o infortunados. Porque los sujetos que hablan por un instante encuentran o desencuentran. Salimos del análisis epistemológico y entramos en el ámbito



regido por el principio de placer. Se pierden los correlatos y las identidades y se inicia la puesta en acto del juego de las diferencias. Trabajo entonces de la lengua en el límite entre lo dicho y el decir, exploratorio, tentativo, deseante. Lacan menciona a esa noción de encuentro azaroso refiriéndose al segundo libro de la Física de Aristóteles. Allí podemos leer la teoría de los infortunios de Austin. En el mundo de los seres libres, un hombre quiere comer y no tiene alimentos, va al mercado y se encuentra con su deudor que fue al mismo lugar llevado también porque necesitaba alimentos. Dos cadenas automáticas, (*automaton*) se encuentran por azar (*tyche*), y se produce la situación afortunada para uno de que cobra una deuda y desafortunada para el otro que se encuentra con su acreedor y debe pagarle. Decir entonces es un acto por el cual puede por fortuna tocarse algo de esa verdad que nunca se hace saber, de esa enunciación que no se hace enunciado. Pero lo que mueve a ese acto es una fuerza que no se corresponde nunca con las intenciones del sujeto, no es el hambre el que lleva a cobrar ni a pagar la deuda. Sin embargo, la suerte estará no en comprar alimentos sino en obtener algo no esperado. El placer o displacer resultante del encuentro con lo real es lo que se juega en el acto de decir. No se trata de un ajuste de lo dicho con el pensar y el ser, sino de soportar el azaroso encuentro de la palabra con la verdad. No se puede claro está medir el efecto sobre el otro, y aunque sepamos que vamos al mercado, desconocemos el resultado de nuestra búsqueda, por lo que todo conocimiento está acompañado a la vez por un desconocimiento fundamental de los efectos de nuestras acciones no solo sobre los demás sino sobre nosotros mismos. Y la alegría que puede producirse por fortuna en el encuentro se desliza en función de un acto que es puro desvanecimiento temporal. Así el encuentro afortunado dura un instante, el de la promesa, pero no puede prolongarse por más que la autoridad quiera eternizarse en el tiempo como la verdad del amo.

Quizás podríamos pensar todo el campo del lenguaje, al permitir que la performatividad lo atravesara por completo, en un vasto juego de fuerzas, de sentido y de efectos no previsibles, cadenas de significantes, que se encuentran y desencuentran azarosamente, que luchan constantemente por decir una palabra dichosa que se encontrara con la respuesta deseada, donde la seducción de la lengua prometiera, jurara, sin autoridad alguna, con la fuerza de la primera vez.. Un lenguaje que pudiera mantenerse en el deseo de decir, a pesar de las decepciones constantes. En todo caso, si hay fortuna, también se da el infortunio. Y quizás sea preferible



soportar el desencuentro que acontece, a renunciar a la alegría de un lenguaje siempre fallido para refugiarse en una verdad eterna que no muere ni se corrompe pero que tampoco está viva. ¿No será de nuevo el viejo encono de Nietzsche contra Platón? Un buen filósofo de Oxford como Austin, con sentido del humor por supuesto, ¿no nos habrá introducido nuevamente en la caverna para salvarnos de las verdades eternas que no necesitan del placer de ser dichas y maldichas sino de la exaltación del ojo que ve sin pestañear?

Olvido esencial e inconsciente en la fenomenología de Edmund Husserl y su relación con la represión primaria en sentido freudiano

VERÓNICA KRETSCHTEL

Edmund Husserl explica las estructuras subjetivas que permiten y ocasionan el recuerdo fundamentalmente en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (1904-1905)*¹ y en los *Análisis sobre las síntesis pasivas (1922/1925)*². Afirma que en la vida de un sujeto todo lo percibido queda retenido y puede, en principio, ser recordado. Ahora bien, con el paso del tiempo se produce un proceso de modificación según el cual aquello retenido comienza a perder distinción. Puede pensarse un punto máximo de este proceso donde la distinción es igual a cero: lo vivido se ha oscurecido completamente. Todas estas experiencias indistintas conforman el inconsciente como ámbito total de los olvidos.

Otra referencia a un olvido total puede encontrarse en los textos complementarios a la *Crisis*³. Allí Husserl habla acerca de un “olvido esencial”⁴. Para todo sujeto su infancia temprana tiene un carácter esencialmente irrecuperable. La imposibilidad de recordar el comienzo de la experiencia subjetiva se conjuga con un espaciamiento muy grande entre los primeros recuerdos infantiles. Dado esto, se plantea la pregunta por el carácter esencial de este olvido. Definitivamente es *a priori*. Ahora bien, esta aprioridad: ¿es meramente fáctica (habla de una imposibilidad de hecho de la condición humana)? o ¿tiene una necesidad ontológica (en el sentido de consolidar una estructura de la conciencia)? El primer objetivo

¹ HUSSERL, Edmund: *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana X*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. Trad. cast. parcial de Agustín Serrano de Haro: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*: Trotta, Madrid, 2002. (En lo siguiente Hua X y paginación castellano entre paréntesis).

² *Id.*, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungs-manuskripten (1918-1926)*, *Husserliana XI*: Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. (En lo siguiente Hua XI).

³ *Id.*, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana XXXIX*, Dordrecht, Springer, 2009.

⁴ Ídem, p 89 y ss.



de nuestra exposición consistirá en responder estas preguntas. Buscaremos, por una parte, pensar si este primer olvido puede ser pensado como una dimensión especial del inconsciente, en términos husserlianos y, por otra, ahondar en el carácter del olvido en la fenomenología husserliana. Desarrolladas estas cuestiones, nos interesará ahondar en la relación que pueda establecer entre ese olvido esencial señalado por Husserl y la represión primaria según el esquema de Sigmund Freud.

En su escrito “La represión” (*die Verdrängung*)⁵ (1915) Freud distingue la represión primaria (*Urverdrängung*) de la represión en sentido propio (*eigenlitche Verdrängung*). Mientras que la represión primaria inhibe un primer impulso pulsional y genera con esto un primer núcleo de lo inconsciente; la represión en sentido propio es solo un segundo momento de la primera represión, en el cual lo reprimido originariamente de algún modo se manifiesta. Ahora bien, sin pretender desarrollar una teoría de la represión, nuestro segundo objetivo consistirá en explicitar y responder las siguientes dos preguntas. Primero: ¿en qué sentido puede esta noción de represión primaria ser comparada con el olvido esencial del que habla Husserl? Segundo, y asumiendo ya una posible respuesta a la primera pregunta, si tomáramos ambos conceptos como aquello que está el comienzo del inconsciente, ¿podrían, no obstante esto, ser considerados los dos como origen del inconsciente?

Olvido e inconsciente

Abordar el tema del olvido en la fenomenología de Husserl exige, en primera instancia, reformularlo en términos de rememoración. Así, al responder cómo y por qué recordamos, nos acercaremos al problema del olvido. En los primeros textos sobre el tiempo, las ya mencionadas *Lecturas* de 1904-1905, los estudios sobre la rememoración adquieren una importancia fundamental. El objetivo allí es dar cuenta de una relación con el pasado que no esté mediada por la imaginación. Esto lleva a una clasificación de las presentificaciones⁶. En este sentido la rememoración se caracteriza, en oposición a la fantasía, por ser una presentificación ponente⁷. Mientras que la percepción da el objeto en “carne y hueso”,

⁵ FREUD, S. “La represión” en FREUD, S., *Obras completas*, XIV (1914-1916). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico y otras obras: Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 1992, pp. 135-152.

⁶ “Presentificación” traduce el término alemán *Vergegenwärtigung*. Con esta noción se refiere Husserl a todas las clases de actos que se caracterizan, en oposición a la percepción, por no dar un objeto en “carne y hueso”. Presentificaciones son la rememoración, la expectativa, la presentificación de presente y la fantasía.

⁷ Hua X, 51 (72).



la rememoración brinda al objeto como pasado. Aún así el objeto rememorado es tan efectivo como áquel que fue percibido. De este modo la rememoración da cuenta de un puente que se traza desde el presente hacia el pasado que está tan legitimado como la experiencia actual. Cuando se indaga acerca de esta legitimidad surge la estructura de la conciencia como aquello que posibilita establecer una relación fundada entre presente y pasado.

La conciencia constituyente del tiempo posee una estructura compuesta de tres fases. Una fase apunta al pasado (retención), otra el presente (protoimpresión) y otra al futuro (protensión). Sobre el curso de vivencias se monta esta estructura de modo que cada nuevo ahora que se le da a la conciencia se corresponde con la fase impresional, pero se orienta también hacia el pasado a través de la fase retencional. Mientras que con el paso del tiempo un nuevo ahora ocupa el lugar de un ahora anterior, lo dado en todo ahora se conserva de modo retencional⁸. Vale decir, se producen a la vez dos procesos. Por una parte, el paso continuo del tiempo de un momento a otro momento. Por otra, la conservación de todo lo impresionado en la forma de retención, correspondiéndose con cada ahora pasado una retención. En este sentido puede afirmarse que el mecanismo retencional es tan continuo e ininterrumpido como el paso del tiempo.

En la medida que las retenciones se dirigen hacia el pasado actúa en ellas el proceso de modificación retencional. La modificación opera gradualmente ocasionando la pérdida de vivacidad de lo retenido. Cuanto más lejos del ahora actual se encuentra una retención menos vivacidad posee. Si bien este proceso es infinito, puede pensarse idealmente en un final que se correspondería con la pérdida total de vivacidad⁹. Esto daría lugar a un ámbito donde el pasado se acumula de forma tal que no ya no es posible establecer en él distinciones; esto es, un todo de pasado contraído. En este sentido, Husserl habla en los *Análisis sobre las síntesis pasivas* de un ámbito total de los olvidos o “inconsciente”.

Como indicamos, la problemática de la rememoración hace referencia a la cuestión del olvido. Ahora bien, paralelamente, el olvido, en términos de inconsciente, ocasiona algunos problemas a la fenomenología del recuerdo. Por principio todo lo retenido debe poder ser recordado.

⁸ Hua X, 33 (55).

⁹ Hua XI, 107.



Entonces, no se entiende cómo podría recordarse algo determinado, si este conforma el ámbito indeferenciado de pasado; es decir: cómo de un todo sin distinciones podemos extraer algo distinto. El modo de resolver este problema se enmarca en el desarrollo de la temática de la afección. A grandes rasgos, podríamos decir, que preguntarse por la afección supone indagar acerca de las motivaciones pasivas que determinan la actividad yoica. O, con otras palabras, describir las formaciones pasivas de la experiencia subjetiva que guían el volverse de la atención del yo. Esto quiere decir que el dirigirse hacia un objeto determinado supone la previa afección de ese objeto. Si tomamos ahora al recuerdo como objeto, tenemos que algo en relación a él me tiene que afectar previamente. En sentido propio, debemos decir que se tiene que dar algo en el presente que se asocie, a su vez, con algo retenido. De este modo lo pasado es evocado y vuelve en la forma de un recuerdo. Ahora bien, si pensamos en el caso de lo contraído en el inconsciente este proceso no resultaría posible, ya que lo hundido habría perdido su capacidad de afectar.

El olvido del origen

Una pregunta que aparece reformulada recurrentemente en los escritos de Husserl es la pregunta por el origen de la experiencia subjetiva¹⁰. Como sujetos podemos constatar la imposibilidad de recordar nuestra primera experiencia. A su vez, resulta difícil determinar también cuál es nuestro primer recuerdo. En términos husserlianos esto se explica por un desfase existente entre el comienzo de la vida biológica y el inicio de la actividad de la subjetividad trascendental. El sujeto trascendental “despierta” progresivamente durante los primeros años de la vida infantil. La etapa anterior al despertar se considera pre-yoica, dado que no se encuentra en este período una actividad subjetiva completamente constituida. El yo que opera aquí no puede, en principio, distinguirse del mundo, ni de los otros yoes. En consecuencia, no puede tampoco diferenciar objetos; no tiene, explícitamente, experiencia de objetos. Por tanto, en sentido propio, diríamos que su experiencia no está constituida.

En la medida en que el recuerdo es la plenificación de una retención, presupone que algo experimentado sea retenido. Según esto se explica por qué no tenemos recuerdos de la temprana infancia. Al no haber

¹⁰ Ver, por ejemplo, Hua XXXIII, 28; Hua XXXIX, 466.



experiencia de objetos, no hay tampoco retenciones. En este sentido podemos constatar que no nos es posible recordar aquello que en verdad no experimentamos. Desde el punto de vista de la primera persona resulta imposible acceder a esta instancia de nuestra vida biológica.

En este sentido Husserl se refiere a un olvido esencial: hay un olvido esencial de la primera experiencia. Ahora bien, ¿en qué consiste esta esencialidad? Sin duda radica en el carácter *a priori* del olvido del origen. Es decir: para toda experiencia de un sujeto, puedo afirmar previamente que el sujeto experienciante no recordará lo primero que lo afectó. Con todo, es necesario explicitar qué significa aquí *a priori* ¿Es esta aprioridad fáctica u ontológica?

Decir que el carácter *a priori* del olvido del origen es una condición ontológica significaría otorgarle a este olvido un carácter determinante en la esencia del hombre. Sería suponer que posee una función que daría lugar a alguna estructura fundamental de la experiencia subjetiva. Como correlato de esto, correspondería afirmar que si dicho olvido no se produjera, algún aspecto de la vida del sujeto implicado se vería afectado. No nos parece que pueda leerse en este sentido la investigación husserliana. De hecho, la preocupación de Husserl apunta a la posibilidad de recuperar lo “perdido” en el origen. Dado que la rememoración se muestra ineficaz para acceder a lo acontecido en esta etapa de la vida subjetiva, se buscan otros recursos que puedan completar los años borrosos de la vivida de forma puramente pasiva. El recuerdo mediado por los relatos de los otros que nos cuentan qué hacíamos cuando éramos niños le atribuye identidad a este período que sería de otro modo anónimo. Son las anécdotas, pero también las fotos o los objetos del pasado los instrumentos para acoplar el despertar trascendental con el nacimiento biológico. Todo esto nos lleva a concluir que el carácter del olvido es fáctico. Si bien, como ya explicamos, es una condición del hombre, no tiene ninguna función en el desarrollo de sus estructuras de conciencia. Sino que, por el contrario, es meramente una consecuencia del modo en que la conciencia desarrolla su estructura.

Volvamos a la definición de inconsciente. Decíamos que el inconsciente es el “ámbito total de los olvidos”. Según esto: ¿puede considerarse esta etapa olvidada de la vida infantil parte integrante del inconsciente? Hay un primer punto de vista a partir del cual esta relación es evidente. Tanto el pasado hundido e indiferenciado como el pasado de la primera infancia



parecen estar olvidados definitivamente. En este sentido podríamos pensar en una continuidad entre los recuerdos más remotos que se pierden en el inconsciente y la etapa de la niñez preyoica que constituiría algo así como el núcleo duro de dicho inconsciente. De hecho, desde el punto de vista de la subjetividad empírica esta hipótesis es muy plausible, ya que el tiempo de nuestra vida lo pensamos como un continuo desde nuestro nacimiento hasta el presente.

Sin embargo, si consideráramos esta cuestión desde una perspectiva trascendental, encontramos diferencias entre ambos tipos de olvidos. Por una parte, el olvido del sujeto maduro supone la experiencia objetivante y la estructura de la conciencia constituyente. Se retiene una experiencia constituida y esta luego se pierde con el paso del tiempo. Por otra parte, como decíamos, el pre-yo no vive una experiencia consolidada como tal y su conciencia no está aún completamente constituida. En su caso, el olvido es una consecuencia de su falta de desarrollo. Es difícil, incluso, considerar que esta etapa está olvidada. Es decir: ¿Cómo olvidar algo que, desde mi perspectiva actual, no puedo considerar experiencia? Es importante sostener aquí las diferencias de sentido entre un uso y otro del término “olvido”. Dadas estas diferencias, otra cuestión que surge es la del acceso a estos ámbitos. Mientras que el olvido del sujeto adulto puede recuperarse a través de la remoración, esta opción permanece vedada en relación a la infancia.

A partir de estas distinciones podemos ver que no es tan fácil integrar el olvido del origen al ámbito del inconsciente. Este ámbito es pensado en Husserl siempre como un nivel de la conciencia. En este sentido, si no podemos hablar de conciencia en la vida infantil, no podemos, correlativamente, llamarla inconsciente.

Excursus: olvido esencial y represión primaria

Hecho este recorrido por la temática del olvido en el marco de la fenomenología husserliana, cruzaremos estos estudios con la temática de la represión en términos psicoanalíticos. Ante todo es necesario aclarar que asumimos aquí la posibilidad de comparar estas nociones aún cuando provengan de tradiciones de pensamiento y de metodologías diferentes. Nuestro intento se presenta como un ensayo teórico que propone poner juntas las investigaciones correspondientes, para evaluar luego los resultados del encuentro.



A la hora de abordar este tema la diferencia fundamental que debemos tener en cuenta es que, mientras que para Husserl el inconsciente es una dimensión de la conciencia¹¹, para Freud consciente e inconsciente son dos sistemas separados que accionan según reglas propias. En su texto “Lo inconsciente” (1915) Freud indaga acerca del destino de aquello que nos afecta¹². El afecto puede perdurar total o fragmentariamente como tal, o bien experimentar una transformación en otra montante de afecto cualitativamente distinta, o bien puede ser suprimido. Este último destino del afecto es el verdadero fin de la represión. Así el afecto suprimido por represión se vuelve inconsciente¹³. A su vez, en otro texto, Freud habla de una represión primaria que se origina a partir del fracaso de la adopción consciente de un representante pulsional¹⁴. Se produce una fijación según la cual el representante permanece unido a la pulsión. Esto ocasiona un primer núcleo de lo inconsciente. Luego, a partir de esta fijación se reprimen en sentido propio otros representantes relacionados asociativamente con la represión originaria.

Ahora bien, el primer punto de comparación entre la represión primaria y el olvido esencial concierne a su caracterización. Ambos se relacionan con afecciones primigenias que no pueden darse a la conciencia y, por tanto, permanecen ocultas. Con todo, ya explicamos por qué el olvido del origen no puede ser considerado inconsciente. Todo lo contrario ocurre con la represión.

El segundo punto a comparar refiere a lo que llamamos más arriba el carácter *a priori* del olvido. Decíamos que el olvido del origen es meramente fáctico. No ocurre lo mismo con la represión que, en la medida en que constituye el inconsciente, tiene una función fundacional (que podríamos llamar ontológica); función cuyo operar sí tendrá diferencias notables en el desarrollo de la vida de un sujeto. Así, se ponen en evidencia las diferencias más fuertes entre la posición fenomenológica y la psicoanalítica. La intención descriptiva de la fenomenología nos muestra las estructuras que hacen posible una experiencia subjetiva que ya

¹¹ Cfr. Hua X, 119 (142).

¹² *Obras completas*, XIV (1914-1916). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico y otras obras: Amorrotu, Buenos Aires-Madrid, 1992, p. 174.

¹³ Asumimos esta afirmación sin considerar reformulaciones posteriores con el fin de no desviarnos del objetivo de este trabajo.

¹⁴ Ídem, p. 143.



está dada. El psicoanálisis si bien desarrolla una descripción, posee fundamentalmente un interés práctico que pretende explicitar modos de interacción con dichas estructuras.

Conclusiones

Nos propusimos al comenzar recorrer la problemática del olvido en Husserl y establecer su relación con la cuestión del inconsciente. En primer lugar, diferenciamos dos nociones de olvido (el olvido en el hundimiento hacia el pasado y el olvido del origen) y concluimos que, en la medida en que el recuerdo supone que previamente haya habido experiencia constituida, solo hay olvido en sentido propio de la vida del ego maduro. En segundo lugar, surgió la pregunta acerca del carácter esencial del olvido del origen y explicamos que, al no llevar a cabo ningún rol en la constitución de la estructura de la conciencia subjetiva su aprioridad es solo fáctica. Finalmente explicitamos que la infancia temprana imposible de recordar no puede ser una dimensión del inconsciente, dado que el inconsciente presupone la conciencia.

Este último punto fue la primera diferencia que apareció entre el olvido del origen y la represión primaria. El olvido no es inconsciente. Junto con esto surgió otra cuestión fundamental que consistía en el carácter fundacional que posee la represión y no así el olvido.



Verdad, palabra e historia en Lacan (1946-53)

AGUSTÍN KRIPPER

Introducción

Puede afirmarse que la reflexión sobre la verdad nunca dejó de preocupar a Jacques Lacan. A pesar de encontrarse ella prácticamente ausente en su tesis de doctorado, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (1932), se aprecia cómo en un escrito tan temprano como “Más allá del ‘principio de realidad’” ya procuraba delimitar una forma de ciencia psicológica independiente de la vieja psicología heredera de una noción de verdad propia de una filosofía anticuada (Lacan, 1936: 69). Y sin embargo, tres lustros más tarde Lacan afirmaba que no toda ciencia posee la misma relación con su objeto, puesto que a diferencia de las ciencias físicas, las ciencias del hombre “no pueden eludir la pregunta sobre su sentido, ni impedir que la respuesta se imponga en términos de verdad” (Lacan, 1950: 117). En todo caso, se diría que en el ínterin cambió el estatus, sino la concepción misma, de la verdad, a partir de pensarla en sus relaciones con la palabra¹ y la historia.

Por lo general, la bibliografía introductoria de la obra de Lacan tiende a suponer que la reflexión sobre el lenguaje emergió con su apropiación de la teoría de Saussure y la consiguiente elaboración de la doctrina del significante, estableciéndose un límpido corte entre el momento de las elaboraciones previas en torno a lo imaginario, relativas al estadio del espejo, y el posterior período del primado de lo simbólico (véase el ejemplo más reciente: Assoun, 2003: 67). Sin embargo, la introducción del lenguaje en la obra de Lacan fue indisociable de ciertos movimientos conceptuales facilitados por su diálogo con la filosofía –y, muy especialmente, con la de Martin Heidegger–,² así como también fue inseparable de la aparición

¹ En francés *parole* significa “palabra” en el sentido del acto de hablar (en castellano, p. ej., “dar la palabra” o “tomar la palabra”) y a veces puede traducírsela por “habla”, pero no debe entenderse como un vocablo (en francés, *mot*).

² Es sabido que Lacan comenzó a estudiar la filosofía de Heidegger a mediados de los años '30 (Roudinesco, 1993:138), ubicándose la referencia más temprana en su recensión del libro de Eugène Minkowski, *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique*, del año 1935.



del problema de la verdad en su articulación con la historia del sujeto –y, en última instancia, con el inconsciente.

El presente trabajo busca esbozar las elaboraciones relativas a la noción de verdad realizadas por Lacan entre 1946 y 1953, fundamentalmente como consecuencia de la progresiva sistematización en la implementación de ciertos conceptos heideggerianos (cuya apropiación, a pesar de no ser fiel a la ortodoxia, le permitió a Lacan articular su discurso con consistencia). Tres fueron las nociones que emergieron y se articularon progresiva y solidariamente: la verdad, la palabra y la historia. Podemos situar dos momentos de esa progresión: un primer período (entre 1946 y 1953) donde se dio un uso disperso y un segundo período (a partir de 1953 con “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”) donde tuvo lugar un uso sistemático.

La articulación de sentido y verdad en “Acerca de la causalidad psíquica” (1946)

Tras la finalización de la segunda guerra mundial, en una época en que –como relatara el propio Lacan– “maduraba mi dificultad de tener que reanimar, en un grupo todavía disperso, una comunicación reducida hasta entonces al grado de ser casi analfabeta –freudianamente hablando” (Lacan, 1961: 181), Lacan presentó en el Coloquio de Bonneval sobre la psicogénesis, organizado por Henri Ey, una comunicación que quedó plasmada en el escrito “Acerca de la causalidad psíquica” (1946). Allí Lacan discute con la teoría órgano-dinamista de Henri Ey, según la cual: la enfermedad mental remitía en última instancia a ciertas alteraciones funcionales de sustrato orgánico; el delirio no era más que un error del sujeto; por lo que la locura coartaba la libertad psicogenética. Un profundo dualismo subyacía a esta propuesta, a la que Lacan, por su parte, contrapone que: la locura tiene que ver con el ser mismo del hombre; la creencia delirante no es un error, sino un desconocimiento que supone que lo negado fue reconocido en algún momento (lo prueba el hecho de que la alucinación interpele al sujeto); la locura es el límite de la libertad.

El movimiento fundamental de Lacan consiste en elevar la locura al estatus de un fenómeno que no posee una causalidad orgánica –prescindiendo de toda clase de dualismo para explicar su etiología–, sino una causalidad “psíquica”. Pero es preciso no confundir esta causalidad con el modelo de la psicogenia presentado en su tesis de psiquiatría de 1932 (entendido como una “reacción” de la “personalidad” en base a nociones



de Jaspers y Kretschmer). Aquí el fenómeno de la locura “no es separable del problema de la significación para el ser en general, es decir, del lenguaje para el hombre” (Lacan, 1946: 156).³ Cabe precisar que Lacan todavía no distingue conceptualmente la noción de palabra de la concepción de lenguaje: “la palabra no es signo, sino nudo de significación [...]. Es, por fin, una imagen del sentido como sentido, que para descubrirse tiene que ser develado” (Lacan, 1946: 157). El signo muestra una realidad; la palabra posee una significación o un sentido a ser develado.

Entonces, la locura se vincula no con la realidad orgánica, sino con el sentido de la realidad. Pero Lacan precisa algo más: “la cuestión de la verdad condiciona en su esencia al fenómeno de la locura” (Lacan, 1946: 144). Por ende, en el fenómeno de la locura vemos anudarse sentido y verdad para dar cuenta de su naturaleza. Por su parte, además, el lenguaje se caracteriza por estar “atravesado de parte a parte por el problema de la verdad” (Lacan, 1946: 156). Y esta verdad encuentra su más reciente expediente en “la radical ambigüedad indicada por Heidegger allí, desde que verdad significa revelación” (Lacan, 1946: 157). Por ende, la propuesta de Lacan hace confluir la idea de un sentido que se devela con la de una verdad reveladora. Y por ser la posibilidad de la locura una posibilidad inherente a todo hombre (el “límite de la libertad”), esa articulación entre verdad y sentido se generaliza a la condición humana.

Con esos argumentos Lacan establece que la locura concierne al ser del hombre, algo no relativo a lo orgánico sino al nivel del lenguaje. Así, los delirios patentizan la aparición de un sentido des-conocido que se devela siguiendo el modelo “ambiguo” de la verdad propio de Heidegger. En base a estas afirmaciones, Lacan alinea la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis con las ciencias humanas, que se diferencian de las ciencias físicas por poseer un régimen de cientificidad no reducible a la objetividad. En efecto, en las ciencias del hombre “el uso de la palabra [...] compromete al ser mismo de su objeto” (Lacan, 1946: 151). De este modo, Lacan articula un proyecto de “psicología concreta” entendida en los términos de Politzer (Lacan, 1946: 152 y 168): 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.

³ “La cuestión de la verdad condiciona en su esencia al fenómeno de la locura, [que] tiene que ver con el ser mismo del hombre” (Lacan, 1946: 144). Por ende, habría que relativizar la afirmación Balmès de que Lacan recién en 1954 introdujo la dimensión de la palabra como revelación del ser (Balmès, 1999: 23).



En definitiva, queda claro que si bien la dialéctica de la enajenación del sujeto que Lacan utiliza para explicar la locura (y que aquí paso por alto) se basa en nociones más bien propias de Hegel-Kojève⁴ (y hacer una distinción de ambos para Lacan supondría otro trabajo), es evidente que aquí despunta un recurso a Heidegger para pensar la (des-) ocultación del sentido. Comienza a darse subrepticamente un viraje de lo imaginario a lo simbólico –pero donde lo simbólico no es el universo reglado ni menos aún el significante, sino el sentido. Por lo demás, en este momento de la obra de Lacan, el trasfondo de una “psicología concreta” dificulta desentrañar cuánto hay de Politzer y de Heidegger en la concepción del sentido.⁵ Por último, si antes se dijo que la psicogenia no se corresponde con la noción tesis de 1932, es porque ahora sentido y verdad comienzan a articularse de una forma absolutamente novedosa, y que culminaría en “La cosa freudiana” (1955) con una directa equiparación del inconsciente con la verdad.

La emergencia de la historia en sus relaciones con la verdad y la palabra (1950-53)

Durante el período de 1950-53, con la elaboración del retorno a Freud (proclamado oficialmente en 1953 con “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”), Lacan comenzó a exponer en forma más o menos sistemática las sucesivas lecturas que realizó de algunos historiales freudianos y que lo llevaron a profundizar su reflexión sobre la articulación entre sentido y verdad. Esto tuvo el efecto, por un lado, de consolidar la importancia de la palabra para el psicoanálisis (y afinar su distinción respecto del lenguaje), y, por otro lado, de introducir la historia como una dimensión fundamental de la cura psicoanalítica.

Como se verá, este desarrollo terminó por sistematizarse finalmente en “Función y campo...”. Durante este período de 1950-53, cabe destacar que Lacan: 1) en 1951, presentó en un congreso de psicoanálisis su lectura del caso de Dora (“Intervención sobre la transferencia”); 2) entre 1951 y 1952, llevó adelante dos seminarios, uno donde comentó el historial del hombre de los lobos y otro donde se detuvo en el historial del hombre

⁴ Me refiero a los cursos sobre Hegel dictados por Kojève entre 1933 y 1939 (Kojève, 1933-39).

⁵ Dejo para un trabajo posterior la elucidación de lo que considero una pieza que es clave en la teorización del Lacan de esta época y que hasta ahora ha sido pasada por alto: los efectos de la crítica politzeriana de la metapsicología freudiana en la concepción lacaniana de la latencia del sentido y el recurso a Heidegger.



de las ratas; 3) finalmente, en 1952 dio una conferencia sobre el hombre de las ratas 1952 (“El mito individual del neurótico”) y en 1953, dos meses antes de “Función y campo...”, dio otra donde presentó los tres registros que en adelante ordenaron su enseñanza (“Simbólico, imaginario y real”).

1) La verdad quedó engarzada a la palabra en “Intervención sobre la transferencia” (1951): Lacan define la experiencia analítica como un diálogo entre dos sujetos que no se vale más que de palabras y cuyo “curso debe proseguirse según las leyes de una gravitación que le es propia y que se llama la verdad” (Lacan, 1951: 205). Pues según mostró Freud, hay enfermedades que hablan, y que al hacerlo dicen una verdad.

El argumento del escrito se apoya en el progreso de la cura (o del sujeto) de Dora, cuya exposición, según Lacan, sigue al pie de la letra la serie de inversiones dialécticas en que dicha cura se realiza. Esta dialéctica escande “las estructuras en que se trasmuta para el sujeto la verdad, y que no tocan solamente a su comprensión de las cosas, sino a su posición misma en cuanto sujeto del que los objetos son función” (Lacan, 1951: 207). Como es sabido, en el caso de Dora se topó Freud con los fenómenos de transferencia, entendidos como obstáculos, que condicionaron la interrupción del tratamiento por parte de la joven. Lacan se aboca a una lectura de la transferencia en términos dialécticos: como dialéctica intersubjetiva oscila entre los sucesivos desarrollos de verdad del lado de Dora, a los cuales responden las distintas inversiones dialécticas ocasionadas por las interpretaciones del lado de Freud.

Más allá de los detalles del historial, la elucidación del caso le permite a Lacan mostrar que si el tercer desarrollo de verdad no recibe su inversión dialéctica, es debido al fracaso de Freud en la maniobra transferencial a causa de sus prejuicios. Por tal motivo, Lacan sostiene que la transferencia como obstáculo indica los momentos de errancia y de orientación del analista, pues es “la aparición, en un momento de estancamiento de la dialéctica analítica, de los modos permanentes según los cuales [el sujeto] constituye sus objetos” (Lacan, 1951: 214). Frente a ese punto muerto, el analista que interpreta debidamente la transferencia no hace otra cosa que “llenar con un engaño [...] [que] vuelve a lanzar el proceso” (Lacan, 1951: 214).

Por su neutralidad, Lacan equipara el analista al “puro dialéctico que, sabiendo que todo lo que es real es racional (e inversamente), sabe que todo lo que existe, y hasta el mal contra el que lucha, es y seguirá siendo



siempre equivalente en el nivel de su particularidad, y que no hay progreso para el sujeto si no es por la integración a que llega de su posición en lo universal: técnicamente por la proyección de su pasado en un discurso en devenir” (Lacan, 1951: 215). El psicoanálisis debe apuntar, pues, a lo que Lacan llama una “ortodramatización” de la subjetividad del paciente, es decir, a lo que podemos entender como la manifestación de la verdad del sujeto.

Entonces, el movimiento principal que aporta este escrito refiere al uso de la transferencia por parte del analista para permitir los desarrollos (nótese que aquí no se habla de develación) de la verdad. Teniendo en cuenta, como se indicó más arriba, esta decisiva afirmación del lazo entre la verdad y la palabra, sorprende por cierto la ausencia de todo recurso a Heidegger –explícito, y hasta diríase implícito– para argumentar la postura. En todo caso, el texto parece ser más tributario de Hegel-Kojève, por ser una dialéctica con sucesivas inversiones, siendo que “todo lo real es racional” y que el progreso del sujeto se da por “una integración” de lo particular en lo universal (entiéndase: de los elementos que al comienzo están al margen de la conciencia). Sin embargo, habría que subrayar dos cosas: primero, que esta integración de lo particular a lo universal se trastoca como al pasar en una “proyección de su pasado en un discurso del porvenir”. He aquí que la dimensión de la historia hace su tímida entrada. Por lo que, de aquí en más –segundo elemento a subrayar– la “integración” adquiriría una significación cada vez relativa a la historia.

2) Hacia 1952, en continuidad con lo antedicho, la dimensión de la historia empezó a cobrar relieve en el seminario sobre el hombre de los lobos, y ya en la tercera clase el análisis es definido como “algo que debe permitir al sujeto asumir plenamente lo que ha sido su propia historia” (Lacan, 1952a, clase 3). Según la lectura lacaniana del historial de Freud, la observación de este último se centra en la búsqueda de los acontecimientos traumáticos de la primera infancia para el sujeto: la escena primitiva del coito parental, cuya reminiscencia por parte del sujeto nunca pudo obtenerse, sino que hubo de ser reconstruida. Esto conduce a Lacan a diferenciar la realidad del acontecimiento de su historicidad: esta última es la impresión que explica el comportamiento ulterior del sujeto (en el caso del hombre de los lobos, lo explica por ser pasible de ser asumida por el sujeto como su historia).



Ahora bien, al despejarse la diferencia entre la realidad y la historicidad del acontecimiento, surge la pregunta por la naturaleza de esa historicidad. A lo que Lacan responde: “la historia es una verdad que tiene como propiedad que el sujeto que la asume depende de ella en su constitución misma de sujeto, y esta historia depende también del sujeto mismo, pues él la piensa y la repiensa a su manera” (Lacan, 1952a, clase 3). Por primera vez, Lacan afirma solidaridad entre verdad e historia. Pero, además, asevera que si bien el sujeto está condicionado por su historia, a su vez esa historia depende de lo que el sujeto haga con ella, y en eso reside su carácter de verdad. Queda abierta, no obstante, la pregunta por el modo como un sujeto toma posición respecto de la historia. Mas ella es respondida, quizá no explícitamente, por Lacan: “la experiencia de Freud exige que el sujeto que habla realice en cierto campo –el de las relaciones simbólicas– una difícil integración: la de su sexualidad, que es una realidad que le escapa en parte, en la medida en que ha fracasado en simbolizar [o “memorizar simbólicamente”, como sostiene en otra clase] de una manera humana ciertas relaciones simbólicas” (Lacan, 1952a, clase 3). El psicoanálisis, por ende, hace que hablar permita integrar algo (la sexualidad) cuya simbolización (en el sentido de integración en la memoria –dando otro paso más: en la historia) fracasó. Lo que significa: la palabra en la cura concierne a la posición que el sujeto toma respecto de su historia (si acaso el sujeto no es esa misma posición), o, lo que es lo mismo: “la experiencia psicoanalítica se sitúa para el sujeto en el plano de su verdad” (Lacan, 1952a, clase 3).

De este modo, puede afirmarse que la dimensión de la historia es algo que solo emerge en su plenitud con el análisis del problema del recuerdo de la escena primitiva del hombre de los lobos, y que dicha dimensión viene a ser leída a partir de la clave de la verdad, cuyo desarrollo esbozamos más arriba. Cabe subrayar, con respecto a la función de la palabra, que en este seminario ella es reafirmada en su capacidad para desconocer o mentir sobre algo porque posee una relación con lo que ha reconocido negándolo. Pero a esto se agrega una característica novedosa de la palabra, ya implícita en “Intervención sobre la transferencia”. En ese momento, se afirmaba la idea de que la palabra regía el curso de la transferencia, pero esa palabra aparecía resaltada en su faz de obstáculo a la cura, quedando su aspecto positivo –a pesar de estar supuesto– en segundo plano. Ahora se destaca la idea de que la palabra es un don que posibilita la relación de transferencia, en tanto y en cuanto su donación va del sujeto al analista. Este es un aspecto positivo, en contraposición



a la función de desconocimiento, de la palabra: el analista es reconocido “como garante de esta palabra y asegura que no la cambia, que continuará velando por ello” (Lacan, 1952a, clase 5). Y por ir el don del sujeto al analista, el sujeto solo se hace reconocer al final.

3) Pocos meses más tarde, en “El mito individual del neurótico” (1952b), Lacan afirma que la experiencia analítica no es objetivable. Este tópico, que ya aparecía en “Acerca de la causalidad psíquica”, es llevado un paso más lejos: el psicoanálisis “siempre implica la emergencia en su propio seno de una verdad que no puede ser dicha, pues lo que la constituye es la palabra” (Lacan, 1952b: 15). Esta articulación parece poseer un carácter: al hablar, el paciente constituye la verdad, pero ella no puede ser dicha “porque sería preciso de algún modo decir la palabra misma, y que es lo que estrictamente hablando no puede ser dicho en calidad de palabra” (Lacan, 1952b: 15). En realidad, si no quiere confundirse las expresiones de Lacan, es preciso no perder de vista que la discusión aquí es con la objetivación de la experiencia: debido a esta imposibilidad de la palabra de captarse a sí misma y a su movimiento de acceso a la verdad, ella solo puede expresar la verdad de un modo mítico.⁶ En otros términos, se accede a la verdad por la producción de la palabra que es el mito –en este caso, el Edipo: “aquello que en la teoría psicoanalítica concretiza la relación intersubjetiva [...] es el complejo de Edipo, tiene un valor de mito” (Lacan, 1952b: 16).⁷

Finalmente, en “Simbólico, imaginario y real” (1953), la concepción de la palabra como un don que garantiza el reconocimiento del sujeto es desarrollada a partir de los ejemplos de la contraseña y el lenguaje del amor: tanto en un caso como en otro hay una designación que permite a los sujetos saberse recíprocamente. Pero, una vez más, aparece un nuevo aspecto de la palabra: en tanto y en cuanto ella es pronunciada verdaderamente, “los dos *partenaires* ya no sean los de antes” (Lacan, 1953a: 31). Esto es válido sobre todo para el caso de cierta forma de designación: la frase “tú eres mi mujer” transforma a quien la afirma en el

⁶ Aquí se esboza ya lo que más tarde sería más tarde la recusación de todo “metalenguaje” (tras cierto anhelo por él) por parte de Lacan. A mi juicio, este punto ilustra bastante bien dos cosas. Por una parte, que –a diferencia de lo que a veces podría creerse– la gran mayoría de las soluciones que Lacan da a los problemas no son definitivas, sino que retornan desde distintas perspectivas y con distintos nombres. Y por otra parte, que muchas veces no por ser posteriores las formulaciones de Lacan son más atinadas.

⁷ En este punto, puede observarse al pasar que la función de la *imago* de concretizar la experiencia psicoanalítica se vería relegada por el papel del mito.



hombre respecto de quien se la predica, y esto acontece “en virtud de la función interhumana del símbolo” (Lacan, 1953a: 31). Por último, en esta conferencia se afianza la doble faz de la palabra, subyacente a “Intervención sobre la transferencia”, y ya un poco más explicitada en el seminario sobre el hombre de los lobos: la palabra no es más que cierta manera de hacerse reconocer, pues en la palabra amordazada del neurótico, “por no realizar el orden simbólico de una manera viva, el sujeto realiza imágenes desordenadas que lo sustituyen” (Lacan, 1953a: 33). Lo uno corresponde a lo que dos meses más tarde Lacan denominaría “palabra plena”, mientras que lo otro, a la “palabra vacía”.

Para sintetizar, entonces, ha podido verse cómo durante 1950-53 el vínculo entre palabra y verdad afirmado en 1946 no hizo más que afianzarse a partir de su articulación con una tercera noción: la historia. La reflexión sobre el trauma en el caso del hombre de los lobos, por una parte, y, en un nivel más general, sobre todos los historiales freudianos que participan en este movimiento anticipado del retorno a Freud, por otra, dan muy bien cuenta de cómo el sujeto se le apareció a Lacan cada vez más determinado por (y determinante de) la forma en que se realiza su pasado. Por su parte, el complejo de Edipo, crucial en la particular integración de cada sujeto, se comprendió en términos de mito, o sea, de producción de la palabra. En suma, pudo pensarse la elaboración de la palabra: como gravitante en torno a la verdad en la experiencia psicoanalítica; como función de desconocimiento (por el yo) en la transferencia-obstáculo; como garantía de reconocimiento (por el analista) en la transferencia-motor; luego, más aún, como constitutiva de la verdad en tanto relato mítico; finalmente, como creadora de realidades. Todo lo cual condujo un poco más tarde a la oposición sistematizada entre dos vertientes de la palabra: vacía y plena, inauténtica y auténtica, engañosa y verdadera, etc., con sus correlativas formas de transferencia (transferencia imaginaria-resistencial y transferencial simbólica-motor).

En definitiva, la serie verdad-palabra-historia se fue complejizando cada vez más, en un estado de imbricación tal que la palabra, en su infatigable movimiento, apareció como capaz de constituir o revelar una verdad que no era sino la de los acontecimientos del sujeto, pero provistos de un valor histórico en continuo cambio por la dependencia de la relación con la posición del sujeto (y la determinación de este por aquel). Este entramado se plasmó de manera definitiva y sistemática en lo que fue y quiso ser la carta de presentación de Lacan: “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953).



El uso sistemático de las nociones heideggerianas en “Función y campo...” (1953)

En el escrito que quedó asentado tras el famoso “Discurso de Roma”, Lacan destaca la idea de un retorno a Freud por medio de la valorización de la palabra en el psicoanálisis. Esto no puede sorprender, tras el detenido examen de los antecedentes expuesto más arriba. De los múltiples autores y fuentes que inspiran a Lacan en este escrito, Hegel-Kojève ya tenía larga data, y quienes aparecen como más novedosos son Lévi-Strauss y Heidegger. No me ocuparé del primero, existiendo documentados estudios al respecto (Zafiroopoulos, 2001 y 2003), pero solo indicaré que no hacía más de cuatro o cinco años que Lacan había descubierto a Lévi-Strauss. En cambio, a Heidegger lo conocía de hacía casi veinte años, y esto por partida doble, pues sería preciso destacar una influencia directa del filósofo sobre el psicoanalista por su lectura, pero asimismo una influencia indirecta por el Hegel heiddegerizado de Kojève (sin contar una tercera influencia todavía más general: la del campo intelectual). Como vimos más arriba, desde 1946 acontece un uso de los conceptos heideggerianos en los textos de Lacan. No obstante, lo que diferencia este momento del período anterior es que ahora el uso de las nociones de Heidegger alcanza, como se verá, un grado sistemático. Por lo tanto, en lo que sigue se presentará la forma en que Lacan dio su configuración a las tres nociones que se viene siguiendo como hilo conductor: la verdad, la palabra y la historia (algunos de estos análisis ya fueron esbozados en Kripper y Ramírez, 2010).

De los tres apartados con que cuenta “Función y campo...”, es sin duda el primero, “Palabra vacía y palabra plena en la realización psicoanalítica del sujeto”, donde se despliega –como en ninguna otra parte en la obra de Lacan, quizá– el recurso explícito a Heidegger. Trataré de obviar las resonancias de los precedentes trabajos de Lacan expuestos hasta ahora en todos los planteamientos siguientes (como se observa que sucede ya a continuación). Lacan parte del siguiente razonamiento: dado que el psicoanálisis solo tiene un médium, la palabra del paciente, es necesario examinar la naturaleza de ese medio. Este gesto podría calificarse sin dificultad de fenomenológico: la “experiencia psicoanalítica” debe elucidarse a partir de no más que ella misma, prescindiéndose en un primer tiempo de todo recurso a la metapsicología –un gesto que, sin duda, tiene su precedente en lo que él mismo llamó su “descripción fenomenológica de la experiencia psicoanalítica” (Lacan, 1936: 75).⁸

⁸ En este punto, habría que observar y preguntarse si ese designio de describir fenomenológicamente la experiencia psicoanalítica quedó abandonada tras 1936, o si no asistimos a una continua reelaboración de los términos y los modos en que dicha reelaboración se aborda (como se observa, por lo//



Ante todo, es preciso que cualquier palabra tenga un oyente capaz de responder, aunque más no fuera el silencio: “toda palabra llama a una respuesta” (Lacan, 1953b: 237). Advuértase que Lacan adjudica a la palabra las características que Heidegger otorga la *Rede* en el párrafo §34 de *Ser y Tiempo*: “como estructura existencial de la aperturidad del Dasein, el discurso es constitutivo de la existencia del Dasein. Al hablar discursivo le pertenecen las posibilidades de escuchar y del callar” (Heidegger, 1927: 180). Más aún, la función positiva atribuida por Lacan (desde un punto de vista clínico) al callar, puede leerse claramente en Heidegger: “el prolongado discurrir sobre una cosa la encubre, y proyecta sobre lo comprendido una aparente claridad, es decir, la impresión de la trivialidad. Pero callar no significa estar mudo [...] Solo en el auténtico discurrir [*echten Reden*] es posible un verdadero callar” (Heidegger, 1927: 183). Nótese que otra traducción posible de *echten Reden* es “palabra auténtica”, expresión usada frecuentemente por Lacan.

Ese llamado del sujeto que va más allá del vacío de su decir, es un llamado a la verdad. Por ende, de entrada Lacan discrimina dos modos en que se modula la palabra: palabra plena y palabra vacía. Este esquema supone la diferenciación de dos entidades bien distintas: por una parte, el yo (instancia enajenante, perteneciente a la dimensión de lo imaginario, a cuya forma total de coaptación el sujeto se arroja por anticipación, y que cuenta con el expediente del estadio del espejo); por otra parte, el sujeto (que alude a la posición simbólica que el ser humano toma en relación con el discurso inconsciente). En la palabra vacía, el sujeto no hace más que hablar del yo, el cual, como siempre es otro, termina enajenando su deseo. En cambio, en la palabra plena, llamado a la verdad del deseo del sujeto encuentra su plena realización. Por lo demás, es evidente la confluencia de la palabra plena y la palabra vacía con las *Gerede* y *Rede* heideggerianas⁹ (algo que obedece a la infraestructura que subyace a este último par: lo propio y lo impropio en Heidegger).¹⁰

///demás, en “Función y campo...” desde luego, pero también en “Variantes de la cura-tipo” y “La cosa freudiana”, por solo nombrar algunos ejemplos).

⁹ Mikkel Borch-Jacobsen lo ha señalado, en su muy afilado estudio: “la descripción de la palabra vacía que no deja de hacer pensar en la de la ‘cháchara’ (*Gerede*) heideggeriana, forma decaída (en tanto puramente transmisiva y repetitiva) de la auténtica ‘comunicación’ (o ‘acto de compartir’: *Mitteilung*) que define al ‘discurso’ (*Rede*)” (Borch-Jacobsen, 1991: 285).

¹⁰ Sería preciso profundizar el rol del par “auténtico”-“inauténtico” heideggeriano en la forma en que Lacan construye sus formulaciones. En este punto, si bien es cierto que la relectura del psicoanálisis a partir de esta fecha se hace en función de los tres registros, da la impresión de que la experiencia///



Si el analista, explica Lacan, responde atendiendo a la cara vacía de la palabra, esta lo hace dirigirse a la realidad para buscar lo que el sujeto no dice, lo cual termina degradando el discurso del paciente en la confesión. De ahí la tríada propia de la época: frustración, agresión y regresión, que Lacan critica por poner el acento en el aquí y ahora, en una intrasubjetividad obsesiva y en el análisis de las resistencias. A esto opone, punto por punto, una serie de principios relativos a la experiencia psicoanalítica: el valor de la anamnesis para el progreso terapéutico, la intersubjetividad histórica y la interpretación simbólica, todos los cuales conducen a la realización plena de la palabra plena. Bajo esta óptica, sostiene Lacan que:

“sus medios [del psicoanálisis] son los de la *palabra* en cuanto que confiere a las funciones del individuo un sentido; su dominio es el del discurso concreto en cuanto campo de la realidad transindividual del sujeto; sus operaciones son las de la *historia* en cuanto que constituye la emergencia de la *verdad* en lo real” (Lacan, 1953b: 247; cursivas añadidas).

A mi juicio, este extracto ilustra –sin pretender una unidad teleológica en el discurrir de Lacan– la formulación sistematizada a la que arriba Lacan tras los desarrollos ya expuestos. Si bien es cierto que gran parte de esto ya estaba anticipado en los textos de 1946-53, creo que lo que marca el viraje definitivo aquí es el recurso explícito y reiterado a Heidegger: la verdad es reafirmada más que nunca como revelación o des-ocultamiento (*alétheia*) por medio de la palabra (*logos*), pero además –y esto constituye una novedad– la historia es valorizada a partir de la concepción heideggeriana del pasado entendido como “lo sido” (*Gewesenheit*), la cual se inscribe en la formulación de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) por parte del filósofo. A continuación se analiza primero la valorización de la historia del sujeto, para pasar en segundo lugar a la elucidación de la palabra y la verdad.

1) En lo que concierne a la historia del sujeto, Lacan ubica el descubrimiento del trauma en los principios del psicoanálisis con Anna O., donde la revelación de un acontecimiento, identificado como la causa del síntoma, ocasionaba el levantamiento de este al ponérselo en palabras (la *talking cure* freudiana, por lo común conocida como “cura por la palabra”

//psicoanalítica es pensada en base a una dualidad –no por ello carente de dificultades, por supuesto– debida a las formas posibles en que se modula la palabra (más adelante, emergen oposiciones subsidiarias como constituyente-constituido, objeto-yo, y verdad-saber, que siguen el hilo del par sujeto del inconsciente-yo consciente).



en castellano, destacando el valor de médium, el cual no obstante queda claro en otra posible versión: “curarse hablando”). Así, la cura por la palabra exige que se piense el acontecimiento traumático no como algo a ser recordado (en el sentido de una toma de conciencia de un vetusto psicologismo del recuerdo), sino como algo que debe ser verbalizado, pasar al verbo o a un relato (*epos*) que dé cuenta en el presente de los orígenes de la persona del sujeto.

La rememoración hipnótica es reproducción del pasado, pero no en el sentido de su reviviscencia, sino de su representación hablada. Y junto con la rememoración en vigilia participa del mismo movimiento, aunque ambas presentifiquen el pasado de forma diversa: la primera como drama, la segunda como historia. En este sentido,

“puede decirse en lenguaje heideggeriano que una y otra [la rememoración hipnótica y la rememoración en vigilia] constituyen al sujeto como *gewesend*, es decir como siendo el que así ha sido. Pero en la unidad interna de esta temporalización, el siendo [*l'étant*, el ente] señala la convergencia de los habiendo sido” (Lacan, 1953b: 245).

La “temporalización” de la que habla Lacan debe ser leída en el estricto sentido heideggeriano de la *Zeitlichkeit*, la temporeidad propia del *Da-sein*: “el haber-sido [*Gewesenheit*] emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido [*gewesene Zukunft*] (o mejor, que está siendo sido [*gewesende*]) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*], es lo que nosotros llamamos la *temporeidad*”. (Heidegger, 1927: 341). Esa temporeidad se caracteriza por sus tres éxtasis: el pasado, entendido como “lo sido” (*Gewesenheit*), el presente (*Gegenwart*) y el futuro (*Zukunft*), cuya inextricable imbricación mutua queda así asentada y cuya divergencia del concepto vulgar del tiempo se delinea más abajo. A Lacan le basta con señalar solo la *Gewesenheit* para dar cuenta de la temporalización, por un lado, porque sus descripciones se refieren al problema de la rememoración, y, por otro lado, puesto que una de las mayores innovaciones de Heidegger se expresa en este elemento de la tríada. En efecto, el filósofo hace una clara distinción entre la *Vergangenheit* y la *Gewesenheit*. La primera proviene de la comprensión impropia (*Uneigentlich*) del tiempo: un pasado que pertenece irrevocablemente a un tiempo anterior y cuya presencia en la actualidad no puede dar cuenta de la preeminencia de su función para el



Dasein. Por su parte, la segunda entiende el pasado de forma propia (*Eigentlich*): un pasado que aparece justamente como aquello que he sido pero que sigo siendo en relación a un futuro al cual advengo.

De ahí que Lacan destaque que “el siendo [o el ente] (*ens*) señala la convergencia de los *habiendo sido*”, porque mi pasado no es lo que he sido, es lo que, para Heidegger, “está siendo sido”.¹¹ De este modo, en contra de la lógica de la temporalidad tradicional (de meras sucesiones de instantes, o lo que Heidegger denomina la concepción vulgar del tiempo y de la historia), vemos emerger una lógica de la temporeidad que es distinta: la del *après-coup* o la *nachträglichkeit* o, lisa y llanamente, del “después”.¹² el pasado es un “sido” que a su vez es un “siendo” que adviene a un futuro que supedita el presente. Por eso, el caso del hombre de los lobos sirve una vez más de ejemplo al argumento de Lacan: aunque Freud procura objetivar el acontecimiento de la escena primitiva, también admite que dicho acontecimiento es re-subjetivado tantas veces como sean necesarias para explicar sus efectos, en re-estructuraciones que funcionan *nachträglich*. Esto se aclara más aún con las funciones primaria y secundaria de la historización, detalladas por Lacan un poco más adelante, para mostrar cómo un mismo hecho histórico, según la época en que ocurra, no es el mismo acontecimiento histórico, puesto que no dejan la misma clase de recuerdo. En definitiva, podría decirse que la objetivación requerida por Freud solo adquiere su valor en la trama de una historia subjetiva cuyo movimiento determina el sentido de lo supuestamente “objetivo”.

En esa medida, para Lacan el psicoanálisis no tiene que vérselas con estadios o maduración instintual propios de una metapsicología degradada. Muy por el contrario, la experiencia analítica revela un inconsciente entendido como una historia que o bien fue reconocida o bien censurada, y esos estadios instintuales no son nada si no se los lee a partir de esta clave:

¹¹ “‘Mientras’ el *Dasein* exista fácticamente, jamás será algo pasado [*vergangen*], pero será siempre algo ya *sido* [*gewesen*], en el sentido del ‘yo he sido’ [literalmente: ‘yo soy sido’: ‘*ich bin gewesen*’]. Y solo *puede haber sido* [lit.: *ser sido: gewesen sein*], mientras está siendo” (Heidegger, 1927: 343).

¹² Hacia el final del escrito, en efecto, Lacan reafirma: “lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser” (Lacan, 1953: 288).



“Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia, es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron en su existencia cierto número de ‘vuelcos’ históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido en cuanto hechos de historia, es decir en cuanto reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden” (Lacan, 1953b: 251).

2) Pero la historia del sujeto solo es pensable en función de la estructura misma de la cura analítica, “esta asunción por el sujeto de su historia, en cuanto que está constituida por la palabra dirigida al otro”. En efecto, todo locutor supone un alocutario; o sea, en el análisis siempre se trata de una interlocución, sobre cuyo fundamento se restituye la continuidad del discurso en donde se constituye la historia del sujeto. El inconsciente es “aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que *falta a la disposición del sujeto* para restablecer la continuidad de su discurso consciente” (Lacan, 1953b: 248; cursivas añadidas); de ahí la formulación de “que el inconsciente sea el discurso del otro” (Lacan, 1953b: 254). En otras palabras, “el inconsciente es ese capítulo de mi historia [...] censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo está escrita en otra parte”: en los síntomas, los recuerdos infantiles, los mitos individuales, etc., todos ellos a causa del desplazamiento simbólico.

En ese discurso concreto, la palabra se realiza en el proceso del análisis para dar lugar a la historia y la verdad:

“ese verbo [esa palabra] realizado en el discurso que corre como en el juego de la sortija de boca en boca para dar al acto del sujeto que recibe su mensaje el sentido que hace de ese acto un acto de su historia y que le da su verdad” (Lacan, 1953b: 254).

De este modo, Lacan afirma que en la ambigüedad de la revelación del pasado por la histérica surge algo que no parece ser verdadero o falso, sino concernir al nacimiento de la verdad en la palabra. En otros términos, esto significa que el nivel de lo verdadero y lo falso (es decir, de aquello contrastable con cierta realidad empírica, algo que sería para Lacan, como se vio, más propio del signo) supone un nivel previo: el de la articulación propia del hablar donde “tropezamos con la realidad de lo que no es ni verdadero ni falso” (Lacan, 1953b: 245) –una realidad con una legalidad propia donde la verdad nace en ese mismo nivel, sin recurrir a la realidad “objetiva”. No se trata de una verdad relativa a una objetividad, sino de una verdad diversa, “porque es el efecto de una palabra plena



reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir” (Lacan, 1953: 246).

Aquí, la “verdad” de que habla Lacan se constituye, por lo tanto, en la palabra: existe un “nacimiento de la verdad en la palabra [...] pues de la verdad de esta revelación es la palabra presente la que da testimonio en la realidad actual, y la que la funda en nombre de esta realidad” (Lacan, 1953b: 245). La inspiración heideggeriana de la verdad como revelación, ya presente desde 1946, ahora es profundizada con la afinación de la distinción de esos dos niveles de realidad. En primer lugar, en el párrafo 7B de *Ser y tiempo* de Heidegger también encontramos la concordancia entre palabra (*logos*) y verdad (*alétheia*): “*logos* significa fundamentalmente ‘decir’ [*Rede*]” y “hace ver algo”, y porque “es un permitir ver, *por* eso puede ser verdadero o falso” (Heidegger, 1927: 52-53). Pero, más importante aún, Lacan destaca que es precisamente por medio de una “revelación” que la palabra hace surgir la verdad. Del mismo modo, para Heidegger “el ‘ser verdadero’ del *logos*, es decir, el *alétheuein*, significa: en el *légein* como *apofainestai*, sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (*aléthés*), es decir, descubrirlo” (Heidegger, 1927: 52-53). En este punto, la “revelación” lacaniana de la verdad coincide con el des-ocultamiento heideggeriano. Por último, la distinción de dos niveles de realidad remite a la diferenciación hecha por Heidegger en el párrafo 44 de *Ser y Tiempo*: existe, por un lado, un fenómeno originario de la verdad, relativa al ser del *Dasein*, y, por otro lado, un carácter derivado del concepto tradicional de verdad como concordancia (Heidegger, 1927: 235). Más aún, así como para Lacan la modulación de la palabra determina su carácter pleno o vacío en función de la revelación de una verdad, del mismo modo para Heidegger la diferenciación de los dos niveles indicados es relativa al carácter enunciativo o mostrativo en que aparezca la verdad en la palabra.

Por lo tanto, según lo expuesto, el primer apartado de “Función y campo” aparece como una relectura de algunos de los temas trabajados por Lacan en los años previos, en base a una clave irrecusablemente heideggeriana. En lo que resta del texto, el segundo apartado (“Símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico”) articula el concepto de palabra al de lenguaje, partiendo de la premisa de que el análisis no debe ir más allá del lenguaje. Inspirándose en la *Traumdeutung*, Freud no solo señala que el sueño tiene la estructura de una frase o, mejor aún, de una escritura, sino que muestra que lo importante se juega en



la elaboración del sueño: en su retórica, con que el sujeto modula su discurso onírico. Todo sueño es un cumplimiento de deseo, pero he aquí la lectura que hace Lacan (inspirado en Kojève): de un deseo cuyo objeto es ser reconocido por el otro (por ende, el deseo es “el deseo del otro”). El carácter dialógico de los sueños en transferencia da prueba de ello. Más aún, el síntoma mismo puede leerse según esta perspectiva discursiva, pues tal como lo demuestra la psicopatología psicoanalítica, “el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser liberada” (Lacan, 1953b: 258).

Por ende, tras lo expuesto en el primer apartado de “Función y campo”, comienza a delinearse una diferencia entre palabra y lenguaje: este último parecería referir a las cristalizaciones del discurso, mientras que la palabra parecería remitir a su dimensión de acto, que en cuanto tal siempre tiene una faz creadora. Más adelante, esto se plasma en las paradojas en las relaciones entre la palabra y el lenguaje. Pero llegado este punto, Lacan comienza a elucidar el lenguaje a partir del “poder combinatorio que dispone sus equívocos”, reconociendo en ello “el resorte propio del inconsciente”. Finalmente, Lévi-Strauss aparece como la referencia principal para pensar el lenguaje, en términos de “ley de lenguaje desde que las primeras palabras de reconocimiento presidieron los primeros dones” (Lacan, 1953b: 261). Esta cuestión no se zanjó en “Función y campo”, sino que fue objeto de sucesivas reelaboraciones en torno a las relaciones entre la palabra y el lenguaje, las cuales volvieron a recurrir nuevamente a Heidegger y a Lévi-Strauss, pero también supusieron la inclusión cada vez más fuerte de la lingüística estructural en la reflexión de Lacan.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, se procuró esbozar las elaboraciones llevadas a cabo por Lacan en torno a la noción de verdad entre 1946 y 1953. Dichas elaboraciones fueron indisociables del recurso a nociones pertenecientes a Heidegger y se ordenaron en los que se dispuso en este desarrollo como dos tiempos: en el primero se dio una progresiva articulación de los conceptos de la verdad con la palabra y la historia donde el recurso a Heidegger fue algo titubeante; en el segundo aconteció una sistematización de dichos conceptos donde la explícita utilización de los aportes heideggerianos fue indispensable para su puesta a punto. Antes de concluir, cabe señalar dos cosas: por un lado, de nuevo, que la apropiación de ciertos planteos heideggerianos por parte de Lacan son



siempre en vistas a la construcción de su propio discurso (Balmès, 1999: 43). Por otro lado, que la aparición del concepto de verdad en la obra de Lacan obedece a la alineación del psicoanálisis con las ciencias humanas, a la puesta en relieve de un nivel de realidad diverso de lo empírico y que atañe en principio al sentido, y a la articulación de la verdad, por supuesto, con la función de la palabra, pero sobre todo –y creo que esto es algo que no se había señalado lo suficiente hasta ahora– con el papel de la historia, especialmente sobre la base del retorno a Freud que no es solo un retorno a la palabra o “el sentido” de Freud, sino justamente también a sus “historiales”.

Bibliografía:

Assoun, P.-L. (2003) *Lacan*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Balmès, F. (1999) *Lo que Lacan dice del ser*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Borch-Jacobsen, M. (1991) *Lacan. El amo absoluto*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2009.

Kojève, A. (1933-39) *Introduction à la lecture de Hegel*. París, Gallimard, 1947.

Kripper, A.; Ramírez, P. (2010) “Palabra, verdad, historia, discurso: referencias heideggerianas de los conceptos lacanianos en *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*”, en *Memorias de XVII Jornadas de Investigación, II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Psicología (UBA), 2010, tomo 4, pp. 266-268.

Lacan, J. (1936) “Más allá del ‘principio de realidad’”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Lacan, J. (1946) “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Lacan, J. (1950) “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.



Lacan, J. (1951) “Intervención sobre la transferencia”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Lacan, J. (1952a) *Seminario -1: El hombre de los lobos*. Inédito, versión EFBA.

Lacan, J. (1952b) “El mito individual del neurótico”, en *El mito individual del neurótico*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

Lacan, J. (1953a) “Simbólico, imaginario, real”, en *De los nombres del padre*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

Lacan, J. (1953b) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Lacan, J. (1961) “Maurice Merleau-Ponty”, en *Autres Écrits*. París, Seuil, 2001.

Roudinesco, E. (1993) *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires, FCE, 1994

Zafiropoulos, M. (2001) *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

Zafiropoulos, M. (2003) *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires, Manantial, 2006.



Merleau-Ponty y la extrañeza: entre una fenomenología de lo otro y una “etología”

JORGE NICOLÁS LUCERO

La fenomenología de Merleau-Ponty consideró que el eje para la elucidación del vínculo entre la consciencia y la naturaleza yacía en una descripción del cuerpo viviente. Pero, de manera transversal, surge toda una elucubración sobre el fenómeno de lo extraño: lo extraño es el cuerpo como mi significativo, lo extraño es la presencia de algo ausente como el miembro fantasma, lo extraño es el prójimo, y al fin y al cabo, lo extraño es el mundo de la percepción, pues su descubrimiento fenomenológico muestra una incompatibilidad y una incertidumbre respecto de los resultados de las filosofías y las ciencias que abogan por un tratamiento mundo objetivo. Merleau-Ponty, desde su primera obra, *La estructura del comportamiento*, aborda su filosofía en lo extraño y lo inclasificable. Allí, demuestra que aquello que quiere designar el concepto de comportamiento es incapaz de ser tematizado de manera satisfactoria, pues, tomado en su unidad, excede los parámetros de la realidad material y la realidad espiritual, se desarrolla, según él, como “una estructura que no pertenece propiamente ni al mundo exterior ni a la vida interior”¹. El comportamiento, entonces, se vuelve un acontecimiento extraño para la filosofía reflexiva y para la ciencia por su plena ambigüedad. En lo siguiente, nos apropiaremos de esta calificación del comportamiento para deslindar, de manera sucinta y superficial, esta comprensión de lo extraño en la continuación de su obra, omnipresente en su leitmotiv filosófico. Para ello, abordaremos tres ejes básicos dentro del pensamiento merleau-pontyano: el cuerpo, el prójimo y el animal.

La corporalidad y el prójimo como vuelta al asombro

La manera inmediata de considerar lo extraño se encuentra en el propio sentido de la fenomenología de la corporalidad. Desde la primera página de *Fenomenología de la Percepción*, se indica la incapacidad que la propia fenomenología tuvo para definirse a sí misma sin antinomias:

¹ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, P. U. F., 1967 [1942], p. 197.



estudia las esencias, pero asimismo la facticidad; se promulga como una ciencia primera y exacta, pero cuyo objeto de estudio se encuentra en las imprecisiones de lo vivido; trata de estudiar la experiencia tal como se da y dentro de los límites de lo que da, pero también invoca a las estructuras genéticas de la experiencia; y por sobre todo, invoca la actitud trascendental, pero sin dejar de desear comprender en el final de su recorrido el mundo de la actitud natural. La fenomenología demuestra el cuerpo viviente, y el sentido que irradia de él en sus actos, no pueden ser concebidos bajo el marco conceptual de lo que el fenomenólogo francés llamó pensamiento objetivo, expresión que atrapa a los resultados de la psicología y la fisiología clásicas así como a las filosofías reflexivas, por sostener los mismos supuestos ontológicos. El pensamiento objetivo despliega la percepción y lo percibido son revelados en el pensamiento objetivo bajo términos intelectualistas, como “pensamiento de percibir” y “cosa pensada”, dejando lo real ligado a la inmanencia de una conciencia pura. Y, en ese movimiento, se muestra incapaz de concretar el proyecto de una fenomenología como una vuelta “a las cosas mismas”, pues su concepción del mundo se basa en una *re-construcción* de la realidad y la existencia en lugar de una clarificación. Por ello, el mundo del pensamiento objetivo, ajeno a las cosas mismas, debe ser abandonado para regresar a lo que el fenomenólogo francés describió como “el mundo antes del conocimiento del cual el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente”².

Una fenomenología implica, por ello, una descripción de lo que Merleau-Ponty llamaba fe perceptiva, es decir, aquella creencia preteórica de que aquello entregado por la percepción son las cosas mismas. Esta creencia no es meramente una vuelta a la doxa, sino el hallazgo de la opinión originaria o protodoxa que determina cualquier tipo de opinión; y a su vez, no es un manantial de claridad y distinción, porque si bien ella no es la actitud natural, tampoco se confunde con la actitud reflexiva. Es, en cambio, lo que es condición de posibilidad de ambas actitudes, y la práctica fenomenológica (que Merleau-Ponty denominará *sobrerreflexión*), debe tener presente el vaivén entre ambas actitudes para evitar la naturalización de las mismas³.

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. III.

³ Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 212ss.



La clave para deslindar esta fe perceptiva aparece en clarificar el fenómeno de la percepción en tanto y en cuanto esta no preestablezca sus coordenadas y formas, pues “sería presumir, dice Merleau-Ponty, que descubriremos variantes ideales [...] sería someterla a condiciones que tal vez no son las de toda experiencia posible, sino la de una experiencia ya puesta en palabras”⁴. Esa percepción que no *pre-juzga*, clave de bóveda para comprender el mundo vivido, se encontrará en lo irreflejo y situado, una percepción dependiente del cuerpo como ser-en-el-mundo (*In der Welt Sein*), percepción que ya no se entiende como “pensamiento de ver” sino –podríamos decir– “acto o comportamiento de ver”.

Uno de los recursos estratégicos para encontrar el valor singular de la corporalidad son las patologías, pues las explicaciones fenomenológicas de casos como el miembro fantasma, la disfunción cognitiva y sexual de Scheneider, o la alucinación, son herramientas para deslegitimar el análisis reflexivo sobre la patología y avalar la explicación fenomenológica de la vivencia irrefleja de la enfermedad. El miembro fantasma no puede ser comprendido sino como ambigüedad, como experiencia reprimida (*refoulée*) de un antiguo presente que no quiere volverse pasado, es el estrechamiento o silenciamiento de una potencia motriz que no quiere dejar de ser ejercida⁵. El enfermo Scheneider es incapaz de realizar movimientos abstractos porque su perturbación le ha quitado la capacidad de ponerse en situación y solo responde frente a lo actual o dado, y no frente a lo posible. Y en el mismo sentido, la alucinación corresponde a una micropercepción o percepción aislada del sistema perceptivo que no es susceptible de ser enlazarla con el mundo intersubjetivo.

Merleau-Ponty destaca que el cuerpo no funciona solo como médium para el conocimiento del mundo. Al ser lo más inmediato de mí, el cuerpo deja de ser una cosa entre las cosas. “Yo soy mi cuerpo”, expresa Merleau-Ponty, expresión ya usada por Maine de Biran en su *Ensayo*

⁴ Id., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2001 [1964], p. 208.

⁵ Esta represión no es expresamente la represión que se descubre en análisis, está asociada más al concepto de latencia husserliano. No obstante, puede interpretarse un cruce (intencionado o accidental) entre esas dos nociones: el miembro fantasma es un síntoma, pues esa semipresencia dolorosa es la forma desfigurada de traer a la consciencia la representación inconciliable de la experiencia traumática de la pérdida del miembro; pero a su vez, dicha forma desfigurada no es desfigurada, pues no hay un divorcio entre representación y afectividad, sino, justamente, hay una incapacidad de desligar al miembro de la afectividad de la que era investida en el comportamiento corporal antes de la mutilación.



sobre los fundamentos de la psicología⁶, quien identifica al yo con el sentido del esfuerzo motriz. Pero a diferencia de Biran, quien comprende que el sentido del esfuerzo todavía corresponde a una interioridad, Merleau-Ponty se desentiende de este concepto (caro al pensamiento objetivo) y se centra en describir la subjetividad corporal en la exterioridad, en el acto corporal en cuanto tal, y relega toda forma de interioridad a un plano secundario (no-originario). El cuerpo identificado con nuestra mismidad no se reduce a la materialidad del organismo, sino este organismo se articula con otras dos formas de corporalidad: la corporalidad habitual y la corporalidad actual. Estas dos dimensiones, si bien se posan en aquel “pasado de todos los pasados” que conforma el organismo, no se reducen a él sino que lo transforman y explotan su potencia. El cuerpo vivido no es solo un organismo, es una red o haz de posibles conductuales en cuyos actos se van adjuntando a nuestra existencia sedimentaciones de hábitos motrices que son re-efectivizados a través del cuerpo actual. Y, en tanto plexo de posibles, el cuerpo propio se instala pragmáticamente en las cosas y disemina su ser en ellas volviéndolas parte de él y él volviéndose parte de ellas⁷.

Con todo, esta intrusión del esquema corporal en las cosas no elimina la extrañeza primordial del mundo, pues la intrusión es bilateral, de mí mismo en el mundo y del mundo en mí, es una intrusión de “todo en todo”⁸. Una de las consecuencias más importantes de esta fenomenología del cuerpo yace justamente en evitar que la identidad se defina por un principio como $A=A$, sino que se define diacríticamente, por un encuentro con lo otro antes de sí mismo. Lo que permite la percatación de la mismidad no es ni más ni menos que el encuentro con el mundo y su trascendencia. Es, por ello, que Merleau-Ponty entendió que la idea fundamental de la fenomenología es la de entramado (*Ineinander*), y que la comprensión de este vínculo vital que hay entre los seres, es “el dominio primordial de la filosofía”⁹, vínculo que él propuso describir y comprender a partir de su ontología de la carne.

Esta necesidad del vínculo de muestra con creces en el problema del otro. En el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* titulado “El otro y el mundo humano”, Merleau-Ponty se dedica a desplegar la cuestión

⁶ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature* (1812), Oeuvres, Tomes VIII et IX (publiées par Pierre Tisserand), Paris, Félix Alcan, 1932.

⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁸ *Id.*, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 282.

⁹ *Id.*, *Notes des Cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris, Gallimard, pp. 355ss.



del prójimo y el arraigo del cuerpo en la cultura. Allí apoyó la descripción fenomenológica del otro dado por Husserl por sobre las propuestas de Sartre y Scheler. Con todo, la propuesta husserliana, a pesar de describir una experiencia del prójimo a partir de la presentificación de su consciencia constituyente como plenificación de sus actos, se advierte insuficiente para Merleau-Ponty, pues refiere a uno mismo y no a ambos, puesto que “si el Yo que percibe es verdaderamente un Yo, él no puede percibir allí a otro; [...] el comportamiento del otro e incluso las palabras del otro no son el otro. El dolor y la ira del otro nunca tienen el mismo sentido exacto para él y para mí. Para él son situaciones vividas, para mí, situaciones presentadas”¹⁰. Es decir, Merleau-Ponty en esta obra encuentra la postulación de un alter-ego como una problemática capital, pero no por ello una problemática resuelta.

Una aproximación más propia al problema del prójimo puede encontrarse en los escritos póstumos de manera nada sistemática. En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty desarrolla una ontología de lo sensible con un carácter originariamente anónimo y paradójal a partir de la noción de carne (*chair*). Como manifiesta la vivencia del tacto entre las manos, donde ninguna deja de devenir entre ser tocada y ser tocante, la percepción no es un acto con un agente que lo ejerce, sino que es la expresión de una visibilidad anónima que es la carne que queda cristalizada de cierta manera a partir de mi cuerpo. En esta visibilidad anónima se muestra con más énfasis que el comportamiento corporal, si bien se refiere a un sí-mismo, no deja de ser extraño al sí-mismo al no ser efectuado plenamente por él.

Este es el punto iniciático de las relaciones con el otro¹¹. La carne indica que la apertura al mundo se da en un sentido intercorporal. Al advenir una sensibilidad sin sujeto asignable, el prójimo no es alter-ego: así como en el tacto del tacto ninguna mano es exclusivamente tocante o tocada, no hay un otro y un yo determinables bajo el marco de la visibilidad anónima. El prójimo es, como lo es mi cuerpo, una articulación del mundo (*Sosein*), y así como no hay que buscar un preceder entre mi visión y el mundo, no hay que constituir al otro a partir del mundo ni el mundo a partir del otro.

¹⁰ Id., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 409.

¹¹ Como puede apreciarse en los textos *La prosa del mundo* y *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty utiliza indistintamente los términos *autrui* y *autre*. Varios traductores de distintas obras filosóficas francesas, aclaran que *autrui* no puede ser traducido eficazmente como “prójimo” o “el otro”, pues alude a una alteridad de orden inalcanzable e irreductible.



La experiencia del otro, sin embargo, tiene una naturaleza más compleja que la naturaleza de la cosa. El otro irrumpe en el anonimato de inserción recíproca entre el cuerpo y el mundo instituyéndose como una nueva dimensión del Ser-sensible. El otro, en cuanto tal, no rivaliza conmigo o insertarme en el orden del ser en-sí; basta con que él tenga el poder de descentrarme respecto de la posesión del sentido. Dicho sentido no reposa en la unificación del cuerpo propio, sino que subsiste como diferencia y articulación con los otros cuerpos. Mi propia visión se desvía por el impacto de los comportamientos y palabras ajenas hacia una visibilidad de la cual las visiones de los otros surgen: “La mirada del otro sobre las cosas es el ser reclamando lo que es suyo (*dû*) y obligándome a admitir que mi relación con él pasa por ellos”¹².

A partir del otro como dimensión descentralizante de mi relación inmediata con el mundo, el sí-mismo del cuerpo va a advertir su naturaleza diferenciante y logrará apercibirse con más transparencia: “[El cuerpo del otro] está de mi lado, él es mi lado o último yo”¹³. La mismidad y la otredad son simultáneas, siempre en un sentido no transparente ni absoluto, pero siempre abierto. El cuerpo del prójimo revela la existencia de una experiencia irreductible, a la que encuentro de la misma manera que encuentro a mi cuerpo en el sentir. Como el mundo, es presentación de lo no-presentable, y esta presentación no es problemática (es decir, no exige una presentificación de intenciones vacías), sino que es constitutiva del ser del otro, pues su trascendencia le da su estatus mismo de alteridad. Los movimientos del prójimo no se despliegan plenamente en la exterioridad, sus cambios de velocidades, de orientación y de posición son modos de plantear su estilo y su forma de “estilizar” el mundo.

La cuestión del lenguaje despliega todavía más la percatación del prójimo. Una fenomenología de la palabra apunta al otro no como psiquismo, sino como comportamiento, pues la significación de la palabra es inmanente a una significación gestual y un transfondo de comportamiento. El sentido de la palabra es posible solo como expresión. La experiencia del diálogo demuestra que el límite entre el otro y yo se resiste a una asignación, pues el sentido vuelve a sí mismo en lugar de exteriorizarse, y es por eso que se realiza en una cuasi-identidad con el prójimo: “cuando

¹² Id., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 84.

¹³ Id., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 186.



yo hablo al prójimo y lo escucho, lo que entiendo viene a insertarse en los intervalos de lo que digo, mi palabra es recortada lateralmente por la palabra del prójimo, me entiendo en él y él habla en mí, es aquí la misma cosa *to speak to* [hablar] y *to be spoken to* [ser hablado]¹⁴. El hablante, entonces, es hablado en y por su propia palabra, y solo a partir de que el sujeto se desposee en la palabra hay significación, hay una inscripción de la cosa, del mundo y del lugar del otro. Esta descripción fenomenológica del diálogo, muestra, una vez más, la extrañeza que denota la comprensión del comportamiento, pues viola la intangibilidad de lo invisible, es un “tocar a distancia”¹⁵,

La animalidad: extrañeza trascendental

Me parece interesante hacer hincapié sobre el animal como manifestación primordial de la extrañeza, sobre todo porque es una continuación de lo desarrollado. No deseo con esto indicar la existencia de estratos u órdenes de complejidad en la alteridad, sino detallar un énfasis que, posteriormente, la filosofía contemporánea planteará en torno al animal, como una alteridad que debe ser abordada desde su especificidad y no en torno a un estatus antropológico.

El problema del animal no es algo que no haya sido planteado en fenomenología hasta Merleau-Ponty. Son hartos conocidos los párrafos del texto heideggeriano *Conceptos fundamentales de la metafísica* donde desarrolla la idea de pobreza de mundo en el animal¹⁶. Asimismo, Husserl consideró al animal en sus escritos tardíos, si bien de maneras fugaces y laterales, pero de manera mucho más noble: si un perro olfateando a su presa nos permite conocer algo nuevo, entonces él “co-constituye” el mundo¹⁷. Pero allende de este ejemplo, raro en su corpus, los aportes husserlianos al problema del animal son ambivalentes, pues el animal es considerado en dos perspectivas: una exterior, como ser trascendente a la consciencia, y otra interior, como el factor de *animación* de la consciencia. Natalie Depraz, gran lectora y traductora de los escritos tardíos de

¹⁴ *Ibíd.*, p. 197.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 200.

¹⁶ M. Heidegger. *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*, trad. A. Ciria, Alianza, Madrid, 2007 (§§45-62).

¹⁷ E. Husserl. *Hua XV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, éd. I. Kern, 1973, p. 167.



Husserl, trata de poner al descubierto el lazo entre estas dos perspectivas. Por un lado, como atinadamente cita, Husserl entiende que el animal “posee algo como una estructura del yo [...] sujeto de una vida de consciencia en la cual el medio ambiente le es dado de alguna manera como el suyo, en una certeza de ser”, y por tanto, el encuentro con él conforma una “modificación asimilante de la empatía inter-humana”, pues se lo entiende como poseedor de un ego, aunque no por ello una subjetividad trascendental (pues su estructura intersubjetiva no es del orden cultural y ético)¹⁸. Por otro lado, Husserl plantearía un tipo de reducción de la animal a la pasividad pulsional-instintiva del yo constituyente, donde el animal ya no es más algo trascendente, sino que es des-objetivado para llegar a una pulsionalidad o animalidad primordial donde hay una apertura no objetivante al mundo¹⁹. En este sentido, Depraz ve lícito distinguir entre una fenomenología del animal, como una derivación de la fenomenología de la intersubjetividad, y una fenomenología de la animalidad, como una parte de la fenomenología de la pasividad kinestésica.

Me propongo aplicar estas dos vertientes de consideración fenomenológica al tratamiento merleau-pontyano del animal, puesto que ambas están presentes en la consideración del animal. Para ello, me remitiré a los cursos del Collège de France 1959-1960 La Nature, donde buscaba trazar las coordenadas de dicho concepto para evidenciar su fuerza ontológica. La división entre estas dimensiones fenomenológicas es, en el caso de Merleau-Ponty, meramente analítica, es decir, la fenomenología del animal es una fenomenología de la animalidad. Esto ocurre, en primer lugar, porque el animal no conformaría una modificación particular de alter-ego, pues la noción de alter-ego era cuestionada por Merleau-Ponty al referirse a las vivencias del prójimo como situaciones presentadas y no como situaciones efectivamente vividas. Y en segundo lugar, Merleau-Ponty no busca comprender la animalidad a partir de una concepción de lo humano o lo antropomórfico, ya que la naturaleza produce en sí misma un sentido ajeno al pensamiento²⁰. Más bien, abogada por comprender una a partir de la otra.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 177; Ms. C 11 III, p. 16 (inédito). Cit. en N. Depraz. “Y a-t-il une animalité transcendante ?”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, no. 3 “L’animal”, 1995, pp. 85, 87.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 98.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de Cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 19.



Pensemos la fenomenología del animal. Ya se había atrevido a homologar la conducta del insecto con una conducta existencial dotada de un ser-en-el-mundo al comienzo de la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*²¹. ¿Pero qué tipo de relación, de entrelazo y empatía se tiene con el animal? En los cursos del Collège de France se entenderá que, aun sin darle el carácter del alter-ego al animal, eso no significaba que no había una relación, un *Ineinander* con el animal. De hecho, la relación empática con el animal convoca al mismo gesto que la relación empática con el prójimo tal como está esbozada en los textos póstumos de Merleau-Ponty.

Comentando la teoría de la forma animal (*Tiergestalt*) de Portmann –a partir de la cual el mimetismo animal deja de estar sostenido por una utilidad o teleología–, Merleau-Ponty sostiene la idea de una inter-animalidad: “Así como había una relación perceptiva antes de la percepción propiamente dicha, aquí hay una relación especular entre los animales: cada uno es el espejo del otro. Esta relación perceptiva devuelve un valor ontológico a la noción de especie”²².

Esta homología entre animal y percepción es crucial, pues no lleva de manera directa a una fenomenología de la animalidad, dado que este entramado del reino animal vuelve a este otra corporalidad, otro estilo de abordaje del mundo, otro estilo de la carne, y esta manera del estilo se da gracias a la comprensión de la noción de comportamiento animal. En aquellos cursos, Merleau-Ponty también abordó las teorías etológicas de Von Üexkull, Russell, Hardouin y Lorenz, para comprender, justamente, las relaciones entre el animal y su mundo. Destaquemos, entre estas, el comentario a la obra de Von Üexkull: la noción de mundo circundante (*Umwelt*) lograba, para Merleau-Ponty, unificar la génesis orgánica y el comportamiento, pues la misma muestra que el mundo circundante y el animal están entrometidos uno en el otro: el mundo no es sino aquello implicado por el comportamiento o los movimiento del animal, y la estructura del animal no es sino aquello prescripto por el mundo²³. Así, la animalidad

²¹ Id. *Phénoménologie de la Perception*, op.cit., p. 92.

²² Id., *La Nature*, op. cit., p. 247.

²³ *Ibid.*, pp. 228-229: “Veamos, por ejemplo, la garrapata parásita del mamífero. En su nacimiento ella no tiene ni patas ni órganos sexuales; ella se fija sobre un animal de sangre fría, como el lagarto, adquiere su madurez sexual, es fecundada, pero la semilla es reservada, encapsulada en el estómago [...] ella [nuevamente] se deja caer sobre un mamífero, busca una parte sin pelos, se hunde y se nutre de sangre caliente. La presencia de esta sangre caliente hace salir la semilla de su cápsula”.



no viene solo a conformar una protoestructura de la humanidad, sino que viene a tener su derecho propio, su extrañeza inagotable: “realización de la vida como pliegue o singularidad de la físico-química [...] el hombre está tomado en un *Ineinander* con la naturaleza y la animalidad [...] el hombre no es animalidad (en el sentido de mecanismo) + razón –Y es porque se ocupa de su cuerpo: antes de ser razón, la humanidad es otra corporalidad. Se trata ante todo de comprender la humanidad como otra manera de ser cuerpo”²⁴.

El animal es corporalidad, está entramado con el mundo a partir de su carne y su acción, y esta corporalidad permite que se pueda indagar más satisfactoriamente la corporalidad humana en su estilo específico, o utilizando términos de Spinoza, en su potencia de afectar y ser afectado. La vida animal nos devuelve a nuestra sensibilidad y a nuestra vida encarnada. Pero ni el uno ni el otro conforman formas superiores o primitivas de análisis, pues el hombre y el animal “no son dados sino juntos, en el interior de todo el Ser [...] [así] la vida se ve como comportamiento, tanteamiento [*tâtonement*], configuración”²⁵. La consideración del animal no deviene, entonces, ni un análisis independiente del proyecto ontológico de Merleau-Ponty, ni tampoco una forma inferior de viviente. Siendo un fenómeno pleno de la alteridad y la extrañeza, el animal no es sino una dimensión más del ser, una expresión más de aquella “extraña adherencia entre vidente y visible”²⁶ que el fenomenólogo francés se propuso desplegar²⁷.

²⁴ *Ibíd.*, p 269.

²⁵ *Ibíd.*, p. 338.

²⁶ *Id. Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 180.

²⁷ En este sentido, podemos aplicar a Merleau-Ponty las palabras de Depraz respecto de la trascendentalidad: “[ella] pertenece a todo viviente en lo que puede constatar una función de constitución, la intencionalidad no es sino una dimensión propia de lo trascendental pero no lo caracteriza en sentido estricto” [N. Depraz, “Y a-t-il une animalité transcendante?”, Op. cit., p. 103].



Perversión, subversión: M. Dufrenne y el psicoanálisis

LUCIANO LUTEREAU

En 1968, con la aparición de su libro *Pour l'homme*, M. Dufrenne intervino en el debate contemporáneo acerca del movimiento estructuralista con una concepción eminentemente crítica. El estructuralismo –los tres epígonos que Dufrenne menciona son: Lévi-Strauss, Althusser y Lacan–, pondría fin a la presencia del sujeto como punto de partida del pensamiento; no obstante, para Dufrenne, “el individuo, repitémoslo, es irreductible” (Dufrenne, 1977, 53).

Los efectos de esta contienda de Dufrenne con el estructuralismo quizás hayan sido el motivo principal de que su obra no haya perdurado en el tiempo ni haya sido objeto de estudios exhaustivos. A diferencia de P. Ricoeur, quien también desarrolló una perspectiva crítica, aunque incorporando herramientas estructuralistas en su proyecto hermenéutico, Dufrenne permanece todavía en el olvido.

En este artículo me propongo esclarecer un aspecto lateral de la fenomenología de Dufrenne: su relación con el psicoanálisis. En diversos trabajos Dufrenne se ocupó de mencionar el creciente ascenso de la teoría psicoanalítica en el mundo intelectual francés. Y es en su libro *Subversion, perversion* (1977) donde puede encontrarse el impacto más elaborado de la interlocución con el psicoanálisis. En dicha obra Dufrenne plantea que el psicoanálisis puede ser una herramienta prolífica para concebir cierta inclinación del pensamiento de su tiempo que, orientado primero hacia la crítica de los sistemas e ideologías imperantes, terminaría en una práctica perversa de la transgresión injustificada.

En la primera parte de esta exposición consideraré la noción de perversión propuesta por Dufrenne, de acuerdo con la teoría psicoanalítica. En el segundo apartado realizaré una reconstrucción de la teoría de la perversión en la obra de Lacan, de modo que pueda ser claro el contexto amplio en que la concepción dufrenniana de perversión se inscribe. Por último, estableceré una comparación entre las posiciones de Dufrenne y Lacan, con el propósito de apreciar algunas convergencias y divergencias. Para concluir, me centraré en la idea compartida por ambos autores de que la filosofía y la práctica analítica son disciplinas subversivas.

La perversión en la fenomenología de M. Dufrenne

En términos generales, la noción de perversión puede ser entendida de dos modos distintos: por un lado, como una desviación respecto de un término medio; por otro lado, como un desvío respecto de una norma. Ambas acepciones convergen en la idea de que la norma es un justo medio; no obstante, esta descripción somera no permite aprehender el carácter axiológico que cubre a la noción de perversión –su relación con la maldad–. Para esto último, es preciso pasar de la perversión a los actos perversos, esto es, a la perversidad, que permite apreciar que la perversión se define entonces como transgresión. A propósito de esta última consideración, Dufrenne sostiene que este pasaje del desvío al acto trasgresor es el carácter propio de la noción freudiana de perversión (Cf. Dufrenne, 1977, 69).

La relación entre perversión y maldad es un vínculo indisoluble para Dufrenne. Y la transgresión que los perversos actualizan consiste en “hacer gratuitamente daño al otro” (Dufrenne, 1977, 76). De este modo, la perversión por excelencia sería el sadismo. Sin embargo, es importante notar que las descripciones psicoanalíticas –al vincular la etiología de la perversión con una fijación en el complejo de Edipo– parecerían no estar a la altura del fenómeno que buscan aprehender:

“Ampliamente Freud ha podido hablar de sadismo y masoquismo [pero] elude la crueldad, y también el dolor; y los neo-freudianos hablan con mayor gusto de falta que de sufrimiento...” (Dufrenne, 1977, 79)

Esta última indicación de la cita consignada –referida a los neo-freudianos– remite implícitamente a Lacan, a cuya obra nos dedicaremos en el apartado próximo. Dufrenne destaca que el sadismo y el masoquismo, en la teoría psicoanalítica, han sido considerados como formas del deseo, articuladas con la erotización fantasmática del sujeto, y, por lo tanto, con independencia del padecimiento y la violencia o la agresión. Las escenificaciones que describe el psicoanálisis son “juegos”, mientras que “la perversión no es lúdica” (Dufrenne, 1977, 79).

Asimismo, en el psicoanálisis la perversión sería el resultado de una identificación al falo materno, por lo cual “perversos son aquellos que han sido pervertidos por la madre” (Dufrenne, 1977, 88). El mecanismo perverso por excelencia, que afirma la existencia de ese falo que rechaza la diferencia entre los sexos, sería la desmentida (*Verleugnung*) que, en



última instancia, es un rechazo de la realidad. “La perversión es una fijación sobre la denegación, que es también una transgresión de la Ley” (Dufrenne, 1977, 89). De este modo, la transgresión –tal como la entiende el psicoanálisis– no es más que un desafío de lo instituido en función de una posición regresiva, que rechaza el conocimiento advertido de la castración. Este es el caso, por ejemplo, del fetichista, quien acicatea su erotismo por recurso a un objeto fijo en el que condensa su satisfacción sexual.

En función de las dos consideraciones anteriores, Dufrenne sostiene que el psicoanálisis puede comprender mejor el fetichismo, aunque perversiones más radicales como el sadismo le son ajenas, ya que “los escenarios perversos [sugeridos por el psicoanálisis] no son quizás inocentes, sino inofensivos” (Dufrenne, 1977, 95).

En términos generales, podría concluirse este apartado afirmando que Dufrenne critica al psicoanálisis de un modo severo, al ubicar cierto afán de reducción en su teoría. En última instancia, “las perversiones a las que se refiere el psicoanálisis aparecen más bien como caprichos o fantasías” (Dufrenne, 1977, 95). No obstante, cabe interrogar si esta visión estrecha de la perversión es unívoca en la teoría psicoanalítica. En el próximo apartado, desarrollaré que la concepción lacaniana de la perversión tuvo como punto de partida un modelo similar al criticado por Dufrenne (cuyo eje es la fijación al falo materno y, como caso paradigmático, el fetichismo). Sin embargo, en un segundo momento de la obra de Lacan, la teoría cambió de rumbo, y consideró específicamente el caso del sadismo. En el tercer apartado intentaré ubicar un motivo posible del desencuentro intelectual entre estos dos autores, habida cuenta de que las referencias de Dufrenne a Lacan suelen ser implícitas y, eventualmente, irónicas.

La perversión en el psicoanálisis de J. Lacan

A la altura del *Seminario IV* (1956-57), Lacan ubica la perversión en relación al falo (como una forma de identificación con éste); y, de acuerdo con lo postulado por Dufrenne, el paradigma es el fetichismo –en la medida en que el sujeto fetichista se identifica con el falo como objeto imaginario que completa el deseo materno, i.e, es el falo para la madre. En el *Seminario V* (1958-59) Lacan afirma que ser el falo como objeto imaginario del deseo materno es la primera fase por la que el sujeto debe atravesar el complejo del Edipo:



“ser o no ser, *to be or not to be* el falo, se trata en el plano imaginario, de que el sujeto sea o no, el falo para la madre” (Lacan, 1957-58, 124).

De este modo, en este primer contexto, la elaboración lacaniana no propone específicamente una concepción de la estructura perversa, sino de la perversión *en* la neurosis. El hilo conductor del análisis de Lacan son las perversiones transitorias en el neurótico y no la especificidad clínica de una estructura distinta.

Esta especificidad es construida posteriormente en el desarrollo de la obra de Lacan, concretamente después de la introducción de la teoría del objeto *a*. El texto que inaugura dichas elaboraciones es “Kant con Sade” (1963). Reformulando el imperativo categórico kantiano –que indica obrar de manera tal que las acciones puedan elevarse a un bien universal–, Lacan consigna una ética sadiana en un imperativo de perversión con la noción de voluntad de goce –que prescribe gozar sin prohibición–. Lacan invierte el imperativo moral de Kant y lo homologa a la voluntad de goce de Sade. La perversión, entonces, es una forma particular de relación con el otro –tanto el otro, semejante, como el Otro– que implica, especialmente, un manejo de la angustia –la habilidad para encontrar en el otro los puntos que despiertan su angustia–, y una posición respecto del goce que se caracteriza por el deseo y la voluntad de hacer gozar al otro (Otro), más allá del límite de sus deseos reconocidos, traspasando la inhibición de las represiones inconscientes. En este segundo contexto, que inicia con el *Seminario X* y encuentra su punto de llegada en el *Seminario XVI*, Lacan propone que el perverso es “un hombre de fe” (Lacan, 1968-69, 124), dado que cree fervientemente en el goce del Otro y se dedica con ahínco a producirlo. De este modo, la última versión lacaniana de la perversión, ubicada entre el escrito “Kant con Sade” y el *Seminario XVI* (1969) propone al sujeto perverso como “cruzado”, consagrado a devolverle al Otro su goce perdido. El perverso *sabe* acerca de la castración y demuestra ese saber.

A partir de este sumario recorrido por el desarrollo de la noción de perversión en la obra de Lacan, cabe destacar que: a) la crítica de Dufrenne es contemplada por Lacan, ya que se atiende solo a la perversión de la neurosis, y refleja un recorrido en la complejidad del concepto demostrado por la obra del psicoanalista; b) Dufrenne y Lacan coinciden en afirmar las restricciones que presentan las interpretaciones edípicas de la neurosis (y la perversión). Como un modo de ir más allá del Edipo –entendido como



sistema normativizante—, tanto Lacan como Dufrenne proponen sus nociones de subversión.

Subversión

Para Dufrenne, “el psicoanálisis ofrece una teoría de la perversión sin perversidad” (Dufrenne, 1977, 100). Como fuera entrevistado en el apartado anterior, en su concepción, esto se debe a la idea de suponer que la perversión es el resultado de una fijación infantil en el complejo de Edipo. De este modo, el perverso queda reducido a una especie de niño en el adulto, que escenifica una fantasía; y queda cancelada la posibilidad de considerar la perversión a partir de la maldad y el acto concreto de hacer daño al próximo. “Esta dimensión social de la perversión es la que el psicoanálisis invita a dejar de lado” (Dufrenne, 1977, 1903).

Por otro lado, “al bloquear el deseo en el triángulo edípico, no le da todas sus oportunidades de investir del mundo” (Dufrenne, 1977, 96). Para realizar este último proyecto, Dufrenne propone que sería necesaria una teoría de la percepción como apertura, que permita a lo deseable la ampliación a las dimensiones mundanas. Esta “potencia de deseo se anuncia en la subversión” (Dufrenne, 1977, 96).

No obstante, en el apartado anterior se ha visto cómo la concepción lacaniana de la perversión escapaba al reproche de Dufrenne. Asimismo, es interesante advertir que Lacan también concebía su proyecto como una forma de subversión. En este apartado, entonces, me detendré en un análisis de ambas versiones de la subversión.

Desde la perspectiva de Dufrenne, el principal problema de la concepción freudiana de la percepción es haber quedado hipotecada en la noción de representación. Para el fenomenólogo, la percepción nos pone en contacto con la presencia misma de las cosas. Si el perverso es aquel que desmiente la realidad en pos de su fantasía (al igual que el neurótico), el sujeto de la percepción se encuentra orientado hacia lo real. La percepción, entendida como “ser salvaje” (Dufrenne, 1977, 64), puede instituir nuevas formas de vida en las fracturas de los sistemas de dominación:

“Para el oprimido, lo real se anuncia: el malestar [...]. Este malestar [...] es real; es lo que debe inspirar la definición de lo real. [...] Pero lo que conviene llamar real no es lo que es determinado, sino lo que es sufrido...” (Dufrenne, 1977, 58-59)



En esta referencia es notable un reproche implícito al estructuralismo y, en particular, al psicoanálisis de Lacan: por un lado, Dufrenne critica la idea de un sujeto determinado, al destacar con énfasis la participación de un sujeto padeciente; por otro lado, en su definición de lo real, cuestiona la noción lacaniana de lo real como “lo imposible” (Dufrenne, 1977, 24). De este modo, Dufrenne afirma que “cuando los análisis sustituyen al sistema vivido un sistema sistemáticamente concebido por un pensamiento inevitablemente reductivo [...] escamotean lo real” (Dufrenne, 1977, 57).

No obstante, es importante advertir que la noción de real de Dufrenne refiere a una realidad antepredicativa, mientras que para Lacan lo real tiene otra connotación. Cuando Lacan sostiene que lo real es imposible, cabe agregar, por ejemplo, que en su definición del síntoma añade que es “imposible de soportar”. Por lo tanto, Lacan también afirma un sujeto padeciente en el comienzo del psicoanálisis. En este punto, pareciera ser un malentendido el que surge en la lectura que Dufrenne realiza de ciertas categorías lacanianas. Lo mismo podría decirse respecto de la noción de goce (*jouissance*); ya que Dufrenne cuestiona la idea de que el sujeto pueda “gozar” en el malestar –como propondría Lacan–. Sin embargo, en la teoría lacaniana, el goce no es un placer ego-sintónico, sino, muy por el contrario, el nombre mismo del padecimiento subjetivo. Por eso, pareciera tratarse, nuevamente en este caso, de un malentendido terminológico con un importante alcance conceptual.

Si para Dufrenne la subversión está orientada a la capacidad instituyente de la perversión, para Lacan la subversión radica en la maniobra analítica misma. Tal como el nombre de un escrito lo señala –“Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”–, la intervención analítica, a través de la apertura del inconsciente, tiene como propósito liberar el deseo de su anclaje fantasmático, con el propósito de subvertir la representación que el sujeto tiene de sí mismo. En este sentido, cabría destacarse que es una convergencia apreciable la que se advierte con el pensamiento de Dufrenne, ya que para ambos autores el deseo debe ser desencadenado de su amarra edípica. Sin embargo, para Dufrenne la experiencia en que esta liberación acontece es antepredicativa, mientras que para Lacan la subversión tiene como fundamento la materialidad de la palabra analítica.

En segundo lugar, otro punto de convergencia se advierte en que tanto Dufrenne como Lacan consideran el deseo en su dimensión social. Desde



sus primeros trabajos –especialmente en “La familia” (1938)–, Lacan no dejó de reconocer que el deseo se instituye en relaciones sociales, y ya en su tesis de doctorado de 1932, acerca de la noción de personalidad, en la cual había intentado una suerte de fundamentación fenomenológica del concepto, Lacan subraya las relaciones interpersonales como una dimensión capital de las vivencias subjetivas, que no pueden ser aisladas de su contexto de formación. En este punto, cabría advertir que el reproche de Dufrenne al psicoanálisis, respecto de su carácter “familiarista”, no tiene asidero (al menos, desde el punto de vista de la teoría de Lacan).

No obstante, sí hay un punto en que ambos autores no pueden ser reconciliados: mientras que Lacan desdibuja las relaciones entre lo personal y lo social, Dufrenne es un enfático defensor del “individuo”. Por lo tanto, mientras que el psicoanálisis apunta a un sujeto “dividido”, la fenomenología de Dufrenne apuesta a un sujeto “indiviso”.

Para concluir, por lo tanto, puede afirmarse que a pesar de sus divergencias iniciales, hay un aspecto convergente entre Lacan y Dufrenne: para ambos sus disciplinas deben ser concebidas de acuerdo con una práctica subversiva, en cuyo fundamento se encuentra el malestar y el padecimiento; no obstante, su principal divergencia está en el modo de concebir esta subversión: para Dufrenne se trata de una recuperación de la fenomenología de la percepción, y su estrato antepredicativo, para un sujeto irreductible; en cambio, para Lacan, se trataría de la recuperación de la vivencia del lenguaje, a través de la división del sujeto.



Tres sentidos de inconsciente en E. Husserl

ANDRÉS M. OSSWALD

Introducción

Sigmund Freud distingue tres sentidos o modos de abordaje del inconsciente. Un sentido *descriptivo* que califica a las representaciones que no pertenecen a la conciencia, esto es, que abarca tanto a las representaciones pre-concientes como inconcientes. Un sentido *dinámico* que refiere a las fuerzas contrapuestas a las que están sometidas las representaciones y que determinan su accesibilidad a la conciencia o su confinamiento al inconsciente. En este sentido, cobra importancia capital el concepto de represión: el inconsciente *contiene* las representaciones reprimidas, esto es, la represión *funda* al inconsciente. Finalmente, hay un sentido *tópico* de inconsciente que denota su condición de continente y lugar de las representaciones reprimidas.

Según esta distinción, el tratamiento husserliano del inconsciente es, en esencia, descriptivo. Puesto que no existe nada equivalente a la represión, el ámbito de lo inconsciente no está separado de la conciencia como resultado de un juego de fuerzas contrapuestas que establecen un hiato entre los dos órdenes. La separación, por el contrario, responde más a un esquema gradual donde la emergencia y el hundimiento de las representaciones, desde y hacia al inconsciente, depende de su fuerza afectiva. De aquí que haya que pensar a la conciencia y al inconsciente no tanto como dos ámbitos distintos, sino como un espacio único y constituido por grados, donde lo inconsciente designa las zonas en que las representaciones están en total oscuridad. En otras palabras, el inconsciente no tiene, en rigor, un carácter sustantivo y por esta razón resulta más apropiado decir “lo inconsciente”¹ más que “el inconsciente”. Ahora bien, si se tiene en mente esta cuestión (que no supone sino vaciar de contenido los conceptos freudianos), sí será posible hablar del inconsciente como un lugar que alberga ciertos contenidos (sentido *tópico*) o de la dinámica por la cual una representación deviene conciente o inconsciente (sentido

¹ Husserl utiliza esta fórmula en los *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 167.



dinámico). Sin embargo, esto no significa que el análisis de Husserl se agote en una suerte de equivalente fenomenológico del sistema conciente - pre-conciente freudiano.

Contra esta posibilidad y ciertas malentendidos que la esquivada noción husserliana de inconsciente suscita, me propongo presentar aquí diferentes modos de abordar el concepto. Mi trabajo toma como punto de partida los *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua. XI), de cuyos análisis y herramientas conceptuales me valgo aquí para trazar las distinciones que propongo.

La exposición seguirá el siguiente orden. En primer lugar, a modo preparatorio, expondré brevemente la fenomenología de la afección tal como es presentada en los *Analysen* (Sección 1). En segundo lugar, presentaré la distinción entre tres sentidos de inconsciente que se desprende de la lectura que Bruce Bégout hace sobre el tema en su trabajo *La généalogie de la logique* (Sección 2).

La afección y lo inconsciente

La noción husserliana de inconsciente está íntimamente vinculada, en los *Analysen*, con el concepto de afección. Husserl distingue tres niveles de la afección: lo afectante, lo que tiene una *tendencia a la afección* y lo que no afecta en lo absoluto. Para comprender esto, es preciso dar cuenta de las síntesis pasivas que operan en el presente viviente.

La constitución de la esfera sensible del presente viviente reposa sobre el principio de la asociación como ley general de la génesis pasiva. Se trata de una asociación que, en su forma originaria, opera en el campo del presente viviente constituyendo, en las formas omniabarcadoras de la coexistencia y la sucesión, unidades hyléticas particulares por una relación de homogeneidad². Cuanto mayor sea la semejanza entre los términos vinculados más intensa será esta relación. Sin embargo, para que una unidad hylética se destaque no solo cuenta la semejanza entre los términos sino también el contraste respecto al trasfondo. Los datos sensibles que se asocian entre sí por su semejanza y que se destacan del trasfondo por su contraste conforman una unidad que tiene el carácter de lo “puesto-en-relieve” (*Abhebung*), es decir, aquello que se destaca y que, por tanto, ejerce algún grado de afección. Sin embargo, eso que

² Husserl, E.: *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana XI*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966, p. 138.



afecta, puede dejar de hacerlo si las condiciones dejan de ser favorables, y correlativamente, ciertas unidades que en un momento anterior del tiempo no alcanzaron un grado de cohesión y contraste suficiente, pueden pasar a tenerlo e integrarse dentro de la esfera del presente viviente. En efecto, no todo lo dado como dato hylético afecta al yo, de aquí que sea necesario distinguir entre una *tendencia a la afección* de lo que en algún grado afecta al yo. Pero aquello que gana fuerza afectiva y, por ello, se pone en relación con el yo no puede ser antes de este destacarse una pura nada, pues la nada de afección no estaría disponible en lo absoluto. Ante esta situación, que en palabras de Husserl, “resiste a la comprensión”³, se decide por atribuir a todo dato constituido y destacado algún grado de afección sobre el yo.⁴ Esto que afecta puede, eventualmente, motivar su interés y constituirse como objeto. En el otro extremo, el caso límite de ausencia de afección es llamado por Husserl *lo inconsciente*, término que designa “la vitalidad nula de la conciencia que no es, de ninguna manera, una nada”⁵.

La pérdida de afección ocurre como resultado del oscurecimiento (*Vernebelung*)⁶ propio del proceso de modificación retencional. El final de este proceso “...consiste en una representación vacía que representa su contenido de manera totalmente indiferenciada, contenido que, respecto a sí mismo, ha perdido totalmente la riqueza de las propiedades interiormente destacadas que la impresión originaria había edificado. Lo que queda de él es una representación vacía... [cita levemente modificada]”⁷. En otros términos, la modificación retencional concierne al modo de darse de la representación pero no a su contenido. Pero la ausencia de afección no resulta siempre de una pérdida sino que también se refiere a lo que no llegó a ser afectante pero tiene una *tendencia a la afección*, es decir, a todo aquello que todavía no ha sido para el yo y que, por tanto, no puede sucumbir a la modificación retencional.

Tres sentidos de inconsciente

A continuación intentaré delinear tres maneras de pensar la noción de inconsciente a partir de los modos de la afección. En primer lugar hablaré,

³ *Ibidem*, p. 163.

⁴ *Ibidem*, p. 163.

⁵ *Ibidem*, p. 167.

⁶ *Ibidem*, p. 171.

⁷ *Ibidem*, p. 170.



entonces, de un *inconsciente horizontal* vinculado a lo no-afectante como horizonte co-intencionado de representaciones vacías, en segundo lugar, de un *inconsciente vertical* relacionado con lo no-afectante entendido como afectividad nula y, en tercer lugar, de un *inconsciente pre-afectivo* vinculado a un modo de la afectividad que se distingue de la que es propia del yo.

El inconsciente horizontal

En una primera aproximación, el inconsciente husserliano puede ser pensado bajo la categoría de lo co-intencionado. Paul Ricoeur describe esta posibilidad en los siguientes términos: “la primera inconsciencia descubierta por la fenomenología es la de lo implícito, lo co-intencionado; y es en una fenomenología de la percepción donde debemos buscar el modelo de eso que está implícito-o mejor, de lo *co-implicado*”⁸. Bajo esta consideración, sostiene el autor que “el inconsciente de la fenomenología es el pre-consciente del psicoanálisis”⁹. Se llaman inconscientes, entonces, aquellos contenidos sobre los que el yo no se vuelve activamente pero que están co-implicados en su experiencia actual y podrían motivar su interés en otras circunstancias. Puesto que la idea de co-implicación remite a la horizonticidad, es preciso poner en relación estos análisis con los estratos del horizonte.

Respecto al tópico de la horizonticidad, hay que distinguir, dentro del ámbito de la patencia, entre aquello que recibe la atención del yo y se convierte en tema, de aquello que permanece como trasfondo, es decir, como horizonte perceptivo no-temático¹⁰.

Entonces, puesto que lo inconsciente, según esta aproximación, remite a lo co-intencionado, y, según los análisis de la afección, se refiere a un ámbito distinto de la afección del yo, no podríamos hallarlo en lo *patente*, dado que todo lo patente es afectante en este sentido. Se trataría, más bien, de la *latencia*, es decir, del horizonte vacío que se extiende más allá de la patencia.

El ámbito de la latencia admite, a su vez, una distinción entre un horizonte de intenciones objetivantes vacías (*Leervorstellungen*) y un horizonte

⁸ Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970, p. 330.

⁹ *Ibidem*, p. 343.

¹⁰ Cfr. Walton, R. “On the Manifold Senses of Horizonedness. The Theories of E. Husserl and A. Gurwitsch” en *Husserl Studies*, Volumen 19. Dordrecht: Springer, 2003, pp. 1-24.



vacío (*Leerhorizont*). El horizonte de intenciones objetivantes vacías se relaciona o bien con objetos carentes de plenitud o bien con pre-objetos. Estos últimos se corresponden, por una parte, con la fuerza afectiva de la experiencia pasada y, por otra, con las unidades que en el presente no tienen la fuerza afectante suficiente para despertar la atención del yo. El horizonte vacío, por su parte, es correlativo de una afección cero propio de aquello que ha perdido distinción.

Si nos atenemos a esta clasificación, inconsciente es, en sentido estricto, solo el horizonte vacío carente de determinación¹¹. Sin embargo, no parece ser esto lo que Husserl está pensando en los *Analysen* ni la intención de Ricoeur al caracterizar lo inconsciente, a la vez, como lo co-implícito y como equivalente al pre-conciente psicoanalítico. Esto es así porque el horizonte vacío no puede volverse tema del yo en tanto no está constituido por intenciones vacías plenificables (vale decir, por intenciones objetivantes) y por ello no cumple con la exigencia de lo pre-conciente que consiste en suponer que todo lo inconsciente sea pasible de devenir conciente. Lo que se tiene en mente, creo es el horizonte de intenciones objetivantes vacías. Así, lo inconsciente sería lo intencionado de manera vacía que, eventualmente, por vía de la explicitación de lo co-implicado en los horizontes, podría volverse tema del yo.

Sin embargo, no puede decirse que lo intencionado de manera vacía no ejerza ningún tipo de afección sobre el yo. Si lo inconsciente es caracterizado como la afección nula, será necesario buscar una forma más radical de ausencia de afección.

El inconsciente vertical

Bégout presenta esta nueva consideración del inconsciente como “el estadio último de regresión de las retenciones en un fondo de no intuitividad absoluto y radical”¹². Como vimos, la modificación retencional no supone la pérdida de la condición de representación de aquello que se hunde en la oscuridad, es decir, el desvanecimiento no conlleva a la indiferenciación del contenido retenido sino solamente a la pérdida de su capacidad de afectar.

Lo que sucumbe a la indiferenciación, por el contrario, es la capacidad afectiva de las representaciones. Como consecuencia de ello, para Husserl,

¹¹ Lo que constituiría un cuarto sentido de inconsciente del que aquí no nos ocuparemos.

¹² Bégout, C., *La généalogie de la logique*. Paris: Librairie Philosophique, 2000, p. 201.



todos los *trazos* retencionales se pierden en una unidad que reúne a las afecciones particulares (en estado cero) en una afección general indivisa. De esta manera, toda conciencia particular se vuelve parte de una conciencia general de segundo plano que recoge a la totalidad de nuestro pasado inafectivo bajo la forma de un horizonte enteramente inarticulado¹³. Esta unidad indiferenciada en cuanto a la afección conserva la diferencia del sentido de manera implícita. Y es por esta conservación del sentido (como el mismo en la conciencia y en el inconsciente) que es posible el despertar de las representaciones devenidas inconscientes. Es decir, Husserl no concibe al inconsciente como un ámbito en el que las representaciones se pierden definitivamente sino del que siempre es posible volver si se dan condiciones favorables. De aquí que esa diferencia de sentido que permanece cobijada, mientras la representación carece de poder afectante, puede ser rescatada de la oscuridad por el despertar retroactivo que tiene lugar por los lazos asociativos entre el presente viviente, y el horizonte de afectividad nula que siempre le está asociado.¹⁴ El despertar afectivo tiene lugar por el mismo principio que permite la síntesis del material hylético en el presente viviente: las leyes de semejanza y contraste que ahora operan a la distancia.

Ahora bien, para que el despertar afectivo tenga lugar parece necesario que las representaciones vacías ejercen algún grado de afección sobre el yo. Esto sería posible si el proceso retencional se extendiera infinitamente de manera tal que a cada representación le correspondiera un grado infinitesimal de afección¹⁵. Sin embargo, para Husserl, la modificación retencional tiene término: justamente, el grado cero que define lo inconsciente.

El problema de la relación con el pasado inconsciente no encuentra una solución concluyente en los *Analysis* pues o bien el inconsciente es el campo de afección nula y se vuelve difícil comprender cómo se recupera el pasado que se ha vuelto inconsciente o bien se sostiene que el pasado puede ser recuperado en la medida en que ejerce alguna forma de afección y con ello se abandona la idea de lo inconsciente como ámbito de afectividad nula.

¹³ Cfr. Husserl, E., op. cit, p. 171.

¹⁴ Ibídem, p. 167.

¹⁵ Cfr. Bégout, C., op. cit, p. 215.



La discusión en torno del campo pre-afectivo que encaramos a continuación, aún con todas las dificultades que plantea, puede señalar una dirección posible para lidiar con este problema.

El inconsciente pre-afectivo

Husserl propone el ámbito de lo pre-afectivo como modo de responder al problema capital de la afectión: su circularidad. Vale decir: la afectión presupone la formación de unidades mediante la intervención de síntesis pasivas (que responden a la asociación por semejanza y contraste) y, correlativamente, todo lo que se destaca ejerce cierta afectión. Ahora bien, la síntesis asociativa debe operar sobre algo y esto sobre lo que opera no es sino algo que se destaca. De aquí que, el destacarse no sea solo el producto de tal síntesis sino también su condición. Luego, dado que todo lo que se destaca afecta, la afectión presupone la afectión. A propósito de esto Husserl señala: “solo una teoría radical que, partiendo de los elementos constitutivos, respecto de la manera misma de la constitución concreta del presente viviente y de las concreciones individuales en sí mismas, puede descifrar el enigma de la asociación y a la vez el enigma de “lo inconsciente” y del “devenir conciente” cambiante.”¹⁶ El problema de la afectión es el problema del pasaje de lo no-afectante a la afectión, es decir, del devenir conciente de lo inconsciente. Esta teoría radical, sin embargo, no está más que bosquejada en el contexto de los *Analysen*.

Husserl propone, “a modo de ensayo”¹⁷, distinguir dentro del campo hylético entre un “ser-por-sí” y un “ser-para-mí”. El “ser-por-sí” de las unidades hyléticas resultaría de una fusión “incondicionalmente necesaria”¹⁸ de los datos por medio de la cual se constituiría la forma fija del presente viviente: la forma temporal y espacial de todo campo sensible. Esta forma, unitaria y estable, conformaría la continuidad coexistencial sobre la que tendría lugar la constitución de unidades particulares que serían las efectivamente afectantes (“ser-para-mí”). Puesto que la organización del campo de continuidad en el presente viviente es condición de posibilidad de la formación de las unidades afectantes, las unidades hyléticas originarias se constituirían primero “por-sí” y luego, en la medida en que sobre ellas operaran las síntesis asociativas, se volverían “para-mí”.

¹⁶ Husserl, E., op. cit, p. 165.

¹⁷ *Ibidem*, p. 159.

¹⁸ *Ibidem*, p. 159.



Este análisis permite distinguir, por una parte, un campo pre-afectivo, que es “por sí” dueño de una fuerza afectiva que, si bien no vale para el yo, posee una tendencia a la afección y, por otra, un campo afectivo, es decir, de las unidades que se destacan y son “para-mi”. Aquello que tiene una tendencia a la afección en cierto momento, puede o bien devenir afectante, si las circunstancias lo permiten, o no hacerlo nunca. En ambos casos, estaríamos hablando de unidades constituidas que se sostienen por fuera de toda relación afectiva con el yo.¹⁹ Resulta claro que con esta distinción entre un nivel pre-afectivo y un nivel afectivo se resuelve la paradoja de la afección pues ya no es necesario apelar a la afección para explicar la formación de las unidades sobre las que actúan las síntesis de asociación.

Ahora bien, si he traído esta discusión, por demás oscura y problemática, no fue sino porque en ella está en germen un principio de solución para el problema de la recuperación de las representaciones inconscientes. En efecto, el ámbito de lo pre-afectivo permite pensar una dimensión a la que le es propia una forma de afectividad que no supone ejercer una afección sobre el yo. El inconsciente, bajo esta consideración, es el lugar donde convergen afecciones que si bien vivaces no son seleccionadas por el yo de la atención²⁰. Este grupo de afecciones no solo abarca las representaciones ensombrecidas por la modificación retencional y que, en cuanto tales, suponen en el origen la intervención del yo, sino también aquellas otras que aún no han recibido su atención. Todas ellas, empero, son susceptibles de volverse concientes.

En esta nueva caracterización, lo inconsciente ya no es pensado como lo que ejerce una afección nula sino que le es propio una forma de afección diferente de la del yo pero que, a su vez, no deja de estar *orientada* hacia el yo. Las dificultades que este plantea suscita no pueden encontrar solución, según entiendo, en el contexto de los *Analysen zur passiven Synthesis*.

Conclusiones

A partir de lo dicho podemos hacer algunas consideraciones finales: En términos generales, la noción de inconsciente en Husserl puede pensarse bajo el tópico de la horizonticidad. La diferencia entre lo que hemos

¹⁹ Cfr. Bégout, C. op. cit. p. 194.

²⁰ Ibídem, p 215.



llamado inconsciente horizontal e inconsciente vertical residiría en que mientras, para el primero, se trata de representaciones vacías que se dirigen tanto hacia lo co-presente como hacia el pasado pero afectivas de cierto modo, en el segundo caso se trata de representaciones vacías exclusivamente pasadas que han perdido su fuerza afectiva como resultado de la modificación retencional. El inconsciente pre-afectivo, por su parte, abarcaría, además de la dirección hacia el pasado y el presente, una orientación hacia lo que aún no ha sido.

Lo inconsciente cobra sentido solo en su relación con el yo. Esto es, todas las representaciones inconscientes pueden cobrar sentido o han de cobrarlo, solamente si intervienen actos del yo.

Dada su íntima relación con el horizonte, el campo inconsciente es necesariamente más extenso que el de la conciencia, siempre limitada por la estructura del campo atencional.

Volviendo sobre las consideraciones sobre la concepción freudiana del inconsciente con las que comenzamos este trabajo, podemos ahora afirmar que mientras para Freud es el concepto de represión lo que constituye el punto nodal de su idea de inconsciente, para Husserl, en cambio, ese carácter se exhibe bajo las nociones de afección y horizonte.



Del sujeto advertido

EDUARDO SAID

Un encuentro de psicoanalistas sostenido bajo el título del acto, supone una toma de posición sobre el decurso de la elaboración de Lacan.¹ Tomo el sesgo de la travesía del análisis y sus consecuencias, lateralizando la discusión sobre variables de la acción práctica. Otra vertiente por la que se discurre, confundidas a veces.

De la escisión

Parto de una puntuación tal vez innecesaria en el lacanismo: no se supone que el análisis depare en sus fines una consistencia no escindida.

Equivoca la dirección de la cura si su destino es un yo íntegro, integrado-adaptado-regulado. Ese fue el eje de la intervención política de Lacan sobre el horizonte de yo autónomo de la psicología psicoanalítica. Bastaría leer con detenimiento a Freud en *Análisis Terminable e Interminable* para localizar que la fortaleza del yo es referida a la aptitud para la asociación libre, no por el fortalecimiento de la autoestima. Animándonos a presuponer una primer equivalencia entre asociar libremente e ir asumiendo la división misma. Asumir que lo inconsciente es también el discurso del Otro que habla en cada quien.

Cito a Lacan en el seminario del acto en referencia al trayecto psicoanalizante: *“Es justamente el fin del psicoanálisis que se realice como constituido por esa división”*²

Ahora bien, enunciar que no se trata de una integración completante, no dice de las mutaciones, alteraciones de la escisión misma en ese decurso.

Si hay sujeto escindido en el inicio, y por eso demanda de análisis, lo hay también en sus fines. Es entonces a su no equivalencia a que apuntamos la pregunta.

¹ Me tomo de las llamadas Reseñas de enseñanza, en particular de aquellas que corresponden al seminario 67/68 sobre El acto Psicoanalítico. Cito a Lacan: *“el acto analítico lo vamos a suponer a partir del momento selectivo en que el psicoanalizante pasa a psicoanalista”*.

² Seminario 15 – Clase del 20.03.68



El campo del sujeto implica la escisión como correlativa de cualquier precisión que de él dé cuenta. Dejamos abierta la extensión de la pregunta a la potencial y correlativa escisión del yo en el fin de análisis.

El sintagma, **sujeto advertido**, como forma de nominar los fines del análisis, implica algunas cualidades lógicas diferenciales a la de la escisión afectada en el punto de partida.

La expresión *Eso habla* no caduca; difícilmente pueda hipotetizarse que eso se sostenga en el silencio, solo contingente. Tal vez cambie la direccionalidad de la voz cantante.

Del sujeto en el fantasma

El fantasma, cuya fórmula es tal vez demasiado fácilmente reconocida, \$ ◇ a ; no creo que se compacte o absorba; no me parece sostenible que eso acontezca por efecto del análisis. Seguramente su axiomática devendrá afectada por la posición advertida, y en ello una logicidad, que tramita su inconsistencia, será soportante de la paradoja irresuelta. Atravesar sus secuencias identificatorias más cristalizadas no equivale a liquidación de los clivajes.

Para el fantasma me resulta electiva la propuesta por Lacan en el Homenaje a Marguerite Duras: “*bodas taciturnas de la vida vacía con el objeto indescribible*”³

La alternativa de la debilidad mental y la locura, como presentación de cierta tensión de límites, mostraría esos clivajes y basculaciones fantasmáticas.

Una de las modalidades para pensar sobre el sujeto advertido es ese clivaje y la posible alteración de sus secuencias y temporalidad.

Parto de suponer estructuralmente un mayor reposo en la debilidad mental, acorde a las fases melancólicas de la fantasmaticación. Una primacía del duelo cuasi depresivo sobre la euforia actuante; si extremo los topes.⁴ El duelo del falo no se resuelve bien por su euforia. Solo se reproducen así las secuencias del fantasma: identificación fálica, parricidio, duelo, resituación fálica.

³ Homenaje a Marguerite Duras – El rapto de Lol Stein – Intervenciones y textos II

⁴ No se es todo loco o íntegramente débil mental. Lo todo evocaría lo paranoico de la personalidad, o su contratara en extremo también psicótica, como disolución esquizofrénica.



Sospecho por otra parte que aun cuando venga bien suponer al campo del sujeto como estratificado para alguna de sus tematizaciones, no conviene postular la proliferación de la escisión misma que daría una especie de pluri-diafragma en que diluye la estructura. Dejaría su pertinencia para la capacidad del juego con los semblantes. No conviene creerse ni Napoleón, ni Cenicienta.

De la advertencia

A la condición advertido conviene no considerarla solo en el plano del saber, en su versión Imaginaria de conocimiento. Aunque no se puede dejar de lado que algo allí es mejor saber-conocer.

Se trataría más bien de un recurso, un acontecer, una adquisición operativa, más que un refuerzo recordatorio y voluntario. Acontecer que tramita el pasaje por el saber significativo en fracaso, al saber-hacer con el objeto causa-falta.

Sujeto advertido equivale al saber-hacer con la sorpresa. Conlleva una posición de aceptación del asombro, de la novación en acto, de la desideración como asunción de lo siderante de la relación al vacío en el Otro.

De la aceptación de estar habitado por una palabra que a cada quien lo excede. Deshabitarse de la culpa y aún de gozar sin ella. Así por otra parte entiendo la cuestión del invento.

Advertido puede connotar cercanía a prevenido. Y algo de lo fóbico hay en el límite de la estructura, si me permiten la dureza del término. La fobias en la infancia presentifican la entrada en la neurosis y si del análisis se puede esperar algo del abandono de lo peor de la neurosis, no sería sin pasar por la angustia de castración y su correlato fóbico. Indicadores frecuentes en los análisis avanzados, y porque no en los que se supone concluidos.

Prevenir supone construir un parapeto defensivo. Sintomático. La condición advertida, como adquisición operativa, incrustada en el ser del sujeto -disculpen la licencia ontológica necesaria al hablar un poco-, podría no requerir de formación de síntoma neurótico. Nos viene a salvar la palabra sinthome, que diría de un destino menos funesto.

De la temporalidad

Me interroga precisar si la posición advertida se corresponde con alguna peculiar temporalidad en su puesta en causa. Desde la descripción



fenoménica es dable escuchar, y esto incluso en Lacan, que habiendo transitado por el análisis sostenidamente, se adquiere una particular aptitud. No se disipa en forma completa la primer respuesta frente a la iniciativa del Otro que solía deparar la neurosis clínica, algo de ese resto de soporte fantasmático puede repetir, pero, y aquí está lo decisivo; si acontece, se suele salir más fácil de ese primer impacto. Como si se disipara más rápido lo peor de la espuma fantasmática, siempre tan embriagada de pesares, soledades, abandonos, agresiones, desamores, faltas de reconocimientos y toda otra palabra que connote la posición de injuria en que se puede caer. Diría que casi siempre. La hipótesis favorable es que aquel o aquella que se analiza o analizó zafe antes del encierro.

Habría allí una secuencia espectable en lo advertido: primer impacto, angustia o al menos leve conmoción inquietante, y respuesta algo atemperada, suspendida, en “souffrance”, de lo más crudo del imaginario rival, paranoide, efractante. Y no por eso el acto, la resituación subjetiva, si se produce, debería ser menos comprometida y contundente. No se trata de portarse bien y no enojarse.

Si se responde de inmediato la presunción es de acting o de pasaje al acto. Si se dilata, la presunción es de procrastinación. Dificil el tiempo justo.

Me conviene suponer que si lo advertido está instalado, encarnado, a la angustia se le arranca su certeza y el acto esclarecido –bella expresión– toma su relevo.

Jugando con los tiempos lógicos, aparenta acontecer un acortamiento o al menos una no dilación del tiempo de comprender y una facilitación del momento de concluir. Una especie de libertad -vaya palabra- de asombrarse. Que no necesitaría de un autorreproche al estilo de una orden autodirigida.

Lo advertido; como espacio temporal y lógico que va desde la afectación por un real a la resituación responsable. Puede que en ese límite en que se pierde la noción de sujeto y se confunde con el objeto causa de deseo, objeto-deseante; puede ser que allí valga postular planteos límites como des-ser y destitución subjetiva.

Como fuera, la noción de sujeto retorna, sin perder su carácter relacional, indefinible en cosificación. Soporte de la activa confluencia entre



alienación-esquicia, separación-engarce fantasmáticos. Reunión, activación de la intersección.

Y al sujeto, ese de hecho, vale pensarlo habitando, como puede, en esos pliegues. Dejo sin explorar el valor de la noción de pliegue venida del barroco⁵ como para tematizar las alternativas del sujeto y las ventajas de analizarse.

Propongo una encrucijada reducida a la forma de pregunta: ¿en que tiempo habita el sujeto?: las respuestas alternativas se multiplican acorde a las formas de tematizar el sujeto. Si se lo localiza en orden al entramado nodal RSI, devendrá tensión entre la anticipación escénica del imaginario humano, la resignificación significativa, el futuro anterior, la compulsión repetitiva, el nachträglich. Pasado, presente y futuro pudiendo tornarse indiscernibles. Eso no da una temporalidad uniforme, sino dominancias relativas. Reversibilidad e irreversibilidades disipativas se entraman. Tema arduo a retomar.

Del sujeto, el yo y sus otros

Se abre aún otro plano para la condición advertida, el de la relación a los otros, a prójimos, a semejantes. Todo un tema el sujeto advertido y los otros. El encuentro con lo semejante que inevitablemente haría presente el lazo del espejo. Al idéntico a “mí” y la dificultada no captura en el campo de los celos, la rivalidad, la envidia,... o peor.

Eso se aligera. Por el acto analítico se hace sutil pero no se elimina su tensión. Una solución cara a algunos cuantos, es el aislamiento obsesivo. Y confieso que un poquito de aislamiento no viene mal a la fábula del puercoespín. Hay un irreductible en la soledad de cada quien, que solo se amarra a veces con algunos otros. La soledad encontrable en el análisis no implica buscarla en la vida. El puro aislamiento alimenta el retorno de la voz cantante como voz del Otro.

La condición paranoide del conocimiento humano no se termina de disolver, aunque tal vez se diluya lo suficiente. Saber no entrar en ciertas escenas es todo un atributo. No se puede circular tan simplemente por el mundo con tantos otros semejantes marcados por la vara fálica.

⁵ Recomiendo la lectura del texto *Lacan y el Barroco. Hacia una estética de la mirada* de Luciano Lutereau – Grama Editorial - 2009



En eso, el recurso no siempre posible a la tolerancia sería una buena parte de la posición advertida. Y una buena guía es la del advertido de lo peor en cada quien que se diga yo.

En la habitación en un mundo con saberes y leyes, el límite suele recubrirse de tinieblas cuando no de monstruos.

No conviene dejar el fin de análisis sin apuntar a la resituación de la tensión imaginaria, dejando de lado falo imaginario-castración. $-\phi$

Si no, volverá por la ventana. Esa elaboración podría aportar a una cierta demistificación del fin y lo real. No se trataría nunca de lo real en tanto tal. Aseveración difícil de sostener sin evocar lo monstruoso de las tinieblas, de lo ominoso, lo siniestro. Pero sobre todo de las resonancias y voces a las que se acude como referencia. Hay allí un riesgo místico del fin si no se lo tematiza por la resituación imaginaria del sujeto en condición de advertido.

Lo que hubiera de amarre, se espera que lo sea con cierta plasticidad, con algo de modificación de la brutal repetición del goce sacrificial implícito en el fantasma neurótico. Empalme, no empaste.

De sufriente a advertido

Una dirección de valor clínico, en correspondencia con la postulada por Freud en relación al pasaje de la miseria neurótica al infortunio banal, sería la de postular que el pasaje en un análisis va del sujeto sufriente al sujeto advertido.

Sujeto sufriente es una expresión a la que contradictoriamente se ve llevado Lacan en la Ciencia y la Verdad. Digo contradictoriamente ya que el sujeto representado por un significante para otro significante, no admitiría la adjetivación de sufriente, ni ninguna otra. Eso no quita que para hablar del sujeto analizante -otra adjetivación- no haya que partir de que se trata de alguien que hace signo de sufrir. De que eso lo goza, o aún que de eso goza.

Dicho así: del sujeto sufriente al sujeto advertido, parecería poder resolver el malestar en la cultura y erradicar todo sufrimiento. No creo que eso pase. Me conformo con menos. Solo con morigerarlo.

A cualquier hablante, viviente y porque no mortal, le tocará habitar la degradación y muerte de los cuerpos. Propio y de sus otros queridos. Y no



se podría no sufrir en eso. La panacea de la felicidad no está prometida sino de a poquitos, de a ratos.

Y sobre el acto del pase: no conozco fin de análisis que erradique la posible pesadilla. Un fin sin el recurso al buen Dios, sin garantía, sin sujeto supuesto al saber, eso no se coagula libre de malestar.

Me retorna con muy fuerte impacto la forma en que Lacan habla a su público en Lovaina, sobre la vida y la muerte. El hondo dramatismo de “toda esta historia”, como él expresa.

Tal vez estando advertido de la finitud de la vida, una postura algo menos sufriente podría encontrarse.

El sujeto no dejará de ser repitente, y digo de la repetición en sus diversas versiones. Tanto en lo contante en la perspectiva de la acumulación y circulación fálica, como en su desgarrar mortificante, tíquico. Se supone entonces una mutación de las formas de la repetición, algo más permeables a dejar de imaginarizar lo real como monstruoso.

Al fin de cuentas no se trata sino del trauma, nada más ni nada menos. Y del trauma como agujero. Hacer del agujero falta en el Otro, no necesariamente padecimiento culpable y sacrificial.

En eso vale la osadía, tal vez algo ingenua de postular un imaginario mundano agujereado. Horadado como se dice. Pero sin mucho dolor. Si fuera posible.

El sujeto y el Otro

Resulta problemático afirmar que el sujeto advertido es la verdad misma de lo incurable. Lo incurable admite versiones, pero se sitúa en la tensión del agujero bordeado, me permito decirlo con cierta simpleza. No se trata de la verdad del puro agujero, sino del retrabajo de la letra en sus bordes. Se trata de la división hablante, de la letra operando en ese límite entre el saber y el goce, como se dice.

Allí la verdad deviene hermanita menor del goce, pero goce al fin. Será entonces goce de la letra en su movimiento. No sin sus bordes, no sin sus pliegues. Escisión y juntura en tensión inacabada. Ni se absolutiza como escisión esquiante, ni se amalgama en esfera de compactación paranoica. Es más fácil enunciar ser la escisión misma, o aún destitución subjetiva, que poder llevarlo a la fenoménica de la vida misma.



Será el recupero del rasgo de goce agureando y tejiendo. El rasgo de goce como sostén del entusiasmo y su latencia en la clínica abstinentemente como semblante-agente del vacío de la causa, objeto a, a veces tetos.

Una puesta en correlación tal vez apropiada para avanzar sea la de tensar la idea de destitución subjetiva con la de sujeto advertido.

A mi entender, destitución subjetiva es un extremo casi inalcanzable, incluso diría incompatible con las variaciones posibles de la noción de sujeto. Parece aludir a un extremo en el que se disuelve en el puro objeto causa. Un extremo así, no podría no ser sino episódico. Es un arrastre de la Proposición de Lacan que derrapa en una vertiente maximalista. No es fortuito que sea el goce místico el que queda así evocado en el fin del análisis.

Podrá caer el sujeto supuesto saber, pero eso no implica la extinción del Otro. Hay campos irreductibles entre sujeto y el Otro. Y en ese campo se instalan o fluyen, diversidades, especies del objeto. Que prioritariamente devienen voces y miradas. Escópico e invocante. Especies estas que suelen dominar el campo deseante y gozante en esa tenue mayor levedad del cuerpo. En eso los objetos voz y mirada pueden llegar a levantar algo más de vuelo que los ligados a la “tripa causal”.

El objeto voz admite polaridades. Una a la que acudo sin mucha convicción es la de voz dominante-voz dominada. Sus basculaciones, su prevalencia; con el indisimulado optimismo de postular un viraje entre el sujeto y el Otro. Se supone que el viraje, o el cuarto de rotación para ser lacanianos, conviene que deje en el lugar de ordenación del discurso no solo al sujeto, potencial demandante, sino al objeto causa deseante. Ese raro objeto, difícil de asumir que se puede ubicar allí en el discurso.

Desde la posición advertida, puede que acontezca una mayor “cintura” frente a la invocación al y del Otro ineludible apenas hablamos. No deja de ser atractivo pensar en ese pasaje. Una especie de apropiación acentuada de la palabra por la iniciativa de la función enunciativa del objeto voz. Así se trataría de quien lleva la voz cantante. Me gusta esta lírica expresión.

Ahora bien. eso vale si las voces del Otro han sido pulidas, gastadas, ¿desautorizadas?. Isidoro Vegh acuñó un término por demás interesante: exhaustación del Otro.



Solo exhausto el Otro de cada quien, podría acontecer algo más disponible la sorpresa del invento. De reinventarse objeto causa deseante, habilitado a algunos goces electivos. No se trata de un acto puramente voluntario, pero no excluye a la voluntad en la decisión.

Hacia lo nodal

La noción de sujeto no es sino relacional, a-sustancial; articula al menos un elemento con otro: un significante con otro significante (definición escasa); el rasgo de goce con los significantes del Otro; incluso un entramado de registros nodalizado, por el que la distancia, tensión, sobreimpresión de registros daría cuenta de una escisión que rebasa la polaridad.

Y es en este contexto complejo del anudamiento que vale sostener las formas en que la escisión subjetiva se podría sostener como sujeto advertido.

Escisión nodal advertida, es una expresión a explorar. Formalmente las variedades nodales producen un enjambre complejo de alternativas y variantes de la escisión.

El nudo suele ser reconocido como un buen recurso formal para decir de la estructura, a condición de que se nombre en una temporalidad de la que suele carecer. No se trata solo de nudo, sino de mejor corte y nudo.

Sabiendo que no necesariamente es el corte lo que lastima, a veces es el empalme el que aplasta. Así parece sostenerlo Lacan en torno al tema de la angustia. No es tanto la ausencia del Otro sino que “se venga encima”. Advertencia que vale considerar cuando circula tanta clínica del reparo fantasmáticos por donaciones activas del analista terapeuta.

La escisión es de estructura, frase dura si las hay. Ya Freud postulaba ese acontecer en el proceso al que llamó defensivo. Una de las formas de definir sus alternativas es la de la escisión entre síntoma y fetiche. Freud vislumbra un entramado no siempre discernible entre represión y renegación. Tal vez hoy podríamos decir eso con otros términos de actualización nodal: imaginarización de lo simbólico para el síntoma en su versión apresada en el fantasma, e imaginarización de lo real para las formas en que el falo ocurre en estabilizaciones fetichistas, acontecer casi en cualquiera.

El anudamiento sinthomático podría marcar un formato, un tipo de escisión en diferencia. Con menos consistencias imaginarias sobre lo simbólico al que traba y sobre el real al que dibuja como monstruoso.



Un tal anudamiento, o reanudamiento no determina un estado. Seguirá siendo pulsátil, temporal, rítmico, sincopado.

Advertido, no solo como aquel que atraviesa el impedimento y la censura, sino también al que logra, o debería decir: le acontece, un saber-hacer con el anonadamiento siderante que el rebajamiento de la censura conlleva. Saber hacer con el embarazo, pero saber hacer también con la turbación producida por la muerte de Dios, o del padre.

La hipótesis que tiene un resto algo ilusorio, lo confieso, es la de habitar en la desideración, en la productividad (término que importo de otros discursos) del intervalo, pero que no se crispe cristalizada en el estupor místico.

La posición del incauto es cotejable con la del advertido. Aunque ambas no dejan de connotar cierto respeto por la iniciativa del Otro, o aún de lo real. No dejan de tener un sesgo de respuesta.

No alcanzo a saber qué hacer con el término profanación, que Giorgio Agamben evoca en el pasaje de lo consagrado al Otro/Dios/SSS, hacia lo profano del hablante.

Parece haber allí una apuesta ética que merece ser pensada críticamente en psicoanálisis. Así la posición advertida podría ser, aún, de la aptitud para la apropiación profanatoria.

Vale, tal vez, para empezar a diferenciar el acceso a los goces de la vida, del saldo cínico al que se teme deslizar.



Experiencia de lo extraño: la mirada sartreana sobre la empatía husserleana

DANILA SUÁREZ TOMÉ

Introducción

Anclado en el contexto de un análisis en torno al escollo del solipsismo, y en transición a la explicitación de sus célebres reflexiones relativas al fenómeno de la mirada, Jean-Paul Sartre dirige, en *El ser y la nada*, algunas breves, aunque fundamentales, críticas a la empatía husserleana. Ya en *La trascendencia del ego* Sartre denunciaba el encierro en el idealismo absoluto del Husserl de las *Meditaciones Cartesianas e Ideas I* e invertía todo su esfuerzo filosófico en rescatar a la fenomenología del solipsismo que, según Sartre, la acuciaba. No obstante, no es en esta obra temprana donde Sartre va a ofrecer una solución concluyente al problema del solipsismo, sino que habrá que esperar a la publicación de *El ser y la nada* para poder leer las soluciones de Sartre frente al problema mentado y al de la experiencia de lo ajeno.

En el presente trabajo nos proponemos esbozar algunas conceptualizaciones fundamentales del tratamiento de lo extraño en la obra de Jean-Paul Sartre. Para ello, trabajaremos centralmente la problemática de la alteridad. La estrategia que utilizaremos será atravesar la obra de Edmund Husserl *Meditaciones Cartesianas*, específicamente la quinta meditación, e ir despuntando las críticas sartreanas a las tesis allí expuestas como plataforma para poder introducirnos al planteo sartreano.

El esquema a seguir será el siguiente: primero, estableceremos someramente cómo Sartre retoma y reformula el método fenomenológico a la par que realiza una crítica al ego trascendental husserleano y redefine al *cogito*. Seguidamente, nos adentraremos en el tratamiento de la experiencia de lo extraño que propone Jean-Paul Sartre, a partir de las críticas que va realizando, a lo largo de *El ser y la nada*, a la teoría de la empatía husserleana. Finalmente, extraeremos algunas críticas pasibles a la postura sartreana e intentaremos bosquejar algunas soluciones.

Recepción crítica de la fenomenología

La redefinición del campo fenomenológico que tiene lugar en *La trascendencia del ego* se operará a partir del descarte de la noción de ego



trascendental como polo unificador de actos, y de la consecuente radicalización de la noción de intencionalidad. No será el propósito de Sartre distanciarse de la fenomenología, sino que su empresa consistirá en demostrar que la misma no tiene necesidad de dicha postulación. La finalidad será la de presentar un *cogito* depurado que no se identificará con el ego sino a partir de un arrancamiento reflexivo, lo que permitirá evadir los peligros del solipsismo y las críticas que denuncian el estancamiento de la Fenomenología en un idealismo absoluto.

En su obra *Meditaciones Cartesianas* (1931), Edmund Husserl afronta la exigencia de fundar una ciencia con radical autenticidad. El desarrollo de la Fenomenología Trascendental se dará a la par del despliegue de la subjetividad trascendental. A fines de encontrar un punto de partida sin supuestos, la *epokhé* y la ulterior reducción posibilitarán el alcance de una evidencia apodíctica a partir de la cual empezar a construir la ciencia universal. La *epokhé* consistirá en la colocación entre paréntesis de la tesis ingenua acerca de la existencia del mundo. Desembocará, de esta manera, en la subjetividad trascendental como residuo fenomenológico; en el *ego cogito* que se evidenciará apodícticamente como aquel primer principio indubitable.

La reducción fenomenológica sartreana operará de forma más contundente. El ego trascendental no quedará en pie. Será considerado un objeto trascendente que caería bajo el golpe de martillo de la *epokhé* (en tanto trascendente, es dubitable). La conciencia, al entender de Sartre, no precisa del ego para darse unidad, sino que se unifica a través de la intencionalidad. Esto implica una redefinición de la noción de subjetividad: la conciencia no se identifica con el ego. El ego es un objeto trascendente que se da en ocasión, y a través, de actos de tipo reflexivos.

Pero entonces, ¿cuál es el modo de ser de la conciencia, i.e., de la subjetividad? Sartre realiza una crítica a la tradición que ha descripto al *cogito* como una operación reflexiva. Dicha operación toma la forma de una conciencia de segundo grado que pone otra conciencia. El problema de dicha concepción redundante en que se genera una regresión al infinito. La vía de escape al escollo será considerar que la ley de la existencia de la conciencia no se resuelve en una operación reflexiva sino en una irreflexiva. La conciencia toma nota de sí misma irreflexivamente, es decir, no-posicionalmente. La conciencia no se pone a sí misma como al objeto en su función originaria. La posibilidad de la reflexión se fundará sobre



este *cogito* pre-reflexivo no egológico. Dice Sartre: “[...] *lo irreflexivo tiene prioridad ontológica sobre lo reflexivo, puesto que no hay de ninguna manera necesidad del ser reflexivo para existir y que la reflexión supone la intervención de una conciencia de segundo grado*” (Sartre, 1968: p. 35).

Ahora bien, si ya en *La trascendencia del ego* queda asentada la tesis que mienta que todo acto reflexivo se encuentra fundado en el *cogito pre-reflexivo*, no será sino hasta la escritura de *El ser y la nada* donde Sartre podrá redondear satisfactoriamente dicha tesis mediante el concurso en el esquema reflexivo de la noción de “para-otro”. Esto implicará, en última instancia, que para que la conciencia pueda ser puesta como objeto para la reflexión, se necesitará la mediación del Otro. A continuación, procuraremos analizar cómo es que se da, para Sartre, la experiencia del Otro siguiendo, como hilo conductor, las críticas que le realiza al tratamiento de la misma temática que Husserl lleva adelante en la quinta Meditación Cartesiana.

Los problemas del acceso cognoscitivo al prójimo

Sartre sostiene, al principio de la sección denominada “La mirada” de *El ser y la nada*, que existen dos modalidades de la presencia a mí del prójimo. En primer lugar, menciona la modalidad objetiva, en la cual se experimenta al prójimo como un objeto dado al conocimiento. Esta vía de acceso al prójimo, según entiende Sartre, es la que lleva irremediablemente al solipsismo. En la sección titulada “El escollo del solipsismo” Sartre sostiene que una concepción cosista del prójimo es poco satisfactoria dado que: “*debo constituir al prójimo como la unificación que mi espontaneidad impone a una diversidad de impresiones, es decir, que soy aquel que constituye al prójimo en el campo de su experiencia*” (Sartre, 2005: p. 327). Cualquier tipo de teoría filosófica, ya sea realista o idealista, que considere que el vínculo originario con el prójimo es el del conocimiento, no hace más que poner al prójimo en una relación de exterioridad respecto de mí, lo cual, en última instancia, hará del prójimo un objeto siempre meramente probable.

Edmund Husserl, en la quinta Meditación Cartesiana, luego de haber entendido, forzado por la reducción fenomenológica, el camino de un solipsismo metodológico que lo llevaría a inmiscuirse cada vez más a fondo en la vida egológica inmanente, se verá en la necesidad de emprender un salto hacia la trascendencia para poder dar cuenta de la constitución de un mundo intersubjetivo; dado que el mundo tal y como se revela a la



conciencia no es un mundo propio, solamente, sino compartido. En este esquema, el prójimo no será entendido como una mera aparición concreta, sino como un elemento fundamental en la constitución del mundo y como garante de su objetividad. La teoría trascendental de la empatía co-fundamenta una teoría trascendental del mundo objetivo.

El camino para dar cuenta legítima de la alteridad y la objetividad del mundo, tomará como hilo conductor trascendental al otro tal y cual es experimentado en su contenido óntico-noemático: el otro es experimentado como un objeto en el mundo que es, a la vez, experimentado como un sujeto en el mundo que habita. La experiencia del otro es entendida en los términos de empatía (*Einfühlung*), la cual conforma un acto noético que se dirige desde el polo del yo hacia los otros yoes en tanto otros yoes. Básicamente porque deben ser constituidos en el ego propio de una forma que satisfaga su condición subjetiva.

El proceso de la constitución del sentido del alter ego tomará como punto de partida una segunda *epoché* temática, dentro de la *epoché* más general en la cual ya nos encontrábamos. En esta segunda *epoché*, Husserl establece que deberemos prescindir de todos los sentidos de la experiencia que remiten a lo extraño. Es decir, deberemos reducirnos a una esfera de la primordialidad, donde sólo queden en pie las experiencias originarias, dejando de lado todas las presentaciones que no puedan convertirse en presentaciones por no corresponder, justamente, a experiencias en carne y hueso sino a experiencias de lo extraño. Sobre este suelo deberemos constituir el sentido de alter ego. En esta esfera de la primordialidad, jugará un rol fundamental la presencia del cuerpo propio como mediador entre el yo y el mundo.

En esta naturaleza primordial a la que nos hemos visto reducidos, aparecen ciertos cuerpos que se asemejan al cuerpo propio. La semejanza de este cuerpo con el mío, así como la semejanza de las conductas, constituye el fundamento de motivación que dará origen a una parificación (*Paarung*) por medio de una síntesis de asociación pasiva. Lo que se efectuará, pasivamente, será una transferencia analógica del sentido noemático de mi cuerpo propio hacia el cuerpo del otro. Esta analogía constituirá la base del proceso empático. Hasta este momento, de lo que dispongo es de una presentación, que se sustenta en la percepción del cuerpo ajeno, de un yo que gobierna ese cuerpo ajeno. La plenificación de esta presentación se efectuará con el concurso de la imaginación o



fantasía: yo debo representarme en el lugar del otro para poder terminar de constituirlo como alter ego. Como si estuviera allí, presentifico sus percepciones del mundo y su situación.

Sartre encuentra problemática la estrategia husserleana del tratamiento de la alteridad. La crítica fundamental es que no puedo dar cuenta de la subjetividad del otro partiendo de su ser-objeto para mí; y mucho menos considerar que el prójimo puede ser, a la vez, experimentado como objeto y sujeto con respecto a mí. El prójimo en tanto objeto, accesible mediante el conocimiento, siempre será un objeto meramente probable que, incluso, caería irremediadamente bajo el golpe del martillo de la *epojé*, i.e., no se efectuaría un legítimo escape del solipsismo en tanto no habría nada certero más allá del ego propio. Si queremos dar cuenta del prójimo en su dignidad subjetiva, el lazo originario que me abre a su presencia no puede ser un lazo de exterioridad objetiva, sino que debe experimentarse como una conexión interna que pueda dar cuenta de su presencia irreductible a sus apariciones objetivas ante mi propia conciencia. La dinámica de Husserl no nos permite dar cuenta del ser extramundano del prójimo, “*ya que define al ser como la simple indicación de una serie infinita de operaciones por efectuar*” (Sartre, 2005: p. 330) Esto equivale, nuevamente, a hacer del conocimiento la medida del ser.

La experiencia de la mirada

Habíamos establecido que Sartre concibe dos modalidades de la existencia del prójimo. En el apartado anterior, trabajamos cuáles son las aporías a las que nos arrojan las concepciones objetivizantes del prójimo. Ahora, restaría que analicemos la posibilidad de experimentar al Otro en su modalidad subjetiva que, de acuerdo a Sartre, es la forma originaria en la que lo experimento. La clave para entender cabalmente la propuesta sartreana es recordar que la vía cognoscitiva nos entrega la existencia del prójimo como meramente conjetural. Por ende, no habrá, en Sartre, pleno conocimiento del prójimo, a menos que sea en su dimensión de prójimo-objeto, la cual siempre es posible. La forma originaria de experimentar al Otro, ya no sólo meramente probable sino cierto, será en tanto el Otro se me revela como prójimo-sujeto. Y, por ende, este prójimo-sujeto no será conocido sino experimentado por el para-sí mismo en tanto toma nota de su ser-para-otro a través de la posibilidad permanente de ser visto por un Otro.

¿Qué significa que yo experimento que hay un prójimo-sujeto a través de mi ser-para-otro? Para poder responder a esta pregunta fundamental,



deberemos pasar revista de dos fenómenos interdependientes: la vergüenza y la mirada. El método de análisis fenomenológico de carácter existencial que emprende Sartre en *El ser y la nada* se basa, en gran medida, en el análisis de ciertas actitudes y conductas del existente humano y la ulterior reconducción de las mismas a sus “condiciones de posibilidad” que, en última instancia, revelarán, ante la mirada analítica, las estructuras pre-reflexivas de la conciencia de ese existente humano.

Analicemos, entonces, el fenómeno de la mirada. Sartre sostiene que la conexión con el prójimo sujeto va a estar dada por la posibilidad permanente de ser visto por el prójimo. Bajo esta noción subyace el principio de que sólo puedo ser objeto para un sujeto. Por ende, mi ser objeto debe ser revelado necesariamente a un prójimo que sea sujeto y que no pueda, al mismo tiempo, ser objeto. ¿Qué implica, para mí, ser vista? En el transcurso de una actividad irreflexiva, por ejemplo, dice Sartre, mirar a través de la cerradura de una puerta, tal actividad no es, por mí, conocida sino experimentada. Si, de repente, experimento la mirada de otro, se producirá cierta modificación estructural en mí que es pasible de ser captada por mi conciencia pre-reflexiva: el advenimiento de un ego. No obstante, ese ego, en tanto es vivenciado por mi conciencia pre-reflexiva, no será por mí conocido sino experimentado a través de la vergüenza. Lo que me revela, en consecuencia, la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada, es la posibilidad de sentir vergüenza.

¿Qué implican, a la vez, el descubrimiento simultáneo de la mirada del otro y ese ego que viene a morar mi conciencia que soy yo pero, a la vez, no me pertenece? Es la mirada del otro lo que me confiere ese ego que me hace ser lo que soy, no para mí, sino para el otro. El otro me confiere una naturaleza. “*Mi caída original es la existencia del otro y la vergüenza es la aprehensión de mí mismo como naturaleza, aun cuando esa naturaleza se me escape y sea incognoscible como tal*” (Sartre, 2005: p. 367). Ser mirado es captarse al modo de un objeto sobre el cual recaen apreciaciones incognoscibles. Sartre metaforizó esta noción, en la obra *A puerta cerrada* con la famosa frase que reza “el infierno es la mirada de los otros”. El prójimo es el ser por quien gano mi objetividad, en tanto yo misma no puedo ser objeto para mí misma. El prójimo, entonces, es constitutivo de mi ser y no una mera existencia allende a mí. Esta dimensión de mi ser, que gano por la mirada del prójimo, es concebida por Sartre como una relación de esclavitud, en la cual mi libertad es alienada y mis posibilidades son trascendidas por la libertad del otro. Por ende,



vivo en un constante miedo del peligro ante la libertad ajena. Experimento mediante la vergüenza mi ser-para-otro. Y se presenta como una situación de esclavitud la alienación de mis posibilidades, y su conversión en mortiposibilidades, por el prójimo-sujeto.

Si bien existe en el esquema sartreano un segundo momento en el cual yo contrarresto esa esclavitud mediante la objetivación del prójimo, quisiéramos concentrarnos, en este momento, en una característica fundamental de esta dialéctica trágica de la mirada. Sartre sostiene que *“mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los que ‘me miran’: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos”* (Sartre, 2005: p. 361). Este es el giro al que necesariamente debe recurrir Sartre si desea sortear las aporías a las que conducían las teorías que sostenían que las relaciones originarias con el prójimo surgían del conocimiento de su cuerpo. Experimentarse como mirado no es experimentar la presencia fáctica de los ojos del otro en el medio del mundo, sino que consiste en la captación de una presencia transmundana del prójimo en tanto sujeto. Por ende, el prójimo se me da como una presencia evidente que, en tanto no es objeto, no puede ser pasible de ninguna reducción fenomenológica.

En la sección de *El ser y la nada* titulada “El cuerpo” Sartre sostiene, muy a pesar de Husserl, que la aparición del cuerpo ajeno no comporta más que un mero episodio de mis relaciones con el prójimo que se relaciona, indudablemente, con la objetivación del mismo que yo puedo efectuar. Esto significa que no es su cuerpo lo que se manifiesta originariamente a mi experiencia, sino sólo podría establecer, con el prójimo, meros lazos de exterioridad; lo cual, como hemos dicho antes, nos conduciría irremediabilmente al solipsismo del que pretendíamos escapar con el concurso de la mirada en el esquema de las relaciones con el prójimo.

Por otro lado, no resulta posible de la percepción del cuerpo del prójimo, en tanto objeto, inferir ninguna conexión entre lo visible de los gestos y comportamientos y algún psiquismo oculto que se erigiese como la causa o significado de estas expresiones. El cuerpo del prójimo, en este sentido objetual, es cuerpo psíquico que no remite sino a sí mismo. El cuerpo del otro es signifiante y, por ende, comprensible (a diferencia de otros objetos); no obstante, sus significaciones no refieren a ningún más allá del cuerpo. No es lícito, para Sartre, efectuar ningún tipo de inferencia entre las expresiones y un más allá de las mismas, que se remonte a algún psiquismo oculto. El cuerpo es el objeto psíquico por excelencia.



Conclusión

Para finalizar este breve recorrido por el planteo sartreano, a partir de la lectura crítica de la quinta Meditación Cartesiana, quisiéramos concentrar nuestra atención en tres objeciones posibles que surgen al planteo.

Primero quisiéramos retornar a la premisa sartreana que sostiene que no es posible ser a la vez objeto y sujeto. Dado que la dialéctica de la mirada comporta dos partes, por un lado, el experimentarse objeto para el otro al ser mirado y, por el otro, la posibilidad de retomar la posición subjetiva mediante la objetivación del otro a través de nuestra propia mirada, adviene la objeción pertinente a la posibilidad de este segundo momento. Si, de hecho, no puedo experimentar como objeto y sujeto al mismo tiempo, ¿cómo podría, mientras me encuentro bajo la mirada del otro *qua* objeto, replicar esa mirada si no fuera, a la vez, sujeto? Creemos que esta objeción se diluye si introducimos en el planteo sartreano la noción de dimensionalidades ontológicas. Diremos que es cierto que me experimento a la vez como sujeto y objeto, efectivamente, pero en dos dimensiones ontológicas distintas. Me experimento irreflexivamente como sujeto para mí, en la dimensión del ser-para-sí, mientras que me experimento como un objeto para-otro, en la dimensión del ser-para-otro. Lo que no resulta posible, en todo caso, es experimentar a la vez como objeto y sujeto para otro. Del mismo modo, no puedo experimentar a la vez al prójimo como prójimo-sujeto y prójimo objeto. Si lo experimento como sujeto, efectivamente, yo soy objeto para él. Y viceversa.

Por otro lado, existe una segunda objeción en torno a la facticidad del prójimo. Si yo no parto de su cuerpo para poder dar cuenta de la existencia del prójimo y si, incluso, Sartre sostiene que no hay necesidad de los ojos efectivos del otro para sentirme mirado, entonces, ¿cómo se que la mirada efectivamente refiere a la existencia de otro que yo? La dimensión del ser-para-otro, dice Sartre, no se deriva con necesidad de las estructuras del para-sí. Es puramente contingente, una necesidad de hecho, dirá Sartre, que en tanto existente humanos seamos para-sí-para-otro. Pero la existencia de un para-sí puro no es contradictoria. Por ende, yo podría, a través de la mirada, no estar captando a otro que tenga la misma constitución ontológica que yo, sino que bien podría estar captando a un para-sí de otro tipo. No obstante, creemos que esto es hiperbólico. Si la dialéctica de la mirada se instancia en dos momentos nunca sintetizables, consideramos que para que pueda producirse es necesario que



el otro sea al mismo modo que yo. Y esto básicamente porque para que yo pueda contrarrestar su mirada, es necesario que el otro también posea una dimensión de ser-para-otro, dado que lo que yo descubro, con mi mirada, es ese cuerpo psíquico que comporta la pura exterioridad del ser del otro. Si yo fuera objetivado por la mirada de un para-sí absoluto, esta no podría ser devuelta porque comportaría una alteridad radical inapelable. La dialéctica de la mirada, entonces, no sería posible.

Por último, podría objetársele a Sartre el haber recurrido a un estado psicológico como la vergüenza para dar cuenta de la experiencia del prójimo-sujeto en tanto ser transmundano. Sin embargo, esta objeción no se sostiene si atendemos al hecho de que Sartre, ya desde *La trascendencia del ego*, establece una diferencia entre los estados psíquicos y las conciencias que los sustentan. Es decir, la conciencia, espontáneamente, puede volcarse sobre el mundo como conciencia (de) repulsión, por caso, y la síntesis de todas las conciencias (de) repulsión ante algo, por ejemplo, ante Pedro, constituirán el objeto trascendente “odio” como estado psíquico derivado. El estado afirma más de lo que la conciencia espontánea efectúa: afirma una persistencia en el tiempo y un ego propio comprometido en ese estado (yo odié, odio y odiaré a Pedro). Por ende, no debe equipararse a una conciencia que se vuelca al mundo con cierto temple espontáneo, por caso, la vergüenza, con un estado psíquico que supone un plano ya reflexivo, i.e., egológico.

Bibliografía

Sartre, Jean-Paul (1968), *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires.

Sartre, Jean-Paul (2005), *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Losada, Buenos Aires.

Husserl, Edmund (2005), *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México.



El inconsciente como autoaparecer de la vida según Michel Henry

ROBERTO J. WALTON

Una primera referencia sucinta al sentido general de la fenomenología de Michel Henry es necesaria antes de considerar su examen del psicoanálisis. Según Henry, más allá del saber de la ciencia que se ocupa de idealizaciones y del saber de la conciencia que se asocia con la percepción y sus derivados, se da un saber de la vida que coincide con la autodonación, autopercatación o autoafección de cada yo. La vida no es un fenómeno que aparece en el mundo mediante una fenomenalización extática en que la conciencia sale fuera de sí sino el modo originario de una fenomenalización inextática o inmanente en que ella se autoafecta con independencia de toda exterioridad. Esto significa que la manifestación intencional del mundo según Husserl o su desvelamiento como trascendencia según Heidegger solo es posible en virtud de una automanifestación de la vida. Por eso la última cuestión de la filosofía no es la donación del mundo sino la donación de la donación, es decir, la donación de la intencionalidad o de la trascendencia como autodonación. Se debe, pues, admitir un dualismo del aparecer como aparecer en el mundo externo o en la interioridad afectiva de la vida. El modo conforme al cual el ego se revela es irreductible al cómo de la manifestación de los fenómenos trascendentes. De modo que es unilateral la determinación del fenómeno como algo que se muestra dentro de un horizonte de iluminación abierto por el acto intencional de Husserl o la trascendencia de Heidegger: “Existen dos modos específicos y fundamentales conforma a los cuales se realiza y se manifiesta la manifestación de lo que es. En el primero de estos modos, el ser se manifiesta fuera de él, se irrealiza en el mundo, él es su luz, el puro medio de visibilidad en que son visibles las cosas, en el que el ente se manifiesta [...]. En el segundo de estos modos, en el sentimiento, el ser surge y se revela en sí mismo, se reúne consigo mismo y se experimenta, en el sufrimiento y el gozo de sí, en la profusión de su ser interior y viviente”¹.

Respecto del método fenomenológico, Henry distingue la reducción pura y la reducción radical. La reducción pura es la que va del objeto

¹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 860 s.



a su aparecer. Pero ella no descubre el poder más primitivo de la fenomenalidad. Es necesario una nueva reducción que conduzca de la luz del mundo a la noche abismal de la vida: “Prolongando la obra de la reducción pura y llevándola a su término, *la reducción radical reduce el aparecer mismo*, ella pone a un lado en él la zona de luz que llamamos mundo para descubrir aquello sin lo cual este horizonte de visibilización nunca llegaría a ser visible, a saber, la autoafección de su exterioridad trascendental en el pathos de la Vida”².

Henry afirma que “he podido, aplicando esta fenomenología de la vida al problema del inconsciente, presentar una nueva comprensión de Freud y del psicoanálisis en *Genealogía del psicoanálisis* [...]”³. La noción de autoafección de la vida como condición de posibilidad de toda otra aparición es relacionada con el inconsciente en tanto se muestra como pulsión y fuerza eficaz y se relaciona con afectos experimentados. Otras fuentes de Henry, además de la fenomenología, se encuentran en Eckhart –la verdadera luz brilla en las tinieblas–, Main de Biran –el poder latente de moverse se despliega invisible sin representación, Marx –los individuos humanos vivientes constituyen la base de toda realización mundana– y Kandinsky –la pintura abstracta libera el color y la forma de la constricción mundana y los remite a la afectividad–. Además del libro mencionado, Henry ha dedicado a Freud las conferencias “Signification du concept d’inconscient pour la connaissance de l’homme”⁴ y “Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie”⁵. En la primera parte de mi exposición me ocupé de las razones por las cuales el inconsciente es relacionado con la vida que se autoafecta, y en la segunda parte examino algunas cuestiones centrales de la fenomenología de Henry.

El inconsciente como nombre de la vida

Henry observa que el concepto de conciencia es óntico en tanto se refiere al ente que se muestra y a la vez ontológico en tanto se refiere al hecho

² Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 90.

³ Michel Henry, *Entretiens*, Paris, Sulliver, 2007, p. 90. La referencia es a Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985. Trad. cast.: *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Madrid, Síntesis, 2002.

⁴ Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, pp. 87-109.

⁵ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome II. De la subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 163-183.



de mostrarse. Por un lado, en el terreno óntico, designa aquello de lo que se tiene conciencia, esto es, un síntoma, un *lapsus linguae*, un sueño, un comportamiento cualquiera, etc. Por el otro, en el plano ontológico, designa el puro hecho de aparecer, es decir, el darse de los datos con independencia de su particularidad. Así, el puro hecho de aparecer proporciona un tema a la filosofía en contraste con las ciencias que se ocupan de lo que es o aparece. Así como el concepto de conciencia es óntico y ontológico, también lo es el concepto de inconsciente. Por un lado, en el terreno óntico, el concepto de inconsciente designa las pulsiones, las representaciones latentes, los mecanismos de desplazamiento, condensación y simbolización que se encuentran en el origen de los sueños, síntomas y lapsus. Son contenidos reprimidos, contenidos filogenéticos, experiencias infantiles, etc. Estos contenidos son inconscientes en tanto son ajenas a la condición de consciente (*Bewusstheit*), y, por tanto, caen fuera de la conciencia en sentido ontológico. Por otro lado, se encuentra un concepto ontológico de inconsciente que se relaciona con el modo de aparecer de la vida, es decir, con la dimensión originaria del aparecer en que el ser se revela en la inmanencia radical de la autoafección.

Para acceder al concepto ontológico de inconsciente es necesario tener en cuenta la distinción entre el inconsciente de la representación y el inconsciente de la vida. Solo el inconsciente de la vida nos permite un concepto ontológico. El inconsciente de la representación se entiende en relación con la conciencia representativa porque contrasta con la luz que proporciona una representación. Es el horizonte de no-presencia que rodea toda presencia en una copertenencia de presencia y no-presencia. Esta copertenencia implica el incesante pasaje de uno en otro, es decir, se presenta como la condición de posibilidad de la transformación de lo inconsciente en lo consciente y de lo consciente en lo inconsciente. Todo contenido consciente puede adquirir la cualidad de la conciencia, y todo contenido consciente puede caer en lo inconsciente. Ahora bien, en el pasaje de la inconsciente a lo consciente, Henry tiene en cuenta tres casos. El primero es el de los contenidos inconscientes que, en condiciones adecuadas, se convierten en conscientes. El segundo es el de los contenidos inconscientes que, en virtud de una represión, se resisten a ese pasaje a la conciencia. Sea posible o no, el pasaje a la conciencia es en estos dos casos un proceso óntico. El tercer caso, que interesa a Henry, es el de los contenidos inconscientes que no pueden acceder a la conciencia por razones ontológicas. La imposibilidad depende aquí de la



condición de la vida que no da un lugar a la transformación recíproca de lo consciente y lo inconsciente.

Las dos interpretaciones del inconsciente están presentes en Freud: “De este modo, el discurso freudiano sobre el inconsciente, lejos de surgir del mero trabajo de análisis y como su resultado, se refiere secretamente a las estructuras fundamentales del ser expuestas por él a su modo. Es lo que importa establecer con mayor precisión”⁶. Por tanto, Henry procura una determinación filosófico-ontológica del concepto de inconsciente que ha faltado en el psicoanálisis.

Henry señala que el carácter fragmentario y enigmático de lo que se da a la conciencia la hace ininteligible en el plano mismo de la conciencia y exige para una comprensión una referencia a otros procesos que son contruidos por el análisis. Ante esta situación, la filosofía de la conciencia ha tenido que abandonar sus posiciones llenando ese vacío con una subestructura fisiológica. Ha considerado el organismo como el fundamento de la vida de la conciencia. Esta se convierte de ese modo en un epifenómeno, y se produce una separación entre el ser y el aparecer. En virtud de esta escisión, el aparecer se convierte en una apariencia del ser. Con otras palabras, el aparecer oculta al ser en lugar de revelarlo. Por el contrario, el psicoanálisis se ha esforzado por mantener la psique como principio de explicación. Se contrapone a la separación establecida por el pensamiento clásico entre el ser y el aparecer. Para el psicoanálisis, el ser es homogéneo con la aparecer porque ambos pertenecen a la psique en una visión que salvaguarda la unidad del ser humano.

Ahora bien, la esencia original de la psique se pierde en Freud de dos maneras. En primer lugar, la intención de Freud de preservar la especificidad de lo psíquico contra toda reducción físico-biológica se convierte en una ilusión si se considera que la pulsión no es más que el representante de procesos somáticos. De acuerdo con su “Proyecto de psicología” (1895), el ser de la psique es el representante de algo distinto que no es psíquico sino un sistema energético-físico: “La finalidad de este proyecto es la de estructurar una psicología que sea una ciencia natural; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables dando así a estos procesos un carácter concreto e inequívoco”⁷. Este esquema no es abandonado

⁶ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 350 (tr. 310).

⁷ Sigmund Freud, *Obras completas, Tomo I (1873-1905)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 211.



con posterioridad y representa el punto extremo de alienación del pensamiento de la existencia a favor del modelo físico de un sistema energético. De este modo, lo psíquico es el índice de una realidad distinta y tiene una pseudo-realidad: “La afirmación de la existencia de un inconsciente psíquico solo es admisible con esta restricción esencial, a saber, que el inconsciente, lo psíquico y su fondo no es más que un valer por, un equivalente, un sustituto, un sucedáneo”⁸.

En segundo lugar, junto a la reducción a otra realidad, se produce una reducción a la conciencia representativa que Henry califica como “giro capital y catastrófico de la problemática freudiana”⁹. Según dijimos, para Henry, se produce en la filosofía de la conciencia una separación y en el psicoanálisis una convergencia entre ser y aparecer. No obstante, en el psicoanálisis, el ser es secretamente tributario de la apariencia a la que funda y con la que es homogénea. Esto significa que los problemas del inconsciente encuentran su origen y su fundamento en la conciencia de modo que la existencia misma del inconsciente en tanto aparece y es consciente depende de la conciencia a la que aparece. El rechazo de una filosofía de la conciencia no impide que toda la problemática psicoanalítica repose en la conciencia como su punto de partida o lugar de trabajo teórico. A pesar de la heterogeneidad irreductible entre la pulsión como inconsciente y lo consciente, Freud reintegra la pulsión al campo de la representación como si la psique se confundiera con la representatividad a través de una disociación entre la pulsión y lo que la representa en la psique. Así, la pulsión que se identifica en un primer momento con la no-representatividad, solo existe psíquicamente por su representante psíquico, esto es, en la representación. Se produce un deslizamiento de lo inconsciente a la conciencia a través de la definición del inconsciente psíquico por la estructura de la representación que le es heterogénea. Henry subraya la ambigüedad del concepto de pulsión en tanto designa tanto el principio de toda actividad como la representancia (*Repräsentanz*) que es comprendida como una representación. Freud escribe: “Quiero decir efectivamente que la contraposición de lo consciente y lo inconsciente no tiene ninguna aplicación a la pulsión. Una pulsión nunca puede llegar a ser objeto de conciencia, solo la representación que lo representa (*die Vortellung, die ih repräsentiert*). Pero también en lo inconsciente no puede

⁸ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 365 (tr. 322).

⁹ *Ibid.*, p. 363 (tr. 320).



ser representado de otra manera que por medio de la representación. Si la pulsión no se relacionara con una representación o no se manifestara como un estado afectivo, no podríamos saber nada de ella”¹⁰. Según Henry, se advierte una ambigüedad en la noción de pulsión, y la razón de este equívoco reside en la imposibilidad de captar la actividad y la fuerza en su condición propia y en la consiguiente sustitución de esa condición por la representación: “El inconsciente, que significa originalmente lo otro que la representación, lleva ahora consigo a esta. Ha nacido el concepto aberrante de ‘representación inconsciente’”¹¹.

Henry destaca que, para Freud, el concepto de inconsciente comprende el conjunto de los procesos que determinan la psique humana y hacen de ella lo que es como un sistema. Lo que importa son los contenidos psíquicos en tanto se determinan unos a otros, y es secundario su carácter consciente o inconsciente. Henry recuerda la afirmación de Freud de que “el estado consciente o inconsciente de un proceso psíquico es solo una de las propiedades del mismo [...]”¹². Y comenta al respecto: “¡Extraña doctrina que comienza escandalosamente con el rechazo del primado tradicional de la conciencia en favor de un inconsciente que la determina por completo, para declarar a continuación que ni la una ni lo otro, ni el hecho de ser-consciente considerado en sí mismo, ni el de no serlo, importan realmente. Y ello pese a que la conversión del segundo en el primero, de lo inconsciente en consciente, constituye a la vez la meta de la terapia y su condición”¹³. Esta indeterminación total del concepto ontológico de inconsciente es un reflejo de la ausencia de una elaboración ontológica de la esencia de la fenomenalidad. Freud ha abandonado esta determinación ontológica en favor de contenidos empíricos –experiencias infantiles, representaciones reprimidas, pulsiones–, es decir, de contenidos que sirven para definir el concepto de inconsciente. Henry nos recuerda que Freud afirma que “nosotros en el psicoanálisis no podemos prescindir de lo psíquico inconsciente y estamos habituados a operar con él como algo sensiblemente captable (*mit etwas sinnlich Greifbarem*)”¹⁴.

¹⁰ Sigmund Freud, “Das Unbewusste” (1915), *Studienausgabe. Bd. III. Psychologie des Unbewussten*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2000, p. 136.

¹¹ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 363 (p. 322).

¹² Sigmund Freud, “Allgemeine Neurosenlehre” (1917), *Studienausgabe. Bd. I. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1917). Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933)*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2000, p. 292.

¹³ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 347 (tr. 307).

¹⁴ Sigmund Freud, “Allgemeine Neurosenlehre”, *Studienausgabe. Bd. I*, p. 278.



Y afirma que esta caída de lo ontológico en lo óntico le quita al psicoanálisis su significación filosófica implícita. El inconsciente es considerado como un posible principio de explicación del material patológico como un dato incontestable que aparece a la conciencia. La legitimación del inconsciente depende del material patológico. De modo que se descarta en nombre de la práctica una legitimación teórica.

Henry señala que la conciencia a la que el psicoanálisis asigna límites es la conciencia del pensamiento clásico, es decir, la conciencia asociada con el proceso de representación u objetivación o exteriorización en la trascendencia del mundo. La determinación psicoanalítica del inconsciente tiene su punto de partida en la representación. Al rechazar la identificación de los conceptos de conciencia y psiquismo, Freud afirma la posibilidad para la psicología de dar cuenta por sus propios medios de hechos que pertenecen al ámbito de la memoria: “Queremos, pues, llamar ‘consciente’ la representación que está presente en nuestra conciencia y que percibimos, y hacer valer solo esto como sentido de la expresión ‘consciente’; en contraste, representaciones latentes deben ser caracterizadas como expresión ‘inconsciente’ cuando tenemos un fundamento para suponer que están contenidas en la vida psíquica como es el caso de la memoria”¹⁵. Esto significa que Freud, en un primer momento, legitima la existencia del inconsciente a partir del fenómeno de la memoria. Junto al recuerdo que efectivamente tengo se encuentran todos aquellos de los que carezco y que están en el inconsciente. Esta es la perspectiva de la representación: lo que no es representado conscientemente es inconsciente. El inconsciente freudiano es un conjunto de representaciones inconscientes que son consideradas como formaciones autónomas y subsistentes fuera de la conciencia y conservan la estructura de la representación. De modo que existen contenidos representativos efectivos independientemente del acto que los forma, y la estructura de la representación se despliega sin que su propia fenomenalidad como acto se haya fenomenalizado. Así, el inconsciente es hipostasiado en un trasmundo que conserva la forma del mundo como lo muestra el siguiente pasaje de Freud: “Se puede avanzar más y alegar en apoyo de un estado psíquico inconsciente que la conciencia solo comprende en cada momento un contenido mínimo de modo que la mayor parte de lo que llamamos conocimiento consciente debe encontrarse, con excepción de

¹⁵ S. Freud, “Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse” (1912), *Studienausgabe. Bd. III*, p. 29.

esto, durante los más largos períodos en estado de latencia, esto es, en un estado de inconciencia psíquica. El desacuerdo con lo inconsciente llegaría a ser totalmente inconcebible si se consideran todos nuestros recuerdos latentes”¹⁶. De esta manera, el inconsciente es demostrado sobre la base de los recuerdos en los que ya no pensamos, y la memoria es concebida como una facultad representativa. No solo los recuerdos sino también todas las representaciones que excedan la actualidad de la presencia son hipostasiadas como representaciones virtuales. Freud afirma que “la representación inconsciente subsiste después de la represión como formación real en el sistema *ics*, [...]”¹⁷. Respecto del lugar asignado a las representaciones virtuales, Henry afirma que se trata de “un inconsciente groseramente realista inventado a los fines de recibirlas en él”¹⁸. Por eso se refiere a la necesidad de desconstruir la metafísica de la representación y el concepto de inconsciente que es su consecuencia inmediata. Y aclara que la desconstrucción no significa desconocer el mundo de la representación sino poner de manifiesto un fundamento más profundo sin el cual la representación no podría existir: “Lo que llama la atención en el psicoanálisis [...] es una suerte de *objetivismo* funcional, el hecho de que, en una metafísica de la representación, lo psíquico solo es aprehendido en sí mismo a título de representado, y así a la manera de las cosas, a título de *cogitatum*, de objeto [...] El freudismo no es en este respecto más que el último avatar de esta metafísica”¹⁹. Henry recuerda la afirmación de Freud de que no es posible “pasar por alto la condición de conciencia (*Bewusstheit*) puesto que ella configura el punto de partida de todas nuestras investigaciones”²⁰.

¹⁶ S. Freud, “Das Unbewusste”, *Studienausgabe. Bd. III*, p. 126.

¹⁷ *Ibid.*, p. 137.

¹⁸ M. Henry, *Auto-donation*, p. 90.

¹⁹ *Ibid.*, p. 94.

²⁰ S. Freud, “Das Unbewusste”, *Studienausgabe. Bd. III*, p. 131. En relación con Ricoeur, Henry considera que la teoría de la representancia es “la clave de bóveda de la interpretación hermenéutica del freudismo” (*Phénoménologie de la vie. Tome II*, p. 175). La representancia permite, luego de la reducción de la conciencia inmediata, efectuar un movimiento inverso de reaprehensión del sentido y reconquista de la libertad en virtud de la homogeneidad ontológica y estructural entre los sistemas inconsciente y consciente. Henry destaca el siguiente pasaje de Ricoeur: “En relación con la posibilidad de devenir consciente, en relación con la toma de conciencia como tarea, adquiere sentido el concepto de presentación psíquica de la pulsión. Este concepto significa que, por alejados que se encuentren los representantes primarios de la pulsión, por distorsionados que sean sus vástagos, pertenecen aún a la circunscripción del sentido; pueden por principio ser traducidos en términos de psiquismo consciente; en una palabra, el psicoanálisis es posible como retorno a la conciencia porque, en cierta manera, el inconsciente es homogéneo con la conciencia; es su otro relativo, no lo absolutamente otro” (Paul Ricoeur, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions//



A pesar de la hipóstasis del inconsciente, Henry pone de relieve que Freud proporciona un segundo argumento totalmente distinto para defender la existencia del inconsciente. En contraste con la filosofía clásica, para la cual lo virtual carecía de eficacia, Freud se refiere al inconsciente como una fuerza en acción, esto es, como una pulsión operante que se identifica con la vida. Al corregir las tesis clásicas según las cuales la latencia y la inconciencia son sinónimos de ineficiencia y debilidad, Freud afirma: “Nos hemos acostumbrado a pensar que todo pensamiento latente era tal como consecuencia de su debilidad y que llegaba a ser inconsciente en la medida en que adquiriría fuerza. Ahora hemos alcanzado la convicción de que hay ciertos pensamientos latentes que no ingresan en la conciencia por fuertes que sean”²¹. Y añade: “La expresión *inconsciente* [...] no designa meramente pensamientos latentes en general, sino un particular aquellos con un determinado carácter dinámico, a saber, aquellos que, a pesar de su intensidad y eficacia, se mantienen lejos de la conciencia”²². Según este segundo punto de vista, la justificación del inconsciente no se apoya en el resurgimiento de contenidos como el recuerdo luego de un lapso de tiempo sino en la eficacia de los pensamientos inconscientes. Freud escribe: “Ciertas perturbaciones funcionales que suceden entre los sanos con alta frecuencia, por ejemplo, *lapsus linguae*, errores de memoria y de lenguaje, olvido de nombres, etc., pueden fácilmente ser referidos a la eficacia de fuertes pensamientos inconscientes, así como los síntomas neuróticos”²³. Henry pone de relieve que Freud apela a los síntomas neuróticos, y que ellos son manifestaciones inmediatas de una actividad que no se muestra. Por eso un pensamiento latente o inconsciente no debe ser necesariamente débil. El pensamiento puede ser “simultáneamente *eficaz e inconsciente*” de modo que estamos ante “un *inconsciente eficaz*”²⁴. En suma: se produce en Freud “un giro singular de la problemática”²⁵ con el paso del inconsciente como negación vacía de

///du Seuil, 1965, p. 417). Según Henry, la lectura hermenéutica de Ricoeur invita a reflexionar sobre los presupuestos comunes a la fenomenología husserliana y al psicoanálisis freudiano y a cuestionarlos en tanto se atienen a un concepto idéntico de conciencia. De ese modo “ha abierto a la investigación nuevos horizontes” (*Phénoménologie de la vie. Tome II*, p. 183).

²¹ S. Freud, “Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse” *Studienausgabe. Bd. III*, p. 31 s.

²² *Ibid.*, p. 32.

²³ *Ibid.*, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, pp. 31, 33.

²⁵ M. Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome II*, p. 180.



la cualidad de consciente al inconsciente enlazado con el dinamismo de la psique: “[...] detrás de la facticidad aparente de lo óntico se oculta lo que la ‘inconciencia’ [...] quiere decir si ella mienta la posibilidad misma de la acción, su modo de ser, y, finalmente, la esencia originaria del ser en tanto vida”²⁶.

Henry afirma que un aspecto implícito y decisivo del psicoanálisis es que la esencia de la psique no reside en el mundo visible o en lo que tiene la condición de objeto: “La intuición más profunda del psicoanálisis pone la mira en esa zona de existencia que precede la representación y de la que tenemos sin embargo una conciencia vaga que es el afecto”²⁷. Y observa que lo esencial del pensamiento de Freud reside en que el representante de la pulsión no es solo la representación sino también el afecto, y, además, en que el afecto no es solo el representante sino el fundamento de la pulsión: “Todos los grandes análisis de la doctrina [...] establecen ese primado, dando por sentado que solo importa, precisamente, el destino del afecto, mientras que el de las representaciones le está, de hecho, constantemente subordinado”²⁸. Al poner énfasis en que el afecto no puede ser ajeno a una autorrevelación, Henry recuerda las afirmaciones de Freud acerca de que no hay afectos inconscientes como hay representaciones inconscientes: “A la esencia de un sentimiento es inherente que sea experimentado (*verspürt*), esto es, que sea conocido (*bekannt*) por la conciencia. [...] Puede suceder que una excitación del afecto o del sentimiento (*Affekt- oder Gefühlsregung*) sea percibida pero desconocida (*wahrgenommen, aber verkannt*). Por la represión de su propia representación, ella es obligada a unirse a otra representación y es considerada por la conciencia como la manifestación de esta última. Cuando reestablecemos la conexión exacta, llamamos a la originaria excitación del afecto una excitación ‘inconsciente’, aun cuando su afecto nunca fue inconsciente, y solo su representación ha sucumbido a la represión.”²⁹. En este texto, Freud indica que la represión deshace la asociación de un sentimiento con una representación cuando rechaza a esta hacia el inconsciente. Este rechazo concierne solo a la representación. El sentimiento se separa de una representación y se vincula a otra, y entonces se

²⁶ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 362 (tr. 320).

²⁷ M. Henry, *Entretiens*, p. 32.

²⁸ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 369 (tr. 325 s.).

²⁹ S. Freud, “Das Unbewusste”, *Studienausgabe. Bd. III*, p. 136.

lo considera inconsciente. Pero lo que es inconsciente es la representación con la que el afecto estaba enlazado en un primer momento. El sentimiento, en cambio, permanece siempre “experimentado”, “conocido” o “percibido”, según las expresiones de Freud. Solo la representación con la que estaba asociado deja de ser experimentada. Con otras palabras, subsiste la fenomenalidad inherente al movimiento de la vida. El afecto no tiene que desaparecer al mismo tiempo que la representación con la que está vinculada. Y al no permanecer inmutable queda abierto a una historia esencial de la afectividad.

Según Henry, frente a la posibilidad de que el afecto sea reprimido, el “genio de Freud” y su “aportación decisiva”³⁰ ha consistido en mostrar que el proceso de la afectividad, sin dejar de autoafectarse y, por tanto, de aparecer, experimenta una transformación. Mientras que la representación enlazada es reprimida, el afecto no es suprimido sino modificado cualitativamente de tal modo que mantiene su condición fenomenológica. En la represión, como proceso de estructuración y desestructuración, el afecto modifica su relación con el mundo de la representación, pero no desaparece como tal y tampoco permanece inalterado. Freud considera que la angustia es la moneda con la que se pueden intercambiar todas las excitaciones afectivas cuando el contenido representativo que las acompaña queda sujeto a una represión. Afirma que “el destino más próximo de este afecto es ser transformado en angustia, cualquiera sea la cualidad que hubiera mostrado en su curso normal. Esta transformación del afecto (*Affektverwandlung*) es la parte de lejos más importante del proceso de represión”³¹.

Por tanto, según Henry, Freud “da a pensar la conexión esencial Fuerza-Afecto que constituye el Fondo de la Psique al mismo tiempo que el del psicoanálisis restituido a su significación filosófica verdadera”³². Si está constituido en su fondo por el afecto y es siempre experimentado, el inconsciente freudiano nos indica una forma de experiencia que es ajena a la objetivación extática, es decir, a la representación de algo en la exterioridad. De ese modo pone de manifiesto una fenomenalidad inextática en el sentido de una autorrevelación o fenomenalidad originaria. Que el

³⁰ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 370 (tr. 327).

³¹ S. Freud, “Allgemeine Neurosenlehre”, *Studienausgabe. Bd. I*, p. 395. Cf. p. 389 s.

³² M. Henry, *Auto-donation*, p. 106.



inconsciente sea la negación de la dimensión del mundo, y que de ese modo quede asegurada al ser humano la protección de su ser más íntimo, es la razón que explica el eco alcanzado por el psicoanálisis: “[...] *el inconsciente es el nombre de la vida*”³³.

La autoafección de la vida

Según Henry, el modo en que el yo se convierte en fenómeno no puede ser sometido a otra condición. El yo no puede estar subordinado a un horizonte de verdad sino que es aquello que realiza en su efectuación misma toda verdad como tal. El ser del ego implica “una verdad más alta en origen, más antigua” que aquella verdad que se asocia con la intencionalidad según Husserl o con el desvelamiento inherente a la trascendencia según Heidegger: “El ser del ego es la verdad. A una tal verdad que no es diferente del ego mismo y que constituye su *ser* mismo, damos el nombre de verdad originaria”³⁴. La autodonación funda la verdad segunda de todo lo que yo podría decir sobre mí y funda la veracidad de mi discurso sobre el mundo en la medida en que la intencionalidad es autodonada a sí misma en lo invisible antes de hacer ver en lo visible fuera de sí. Henry insiste en que es absurdo considerar que pueda haber revelación del mundo sin revelación inmanente, El mundo solo puede darse porque nos somos dados a nosotros mismos. Pero la automanifestación no excluye que la subjetividad trascienda hacia el mundo sino que es la autorrevelación inmanente de todo acto de trascendencia: “Ciertamente, la subjetividad es siempre una vida en presencia de un ser trascendente. En sí misma, sin embargo, esta subjetividad no es una forma vacía, ella tiene ya un contenido que no es constituido sin embargo por el ser trascendente mismo, sino que es un contenido originario, a saber, el de la experiencia interna trascendental en cuanto tal”³⁵.

Con esto Henry quiere volver al dar un sentido al concepto de “vida interior”. El ego no remite a otra cosa como los fenómenos trascendentes sino que se caracteriza por una revelación inmanente. Y esta revelación –a diferencia de la revelación trascendente– es para sí misma su propio

³³ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 348 (tr. 308). “[...] el inconsciente es el otro nombre de la vida. En lugar de los problemas clásicos, que son todos del conocimiento, Freud plantea el problema del deseo, del instinto, del cuerpo, de la afectividad ... de toda una dimensión de lo humano que ha sido reprimida, en la historia del pensamiento moderno, desde Descartes” (M. Henry, *Entretiens*, p. 30).

³⁴ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 48.

³⁵ *Ibid.*, p. 259.



contenido. Mientras que el modo según el cual se realiza la manifestación de un fenómeno en el mundo es siempre trascendente respecto del contenido material de este fenómeno, no sucede lo mismo con respecto a la revelación originaria. El modo según el cual se realiza la revelación inmanente es coextensivo con su contenido. No revela otra cosa, y por eso el modo conforme al cual revela tiene una significación material, es decir, se confiere a sí mismo su propio contenido. El contenido de la revelación es la revelación misma. Por eso Henry caracteriza su filosofía como “fenomenología material”³⁶.

El dualismo ontológico de las dos maneras de aparecer no debe ser confundido con una dualidad óptica en el sentido de una oposición establecida en el interior del mundo: “Lo que se quiere significar cuando se habla de dualismo ontológico, es solamente la necesidad de la existencia de esta esfera de la subjetividad absoluta sin la cual nuestra experiencia del mundo no sería posible”³⁷. El dualismo ontológico no instaura una separación entre la subjetividad y el mundo como la dualidad de dos términos en el interior de una misma región ontológica, sino más bien “la ausencia de toda dualidad porque es lo que hace posible la experiencia, que es siempre una unidad”³⁸. Por otro lado, Henry insiste en la complejidad y la diversidad de la vida del ego: “Cuando hablamos de la unidad de la Vida absoluta, del ego, no queremos decir de ninguna manera que esta vida es monótona; ella es en realidad infinitamente diversa, el ego no es un puro sujeto lógico encerrado en su tautología, es el ser mismo de la vida infinita que sigue siendo, sin embargo, una en esta diversidad y en esta actividad por la cual ella traza figuras, las ve y las siente, porque esta diversidad que es la suya le pertenece precisamente en tanto ella le es dada en una experiencia interna trascendental”³⁹.

³⁶ En el último párrafo (§ 7) de la “Introducción” a su primera obra de 1963, *La esencia de la manifestación*, se encuentran las siguientes afirmaciones que sintetizan el pensamiento del autor sobre la vida trascendental como el último fundamento y la condición de posibilidad de todos los fenómenos trascendentes: (i) el ser fenomenológico del ego es uno con la revelación originaria que se realiza en la esfera de la immanencia radical; (ii) la revelación inmanente es una presencia a sí misma que permanece invisible; (iii) la experiencia interna que es la revelación inmanente reviste necesariamente una forma monádica, y en ella arraiga la ipseidad del ego; (iv) la revelación inmanente no debe nada a la trascendencia sino que la precede y la hace posible; (v) la esencia de este fundamento reside en la revelación originaria, y la vía de acceso al fundamento no es otra cosa que el fundamento mismo; (vi) la significación última de la fenomenología reside en que ella es finalmente el descubrimiento de un fenómeno que es el fundamento mismo; y (vii) este descubrimiento no implica poner de manifiesto algo que pudiera estar primitivamente oculto.

³⁷ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, p. 162.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 127 s.



La vida trascendental de la subjetividad absoluta se siente y se experiencia a sí misma en cada punto de su ser sin que haya en ello relación intencional con un objeto o trascendencia hacia un mundo. Lo que la vida siente o experiencia en ella misma en una autoafección en la cual lo que afecta y lo afectado se identifican. Este sentirse a sí misma, que no revela nada extraño a la vida misma, constituye la esencia de la afectividad como una dimensión que es trascendental en tanto hace posible la subjetividad o la vida: “La afectividad trascendental es el modo original de revelación en virtud del cual la vida se revela a sí misma y es así es posible como lo que es, como la vida”⁴⁰. Es la pura experiencia de sí en la inmanencia junto con el *pathos* de esta experiencia, es decir, la situación emocional o afectiva en tanto consiste en una autoafección. La vida es un experienciarse a sí misma sin alteridad u objetividad, y este tipo de fenomenalidad caracteriza a la afectividad como modo originario en que ella se revela a sí misma. La afectividad es el modo en que la vida se recibe o se siente a sí misma. Mientras que la sensibilidad tiene que ver con la recepción de una alteridad, la afectividad no puede sentir algo distinta de sí. El sentimiento no es nunca el sentimiento de otra cosa, sino que es siempre necesariamente un sentimiento de sí mismo. No es algo que tiene por añadidura la propiedad de afectarse a sí mismo, sino aquello que está constituido por el experienciarse a sí mismo. El ser y la posibilidad del sí-mismo reside en este sentirse a sí mismo, experienciarse a sí mismo, o ser afectado por sí mismo. La identidad de lo afectante y lo afectado reside y se realiza en la afectividad que instituye una relación consigo mismo en la suficiencia absoluta de su interioridad radical.: “Lo que se siente a sí mismo de tal manera que no es algo que se siente sino el hecho mismo de sentirse a sí mismo, de tal manera que su ‘algo’ está constituido por esto, sentirse a sí mismo, experienciarse a sí mismo, ser afectado por sí mismo, es el ser y la posibilidad del Sí-mismo. [...] La afectividad es la esencia de la ipseidad”⁴¹.

Henry señala que poseemos respecto del cuerpo un saber primordial en que no interviene ninguna distancia fenomenológica. El poder de apoderarse de < sí mismo es ajeno a toda distancia o separación, y, por tanto, se encuentra en la inmanencia de una interioridad radical. Así, podemos asir cosas porque tenemos una autoexperiencia del poder de prehensión

⁴⁰ Michel Henry, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 30.

⁴¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 581.



de la mano en la actualidad de su ejercicio. El poder no se experimenta a sí mismo como exterior a sí mismo, como separado de sí, como extraño a sí. Se trata de “este poder con el cual coincido, al interior del cual estoy colocado y que es el mío, de este ‘yo puedo’ que soy”⁴². Una donación a sí de cada uno de los poderes del “yo puedo” se sustenta en la donación a sí del ego mediante la autoafección. El poder no se reduce a la suma de sus actualizaciones potenciales sino que es una posibilidad de principio y a priori de desplegar todos los poderes del cuerpo. Es un poder que domina todas las actualizaciones pasadas, presentes y futuras. El movimiento del cuerpo se da inmediatamente, sin ser aprehendido en el mundo, en la experiencia interna o autoafección que se confunde con el ser mismo del movimiento. De manera que el ser originario del movimiento nos es dado en una experiencia interna trascendental como una modalidad de la vida misma del ego. Tengo el sentimiento de un movimiento que realizo yo mismo, esto es, de un poder en ejercicio. El movimiento es inmediatamente conocido y vivido como una determinación de la vida del ego: “Ego, cuerpo, movimiento, medio no son más que una sola y misma cosa [...]”⁴³.

Solo la vida se relaciona consigo misma en la autoafectividad de su autoafección. Además, solo hay acceso a la vida en el interior de ella y por medio de ella: “[...] la vida se atesta a sí misma, ella misma da testimonio de lo que es. La autoatestación de la vida, el testimonio que ella da de sí misma, es su esencia, su revelación”⁴⁴. Precisamente esta afección de sí por sí es la definición de la vida como pura vida sin objetividad. La autoafección define la realidad fenomenológica de la vida como “una realidad cuya sustancialidad es su fenomenalidad pura y cuya fenomenalidad pura es la afectividad trascendental”⁴⁵. Todo sentimiento revela y constituye el ser del sí-mismo. Y en relación con este poder fundamental de revelar, no se debe oponer un sentimiento a otro como si solo ciertos sentimientos tuvieran este poder. Según Henry no es el contenido particular de un sentimiento, es decir, su tonalidad afectiva diferenciante, lo que lo convierte en el sentimiento de un yo. El sentimiento del yo nunca es el contenido particular de un sentimiento particular. Inversamente,

⁴² M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 27.

⁴³ *Ibíd.*, p. 83.

⁴⁴ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 556.

⁴⁵ M. Henry, *La barbarie*, p. 31.



el sentimiento es siempre un sentimiento de sí en razón de su carácter afectivo y no de su contenido particular. Por consiguiente, no se puede decir que un sentimiento sea más cercano al yo que otro o que lo afecte superficialmente. El sentimiento no está ligado al yo según un lazo más o menos estrecho. No es algo exterior que nos pueda tocar más o menos de cerca porque constituye la ipseidad del yo.

No se conoce la vida pensándola. Conocer la vida es el hecho de la vida y solo de la vida. No podemos referir la vida a un pensamiento capaz de hacerla manifiesta, sino que por el contrario debemos referir el pensamiento al proceso de autodonación de la vida. El cambio profundo de la fenomenología es el movimiento del pensamiento que comprende lo que viene antes del pensamiento, es decir, la autodonación de la vida absoluta en que el pensamiento adviene en sí: “La inversión de la fenomenología piensa la precedencia de la Vida sobre el pensamiento. El pensamiento de la precedencia de la vida sobre el pensamiento puede ser el hecho de un pensamiento –del que desarrollamos ahora–; sin embargo, no es posible sino porque, en el orden de la realidad y, por consiguiente, de la reflexión filosófica misma, la vida ya se ha revelado a sí”⁴⁶. Solo porque la vida es dada a sí misma puede el pensamiento ser primero un pensamiento y luego ese pensamiento particular que piensa la precedencia de la vida sobre el pensamiento como condición interior del pensamiento. El pensamiento solo puede representarse la vida porque la lleva en sí como sustancia: la vida es condición interior del pensamiento y su objeto. El pensamiento olvida esta precedencia fenomenológica radical de la vida cuando se toma por principio de todo conocimiento y de todo lo que existe para nosotros⁴⁷.

La relación de la vida consigo misma muestra dos aspectos fundamentales que revierten uno en el otro: el gozo y el sufrimiento. Al tener la experiencia

⁴⁶ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 136.

⁴⁷ En tanto no se manifiesta en el mundo, la autoafección es invisible: “*Lo invisible es coextensivo a la esencia original de la fenomenalidad, cointensivo a su efectividad*”. La negación contenida en el concepto de lo invisible no es la negación de la fenomenalidad sino que nos ayuda a concebir el modo según el cual se fenomenaliza originariamente la fenomenalidad. Lo visible y lo invisible no pueden transformarse el uno en el otro. Subsisten cada uno apartado del otro en la positividad de su efectividad propia. No se insertan en la unidad dialéctica de un solo proceso: “La comprensión de lo invisible en su oposición insuperable, no dialéctica, a lo que es visible y a su elemento se realiza por primera vez en el cristianismo en la que encuentra su realización histórica concreta” (M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 562). Henry evoca una afirmación de Meister Eckhart: “Nada es tan oculto que no pueda ser descubierto” (Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, Hanser, 1978, p. 210; *Traitées et sermons*, Paris, Aubier, 1942, p. 174), y otra que retoma el prólogo del Evangelio de San Juan: “[...] la verdadera luz brilla en las tinieblas aunque uno no se percibe de ello” (ibid., p. 144, y p. 108).



de sí y la revelación de sí en lo que es tal como es, la vida goza de sí: “Lo que tiene experiencia de sí, lo que goza de sí y no es otra cosa que este puro gozo de sí mismo, que esta pura experiencia de sí es la vida. La soledad es la esencia de la vida”⁴⁸. Henry aclara que la soledad no es algo que aparezca como una determinación momentánea de la vida. No es una categoría de la psicología o la ética, sino una categoría ontológica fundamental. Es el gozo del ser propio en la relación originaria de la vida consigo misma. Ahora bien, si no puede sino coincidir consigo mismo, la vida no puede salir fuera de sí y escapar a su propia realidad. Se encuentra desprovista de libertad en virtud de la imposibilidad de arrancarse a sí mismo y existir fuera de sí. Así, la estructura interna de la inmanencia es la pasividad del ser respecto de sí mismo. La inmanencia se encuentra ligada a sí, desprovista del poder de romper con este lazo, de todo poder relativo a su ser propio. Está librada a sí misma irremediamente para ser lo que es. Esta pasividad del ser respecto de su ser propio significa experienciarse a sí mismo padeciendo su ser propio, es decir, hacer la experiencia de sí en un padecer más fuerte que toda libertad, que todo poder escapar de sí. Por tanto, la no-libertad es la estructura más interna y permanente de la libertad. Toda trascendencia que se dirige al mundo solo puede efectuarse sobre la base de una “imposibilidad de rebasarse a sí mismo”⁴⁹ en el sentido de que no es posible tener la vida a distancia y adoptar sobre sí un libre punto exterior. Al experienciarse a sí mismo, cada uno “hace la experiencia de sí-mismo como irremediamente librado a sí mismo para ser lo que es, como cargado para siempre con el peso de su ser propio”⁵⁰. Separarse de sí mismo significaría destruirse. Esto significa que el peso de la existencia no es un carácter empírico que depende de circunstancias desfavorables, sino que resulta de la misma naturaleza de la vida. Lo que la vida es en la transparencia de su identidad consigo misma no puede ser impugnado, ni rechazado, ni asumido, ni aceptado por el sentimiento. Solo puede ser sufrido. Esta impotencia del sentimiento no tiene nada que ver con lo que habitualmente se denomina un sentimiento de impotencia, es decir, el sentimiento que se produce ante la imposibilidad de modificar o suprimir algo presente, y que, si cambia la situación dada, puede modificarse y convertirse en un sentimiento de potencia o de alegría. El sentimiento no puede replegarse

⁴⁸ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 354

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 419.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 827.



detrás de sí mismo escapando a lo que el propio ser tiene de opresor: “El sentimiento es el don que no puede ser rechazado, es la venida de lo que no puede ser apartado”⁵¹.

Ahora bien, la impotencia del sentimiento tiene su reverso en una potencia. En la pasividad del sufrimiento, el sentimiento llega a ser lo que es, es decir, adviene a lo que es en el gozo de lo que le es propio. La vida se sufre a sí misma y se soporta a sí misma, y esto implica que se experimenta a sí misma y por ende adviene a sí misma: “[...] el sufrimiento forma el tejido de la existencia, ella es el lugar en que la vida deviene viviente, la realidad y la efectividad fenomenológica de este devenir”⁵². Y en cuanto adviene a sí misma, la vida se apodera de sí misma y se acrecienta a sí misma. Esto significa gozar de sí. Por tanto, el sufrimiento de la subjetividad es a la vez un gozo de sí en el sentido de un sumergirse en el ser propio, es decir, de llegar a una comunión con el ser propio. El sufrimiento es gozo porque en él se realiza el ser dado a sí mismo. A su vez, el gozo es sufrimiento porque el ser dado a sí mismo se realiza en el experienciarse a sí mismo del sufrir. Los dos términos no se separan jamás porque uno es la condición del otro. Puesto que la exterioridad está excluida, sufrimiento y gozo no tienen nada que ver con una actitud “delante de”, con un padecimiento o entusiasmo “por”, con una depresión o excitación “en razón de”.

A partir de estas dos tonalidades ontológicas son posibles todas las tonalidades o determinaciones por las cuales pasa la existencia en el curso de su historia, es decir, las determinaciones que reviste o en las cuales se modaliza. Todas las determinaciones afectivas son modos del sufrimiento y del gozo en tanto tonalidades fundamentales que son consubstanciales con la interioridad y una con ella: “La unidad del sufrimiento y del gozo es la unidad del ser mismo, la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental en el cual lo que, sintiéndose a sí mismo y experienciándose en su pasividad absoluta con respecto a sí mismo, y deviniendo como tal, en este sufrir, el ser, se siente y se experimenta necesariamente en el sufrimiento y en el gozo de este sufrir”⁵³. Nuestra afectividad exhibe una dicotomía por la cual los sentimientos se distribuyen en dos clases diferentes según las categorías positivas del placer, el gozo, la alegría, el

⁵¹ *Ibíd.*, p. 593.

⁵² *Ibíd.*, p. 828.

⁵³ *Ibíd.*, p. 832.



amor y la felicidad y las negativas del dolor, el sufrimiento, la angustia y la desesperación. A esta modalización infinitamente diversa del gozo y el sufrimiento, Henry la llama historial de la afectividad o de lo absoluto.

Volvamos, para concluir, a Freud en relación con el historial de lo absoluto y la imposibilidad de rebasar la propia vida. Henry conecta el historial con el tema freudiano del destino del afecto y su subsunción en la angustia. Interpreta la diferenciación freudiana entre angustia y afectos cualitativamente diversos en términos de su distinción entre la autodonación de las tonalidades fundamentales y la ejemplificación empírica en tonalidades derivadas. Los afectos tienen su fondo en una angustia pura como la moneda con las que todos resultan intercambiables. Así, el ser humano no tiene angustia por el trauma del nacimiento sino que experimenta este dolor porque está constituido por la autoafección. Henry observa que Freud se refiere a la convergencia entre angustia y libido, es decir, entre afectividad y pulsión o vida en el siguiente texto: “La angustia, que significa una huida del yo ante su libido, debe, sin embargo, haber surgido de esta libido”. Freud añade: “[...] la libido de una persona le pertenece en el fundamento (*im Grunde zu ihr gehört*) y no puede oponerse a ella como algo exterior”⁵⁴. Y aclara que lo que provoca la angustia es en realidad la libido no empleada al afirmar que tanto la angustia neurótica de los adultos como la angustia infantil comparten “el rasgo esencial de surgir desde la libido no empleada”⁵⁵. Según Henry, la libido no empleada es la libido reprimida que no es puesta fuera de juego, y que, por tanto, no cae fuera del ámbito de la experiencia. La libido no empleada o reprimida es aquella afectividad cuya autoexperiencia es llevada al extremo de convertirse en insoportable. Indicando la imposibilidad que la vida tiene de escapar a sí misma, Freud afirma que “lo que más facilita el surgimiento de una neurosis es la incapacidad de soportar un considerable estancamiento de la libido durante largo tiempo”⁵⁶. Henry cita también la siguiente afirmación de Freud: “En el caso de la pulsión, la huida no puede servir de nada pues el yo no puede escapar a sí mismo”⁵⁷. Y evoca otra observación que, además de la imposibilidad de la huida, señala la constancia de la

⁵⁴ S. Freud, “Allgemeine Neurosenlehre”, *Studienausgabe. Bd. I*, p. 391..

⁵⁵ *Ibid.*, p. 393.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 394.

⁵⁷ S. Freud, “Die Verdrängung” (1915), *Studienausgabe. Bd. III*, p. 107.



afectividad: “[...] la pulsión no obra nunca como una *fuerza de impacto momentánea*, sino siempre como una *fuerza constante*. Puesto que ella no afecta desde afuera sino desde el interior del cuerpo, ninguna huida puede servir contra ella”⁵⁸. En suma: Henry equipara la pulsión y la libido a su noción de vida, y la angustia o sentimiento de la libido a su afectividad, y aclara que no se trata del sentimiento de una libido particular sino del sentimiento de la libido en tanto incapaz de escapar a sí misma en tanto viviente⁵⁹.

Henry resume sus reflexiones con la siguiente consideración: “La significación del concepto de inconsciente para el conocimiento del hombre es, pues, remitir, en el ser de este, a un dominio más profundo que el de la conciencia clásica, es decir, el del pensamiento entendido como conocimiento objetivo, como representación. Porque este mundo de la representación y de sus determinaciones solo es inteligible a partir de una instancia que le es irreductible, [...] Así, la reflexión sobre el afecto y las pulsiones no tiene por efecto separarnos del mundo en que viven los hombres sino por el contrario retornar a sus raíces para exhibir el natu-rante verdadero, la auténtica *ratio*”⁶⁰.

⁵⁸ S. Freud, “Triebe und Triebchicksale” (1915), *Studienausgabe. Bd. III*, p. 82.

⁵⁹ Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 379 ss. (tr. 335 s.).

⁶⁰ M. Henry, *Auto-donation*, p. 107 s.

UCES

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES