



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

LA IMPOSIBILIDAD DEL PSICOANÁLISIS COMO PSICOLOGÍA
DINÁMICA. CONCEPTO Y POSICIÓN DEL YO EN PSICOANÁLISIS.

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A (N)

Oscar Andrés Hernández Lima

Director: Mtro. **José Antonio Mejía Coria**

Dictaminadores: Mtra. **Andrea García Hernández**

Lic. **Gerardo Vargas Ibañez**





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción.	3
1.- El encuentro con el Yo.	12
1.1 Preliminares filosóficos a la investigación psicoanalítica del Yo.	12
1.2 Freud y el invento psicoanalítico. Lo inconsciente y el Yo.	31
1.2.1 Breve historia del nacimiento del psicoanálisis.	32
1.2.2 El Yo en la teoría psicoanalítica.	34
1.3 El Yo y su lugar en la cultura.	55
2.- Lacan y la reinención del psicoanálisis.	65
2.1 Contexto filosófico sobre el Yo alrededor de la enseñanza de Lacan. ...	65
2.1.1 Lacan en el contexto.	65
2.1.2 Pensar después del existencialismo.	76
2.1.3 El inconsciente estructurado como lugar vacío.	85
2.2 La estructura del Sujeto. Lo imaginario, lo simbólico, y lo real.	89
2.3 Sinthome.	116
3.- Situación clínica del Yo.	133
3.1 Entre Freud y Lacan. El mito de un pase.	133
3.2 Biopolíticas, clínica, e ideología.	145
3.3 El retorno al sinthome. Psicoanálisis: La deconstrucción del sujeto.	159
Un intento de concluir.	173
Referencias.	178

INTRODUCCIÓN.

El discurso psicoanalítico, que es su método en sí, confronta la epísteme de las ciencias hacia una ciencia de lo humano, -según Michel Foucault¹, o ciencias sociales, según Jacques Lacan² -que, podemos decir, confrontan al supuesto saber; las ciencias lógicas buscan una representación en la razón de eso que se llama humano, mientras que el psicoanálisis, dentro de las teorías críticas, da un retorno que desborda a la razón misma, un retorno a eso donde se articula la significación, por tanto, donde se articula el conflicto³.

Siendo éste el campo psicoanalítico, su objeto se encuentra más allá de lo que la teoría puede dar cuenta, el sujeto a travesado por la razón es algo que el analista da cuenta en sí, cae incluso fuera de los límites reduccionistas que la epistemología de la ciencia exige para ser tal. Los modelos modernistas resultan entonces insuficientes para una definición de lo que el método psicoanalista articula.

Psicológicamente hablando se trata al psicoanálisis como un modelo psicodinámico, cierto es que Freud, se refiere a su obra muchas veces como una psicología, inclusive en 1913 publicará una obra llamada, “Múltiples intereses del psicoanálisis”, o el “Proyecto de psicología para neurólogos” de 1895, donde puntúa que el psicoanálisis forma parte del trabajo psicológico. En su retorno a Freud, Lacan, pone en cuestión este planteamiento, aunque en sus primeras enseñanzas, manifiesta al psicoanálisis, como una ciencia psicológica, basado en una metodología que trascendiera a aquella ciencia psicológica de primera mitad de siglo XX⁴, pues como él lo señalara, el descubrimiento o (invento) freudiano, crea una nueva forma de estudio, basándose en que el inconsciente irá más allá de la concepción kantiana de la realidad, que es la realidad de la ciencia, “la cosa y la cosa para mí” es la interpretación de la

¹Michel Foucault, “Psicoanálisis y etnología”, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968 [1966] p.362.

² Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, en *Escritos II*, México, Siglo XXI, 2009 [1965].

³ Michel Foucault, “Psicoanálisis y etnología”, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968 [1966] p.363.

⁴ Jacques Lacan, “Más allá del principio de realidad”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1984 [1936] p.68.

realidad científica, creando sus propios errores⁵. Para el psicoanálisis, la realidad del sujeto, es la realidad. Esta concepción se mantendrá para Lacan, al menos tratándose del sujeto del psicoanálisis, pues aunque este sujeto científico se mantiene en el psicoanálisis, no es para llenarlo de un supuesto saber en nombre de la verdad, si no, para ser puesto en cuestión, como él mismo señala en “La ciencia y la verdad”, en realidad la verdad es la que habla. La letra misma. Motivo mismo de la incompatibilidad del psicoanálisis en la psicoterapia, una ciencia suturante, es una retórica de supremacía⁶, enunciando en pocas palabras “yo se más que tu”, enunciando el deber ser, como Nietzsche critica a Kant, enunciando una Realidad, y una realidad errónea de interpretación y por si fuera poco inalcanzable⁷. Quizá por ello Szasz tenga razón al colocar a la psicoterapia como una práctica de fê⁸, aunque grave error del húngaro al colocar al psicoanálisis como una terapia, inclusive como una psicología.

Una promesa que idealiza al individuo en tanto que es llamado Yo. En “*Introducción al narcisismo*”, Freud, parece dirigirse a la cuestión más espinosa del Yo, el Yo como objeto, ¿por qué es espinoso esto?, la psicologización del psicoanálisis, ha llevado a concebir el Yo, como la integración de la persona, alejándola de lo que fue la apuesta freudiana de la concepción del Yo como objeto que habla hacia el analista⁹. Freud pareciera romper con esta idea, presentada en *Introducción al narcisismo* de 1914, dejando a un lado, al Yo como trampa y juego consigo, aquel que es el mundo, y retorna al Yo dialéctico de su realidad y como debe ser la realidad, lo mencionamos, el Yo kantiano; aquel que fue consolidado en *Más allá del principio del placer*.

Solo en una relectura del pase de Freud a Lacan, encontramos no solo aquellas diferencias que impiden el movimiento llamado “freud-lacanian”, a la vez permite una concepción que lo diferencia de lo que la ciencia llamaría “psicología dinámica”, razón del presente trabajo, no pretendiendo así una disputa entre la psicología y el psicoanálisis. Al mismo tiempo, ciertas concepciones fundamentales son, como

⁵ Jacques-Alain Miller, “Psicoanálisis, su lugar entre las ciencias” Conferencia en Jerusalén en 1988, 1988 <http://psicoanalisisyciencia.wordpress.com/documentos/el-psicoanalisis-su-lugar-entre-las-ciencias/> Visitado el 8/12/2013.

⁶ Friedrich Nietzsche, “El anticristo”, en Friedrich Nietzsche, *El anticristo/como se filosofa a martillazos*, Barcelona, EDAF 1980 [1895] p.p. 28-31.

⁷ *Ídem*.

⁸ Thomas Szasz, “Psicoterapia: medicina, religión y poder”, *El mito de la psicoterapia*, México, Ediciones coyoacan 1996 [1978] p.p. 169-179.

⁹ Jean Laplanche, (1970) “El Yo y el narcisismo”, *Vida y muerte en psicoanálisis*, Argentina, Amorrortu, 1973 [1970], p. 92

propósito de psicología y psicoanálisis, completamente distintas. “Yo soy”, producto del cogito, producto en cuestión del psicoanálisis, en plena oposición a ello¹⁰, y producto de valor y saber en psicología, un saber puesto en cuestión, frente a un saber supuesto como verdad.

Es Lacan, lo dicho, quién retomaría aquella primera suposición freudiana, haciendo una crítica exhaustiva de esta forma psicológica de concebir al Yo¹¹, y reconoce que es la forma narcisista, como objeto, que el Yo, es escuchado, encausado; en la que no hay una realidad por descubrir, sino realidad velada, lógica y razonada, realidad producto del cogito, al mismo tiempo proclama a la invención psicoanalítica, en contra del mismo cogito¹², aquel del que la psicología se ha valido como sostén y razón de ser del hombre. Para él, el discurso del narcisismo es fundamental, pues señala que la alienación es aquel fenómeno del “Yo soy Yo”, la antinomia lingüística del “Yo soy ese”, lo que articula al sujeto, función derivado del cogito tajante y suturante a la vez, fantástico de la imagen del Yo.

El Yo, en la teoría psicoanalítica, parte de una definición filosófica, tal como Freud expresa directamente, y como lo referimos brevemente, de las observaciones Kantianas¹³, para Kant, la realidad es concebida de una forma dialéctica, siendo el mundo con sus cualidades (a priori) y lo que el sujeto ve del mundo. Es el artificio de la dialéctica la partición del sujeto, la imposición de una realidad, a lo que debe ser real.

Esta es la lucha, constante del Yo, veremos, un sujeto a lo que desea, sujeto a la imposibilidad, y no queda con más recursos, que sujetarse a algo real impuesto, a la imposición de un “Yo soy”, se pierde en esa imposición del Yo, como Narciso se ahoga en su reflejo, y es el narcisismo donde tiene su génesis.

Quién detona la confrontación del Yo, y la ficción del cogito y la razón dialéctica es Lacan.

¹⁰ Jacques Lacan, “Más allá del principio de realidad”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1984 [1936] p.p. 67-85.

¹¹ *Ídem*.

¹² Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je]”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1972 [1936] p.11.

¹³ Sigmund Freud, “Lo inconsciente”, *Metapsicología*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza editorial, 2009 [1915], p.p. 245-288.

La razón ha sido una eterna búsqueda filosófica, razón que pretende dar significado, y como Saussure ha expuesto, así como Lacan en la lógica del significante, el significado es arbitrario, inexistente. La razón que pretende dar cumbre a lo humano opera contra él. He ahí donde se articula la existencia, la ex-centricidad del Yo para consigo, que encuentra en la di-solución¹⁴ del cogito.

A decir verdad, Freud, menciona la manía de grandeza, como una forma en que coloquialmente funciona el narcisismo, pero la cuestión tan espinosa que aborda primordialmente habla de un Yo en búsqueda de un Yo, un Yo sin notación de otros, Yo totalizador¹⁵; Lacan lo ha planteado, es la cuestión del Yo, para el psicoanálisis, el “*Tu eres eso*”,¹⁶ no hay Yo como tal más allá del engaño lógico.

El Yo del “*Más allá...*”, aquel dialéctico, entra en juego cuando cae en su propia trampa, la introducción del autoengaño, donde sus objetos siguen siendo del Yo, lo que se pone en cuestión, es la posición del Yo; el Yo no ve su rostro, Yo ese otro, deseante y cortante, Yo soy otro¹⁷¹⁸, el espejo es otro, el artificio, de nuevo, “*Tu eres eso*”, entendiendo, el Yo se ve en otros, la imagen de sí mismo, la suposición de ser lo que el otro cree que soy, es donde Yo soy otro.

Lacan es insistente en ello, aquello del Yo-objeto que se dirige al analista¹⁹, en su relación narcisista el Yo habla de sus identificaciones y como tal, es con esa intención que la imagen del sujeto aparece en el discurso²⁰, el Otro que mira, Yo soy en otro. Dicha *imagen* es la que cuestiona Lacan en “*Más allá del principio de realidad*”, y que pone respuesta en “*El estadio del espejo [...]*”, en el segundo, es vital que se debe prescindir de la herramienta técnica del espejo, en la identificación de lo imaginario, y

¹⁴Jacques Lacan, “Acta de fundación de la EFP”. 21 de Junio 1964.

¹⁵ LaPlanche. *Ob. Cit.*, “El Yo y el narcisismo.”

¹⁶ Lacan. *Ob. Cit.*, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je].”

¹⁷ Jacques Lacan. “Psicología y metapsicología”, *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud*, México, Paidós, 1981, [1954].

¹⁸ Lacan toma directamente la frase del poeta Arthur Rimbaud, de una carta dirigida a Paul Demeny, “*Car Je est un autre. Si le cuivre s’éveille clairon, il n’y a rien de sa faute. Cela m’est évident: j’assiste à l’éclosion de ma pensée : je la regarde, je l’écoute: je lance un coup d’archet: la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d’un bond sur la scène.*”

“*Porque Yo es otro. Qué culpa tiene el cobre si un día se despierta convertido en corneta. Para mí es algo evidente: asisto a la eclosión, a la expansión de mi propio pensamiento: lo miro, lo escucho: lanzo un golpe de arco: la sinfonía se remueve en las profundidades, o entra de un salto en escena*”

¹⁹ LaPlanche. *Ob. Cit.*, El Yo y el narcisismo.

²⁰ Lacan. *Ob. Cit.*, Más allá del principio de realidad.

que debe entenderse dicha identificación, con el encuentro con el semejante^{21 22}, la vista del otro, es lo que introduce la falta de certeza, de lo que no está en ella y ello es lo que entra en la sutura por el cogito²³, eh ahí el Yo [Je]. La constitución de la fantasía como objeto, es la del Yo²⁴. Lo hemos dicho, el Yo no ve su rostro, y es su búsqueda el “Yo soy ese”, el Yo [Je] producto del yo [moi] en otros. Cuando Laplanche sitúa este encuentro de forma metafórica, es puntual, al considerar el mito, este entra a llenar el hueco, “*La metáfora es, radicalmente, el efecto de la sustitución de un significante por otro en la cadena* [↓]”²⁵, el narcisismo en esta forma metafórica, $\frac{S}{S1} \cdot \frac{S2}{X}$ ²⁶, viene a articular la totalidad mítica donde se articula mi ser; retorno, en la escucha del mito brota aquel Yo [Je]^{27 28}.

En este orden de pensamiento, Laplanche ejemplifica la parcialidad del objeto, más allá de lo que las observaciones kleinianas trastocaron; concuerda con Lacan al señalar que la parcialidad no corresponde a una *gestalt*, no tratándose de un cuerpo fragmentado, sigue aún en terreno del *cogito*, y lo parcial es representativo de la “*totalidad*”²⁹, siendo terreno de esa mítica totalidad, se articula en lo simbólico (lenguaje), como estructura metonímica. Entendiendo esta como saltos en la cadena, desplazamientos [→], S1...Sx.

El uso de lo que se denomina fantasía, o imago, va más allá de la plasta en el espacio, si no que Freud usa el término, la identificación con la imagen, que lleva el reconocimiento “lógico” de uno, de ese uno, muchísimo más allá de la imitación visual que se puede mal suponer³⁰, condena toda la alienación del ser.

El *cogito ergo sum*, pienso luego existo, implica la lógica de esta identificación con ese uno, la alienación está dada, donde pienso que soy, lo supongo, es la suposición

²¹ Lacan. *Ob. Cit.*, El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je]. LaPlanche. J. (1970) El Yo y el narcisismo.

²² LaPlanche. *Ob. Cit.*, El Yo y el narcisismo.

²³ Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, en *Escritos II*, México, Siglo XXI, 2009 [1965].

²⁴ Lacan. *J Ob. Cit.*, El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je].

²⁵ Jacques Lacan, “El mito individual de neurótico”, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009 [1961]

²⁶ La ecuación completa es $\frac{S}{S1} \cdot \frac{S2}{x} \rightarrow S \left(\frac{1}{S'} \right)$, utilizada para denotar la supremacía del significante (S) en la significación, donde S' denotará la metonimia, que también toma parte del proceso, y describo más adelante.

²⁷ Lacan, *Ob. Cit.*, El mito individual de neurótico.

²⁸ Lacan, *Ob. Cit.*, Más allá del principio de realidad.

²⁹ LaPlanche. *Ob. Cit.*, El Yo y el narcisismo.

³⁰ Lacan. *Ob. Cit.*, El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je].

de ese uno, es suposición la que busco, tratada en el mito, es donde el infante busca ser ese uno (S₁)³¹. Es la introducción del narcisismo, donde ello que brota del espejo adviene en mí, aquello que piensa en mí, es en esto donde se articulan los mecanismos descritos por Freud en la constitución de lo inconsciente, condensación y desplazamiento, los ya descritos, metáfora y metonimia; es en aquel advenimiento donde uno se pierde, en lo imaginario, se aliena, da seguridad al ser, y también en sus incertidumbre³². En *cogito ergo sum*, entonces, entra en juego, ergo, por qué si ergo sum (luego soy), pienso donde no soy, entonces (y solo entonces) soy. Es esta ex-centricidad campo del psicoanálisis. Aquella confirmación del ser, es la que genera el espejismo de las dialécticas, y son también esas *cogitans*; entra ahora la incertidumbre, la que da angustia³³, hay un corte, es ley, que viene a agregar su posición ese uno.

Partiendo de nuestro supuesto inicial, la concepción del Yo y la realidad freudiana, se separa de la kantiana, en el sentido que la segunda, postula la Verdad del mundo percibida por el sujeto, y este crea su realidad a partir de ello³⁴, en Freud, la realidad se construye a partir de la percepción de un “objeto interno”, y si algo coincide Freud con Kant, es que el objeto sigue permaneciendo inaccesible³⁵, es lo inconsciente, Lacan, dice en este sentido, que la verdad no puede ser hablada, pero es la que habla, “*Yo la verdad hablo*”³⁶. Lo que diferencia a Freud de Lacan, es que el primero aún permanece en la dinámica del contacto percibido y directo con los otros, en el sentido de que es lo que esperarían los otros del sujeto, para el segundo, dicho contacto es artificial, y repetiremos, el Yo en suposición del juicio de otros, lo que llamaremos alienación, es en este sentido que retomaremos, que toda ficción constituye la realidad del sujeto, y la realidad solo puede hablar en ficciones³⁷.

³¹ Daniel Gerber. Conferencia en “Jornadas de psicoanálisis teoría, práctica e investigación a 100 años de ‘Tótem y Tabú’”, México, UNAM, 2013.

³² Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1972 [1957].

³³ Jacques Lacan, “Conferencia en la universidad de Louvain”, Conferencia pronunciada en la

Universidad Católica de Lovaina, el 13 de Octubre de 1972, recuperado de:

<http://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.5.1.21%20%20%20%20CONFERENCIA%20EN%20LOVAINA,%2001972.pdf>

³⁴ Norman Marín Calderón, “La verdad estructurada como poema o el fantasma de la realidad”, *Los senderos trifurcados del deseo*, México, Eón, 2009.

³⁵ Freud, *Ob. Cit.*, “Lo inconsciente.”

³⁶ Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, en *Escritos II*, México, Siglo XXI, 2009 [1965]

³⁷ Marín *Ob. Cit.*

Por ello es que Lacan se referirá al inconsciente como invento freudiano, pues dicho invento, es de índole artificial, siendo esto, otra de las cualidades de la posición posmoderna, sentenciado que la condición natural está imposibilitada de ser natural, siendo su condición articulada de forma social³⁸, el inconsciente se inventa entre sujetos.

Me he aventurado a decir que abordaremos este escrito a manera deconstructiva, lamentablemente la extensión de este ejercicio me limita a explicar los conceptos fundamentales de la deconstrucción en Derrida, además de que, como muchos autores sostienen, resulta imposible acercarse en una totalidad a la definición del ejercicio derridiano, dirán que para entender lo que el filósofo hizo, habrá que empaparse de sus obras, y me parece acertada dicha opinión, sin embargo, me es verosímil exponer, que la esencia de la deconstrucción está en la puesta en cuestión entre las mismas estructuras de determinado texto y/o discurso. Dicha puesta en cuestión, es el método que he sostenido en toda esta ante sala.

No se trata de otra cosa que un juego que ha de atravesar las fallas misma de la palabra y su relación con el saber, que no es otra cosa que el Sujeto de una sutura científica³⁹, pero a diferencia de la ciencia psicológica, que busca un saber presupuesto del sujeto, el psicoanálisis lo pone a cuestión, siendo éste su discurso y práctica, y marcando un objeto (Sujeto), diferente, si no que contrapunteante, al de la ciencia psicológica.

Pareciera que está el psicoanálisis impero de una psicología del Yo, dicho Yo, que, bajo esta enmienda, traiciona la protesta coperniquiana establecida por Freud; cediendo el centro de un supuesto saber, resultando de una teoría que pareciera excéntrica, a una mofa de sí misma. Este es el designio de Jacques Lacan, expresado por su retorno a Freud, cuestionando lo que el freudismo se ha hecho, y en ocasiones al mismo Freud, siendo un parche que cede a las explotaciones tecnocráticas, como refiere Lacan⁴⁰, del psicólogo. Tal es el designio del psicoanalista, que en su retorno, se propone hablar de otra cosa, más allá de una psicología del Yo, o pseudofreudismo, que

³⁸ Raúl Corral Quintero, "¿Qué es la posmodernidad?" *La casa del tiempo*, (México), núm. 98, marzo-abril, 2007, 67-73.

³⁹ Jacques Lacan, "Sobre la Trief de Freud", *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1964 [2009].

⁴⁰ Jacques Lacan, *Ob. Cit.*, "Sobre la Trief de Freud".

repite sus suturantes explicaciones con base en simbolismos a tipo *scanning*⁴¹, merced de una terapéutica, que hace perder rumbo al análisis, dando más blablablá como supuesta respuesta; y éste es el sujeto, puesto en cuestión del psicoanálisis.

Ahora bien, esta diferencia abismal que existe entre un dispositivo terapéutico del Yo y un dispositivo del Sujeto no se limita a la habladería teórica de la academia, la praxis del análisis de igual forma reclama una puesta en cuestión de lo que significa una terapéutica, asunto del que Michel Foucault se ocuparía ampliamente, la objetivación del saber para con el Sujeto en relación a su orden supervivencia es lo que queda sentado en la exposición de las biopolíticas, ¿Qué significa terapia? Y si es que esto es compatible con un modelo que transgrede la unicidad enaltecida del Yo, asunto que dejaremos como un preámbulo a nuestro cierre. No sin antes mencionar que aunque el psicoanálisis no figure como un discurso que proponga la imposición del Sujeto a sus objetos o tecnologías de supervivencia, no dejará de ser un dispositivo en la relación con el saber por más que su praxis busque desembarazarse de esta. Lo humano no puede encontrar escape para lo humano. En tanto que lo humano mismo dicta, como continente a un lugar vacío, la razón de su inclusión, lo humano no encuentra objeto per se, sin embargo es lo que regula lo que debe ser como tal, una dialéctica que no podrá ser entendida bajo en continente de la circunferencia, más que a través de un objeto de un solo lado, el cual marca el devenir eterno para con su anverso, no puede existir una unidad indivisible, si es que lo social se sitúa entre los Sujetos

Ya que para el psicoanálisis no hay Yo sin otros⁴², y como abordaré en los asuntos metodológicos, esto supone una reinvencción del objeto de las ciencias. Inclusive un modelo hermenéutico -que puede presentar una propuesta opositora al positivismo- quedaría limitado para el estudio psicoanalítico, en la interpretación hermenéutica existe un código dado sobre el cual se guía la lectura de un determinado discurso, en el dispositivo psicoanalítico, dicho código es arbitrario, no existe un código general para la interpretación, el "código" es dado de forma única por cada sujeto, "el inconsciente se lee a la letra"⁴³, y la hermenéutica del sujeto⁴⁴(*) es más bien una anti-hermenéutica⁴⁵,

⁴¹ Lacan. *Ob. Cit.*, Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud.

⁴² Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del Yo*. en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1921],

⁴³ Jacques Lacan, "El Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1972 [1957] p.p. 179-213.

en oposición a la generalización de la construcción del sujeto, generalización que pretende dar respuesta a la razón del humano, y es esa misma razón la que ha articulado el conflicto⁴⁶ ⁴⁷(**), se vuelve entonces una crítica a la razón, y a la imposibilidad de alcanzar el objeto⁴⁸, pues la razón misma ha desterrado dicha posibilidad. Vemos entonces que los ideales de la ciencia moderna, en realidad nos alejan de aquello que se busca, y esta perpetuamente perdido. Lo que es la cosa para Kant, y que para Hegel la palabra ha asesinado.

Es aquí donde se sitúa el método del psicoanálisis, se deconstruye; éste es el método por donde nos guiaremos, una deconstrucción guiada por la razón Freudiana, una lectura a la letra, un decir crítico a la razón científica, generadora del supuesto saber, el supuesto error ⁴⁹ ⁵⁰(*) científicidad resulta de la invención cartesiana del cogito⁵¹.

⁴⁴ *Michel Foucault define a la ocupación en sí mismo (más que una autoconciencia), como una relectura del sujeto, siendo el psicoanálisis uno de los vehículos para ello.

⁴⁵ Jean Laplanche, "La Interpretación Psicoanalítica. El psicoanálisis como antihermeneútica", *Zona Erógena* (Argentina) núm 30, 1996, p.p. 1-13.

⁴⁶Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*. España, Alianza editorial, 2010 [1930].

⁴⁷ **Freud expone de manera crítica que aquellos aparatos ideológicos creados por la razón humana (ciencia y psicoanálisis incluidos), en busca de su razón de ser, o destino, son los que generan el mal-estar como tal. Éste sería la condición humana de por sí, condición dada hacia la eterna búsqueda. La razón de ser del humano es la búsqueda de su propia razón.

⁴⁸ Freud, *Ob. Cit.* "Lo inconsciente".

⁴⁹ Jacques-Alain Miller, "Psicoanálisis, su lugar entre las ciencias" *Conferencia en Jerusalén en 1988, 1988* <http://psicoanalisisyciencia.wordpress.com/documentos/el-psicoanalisis-su-lugar-entre-las-ciencias/> Visitado el 8/12/2013.

⁵⁰ *El término correcto usado en francés, es el de equivocación, derivado de una confusión, en este caso, un doble sentido.

⁵¹ Jacques Lacan, "La ciencia y la verdad", en *Escritos II*, México, Siglo XXI, 2009 [1965] p.814.

1. EL ENCUENTRO CON EL YO.

1.1 Preliminares filosóficos a la investigación psicoanalítica del Yo.

La psicología es un invento moderno. Podríamos lanzarnos a una apuesta más tenaz: Los rumbos modernos han hecho de la psicología una búsqueda de la tecnologización y comercialización del ideal moderno. Byung-Chul Han enfatiza que la biopolítica exhibida por Michel Foucault es La Política. Podemos observarlo en el sentido de aquella lógica del Hombre-Centro del universo que ha sido llevada al extremo, y es la psicología uno de tantos aparatos cuyo deber es entregar al individuo aquel Yo-Total que cumpla con la promesa.

Para Vattimo, la era moderna termina con la imposibilidad de pensar la historia de forma unitaria, forma única representada por el Hombre Occidental¹. Sucediendo que el ideal es transformado en una diversidad de ideas, a consecuencia de la interpretación fragmentada de la historia, o mejor dicho, la posibilidad de una crítica a la idea unitaria de la historia, iniciada en los siglos XIX y XX².

El resultado nos lleva a 1) una dura puesta en cuestión de las consecuencias de la modernidad, así como a la crítica de la inversión de valores de la misma. Lo que llamaríamos posmodernidad; y 2) a un enaltecimiento y deidificación de la diversidad individual y, en última consecuencia, la búsqueda de su integración, una holística. Una adoración al Yo integral, al Yo-Total, así como a sus productos. Rumbos hipermodernos, si se nos permite el tecnicismo lipovetskyiano.

¹ Gianni Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?" en Gianni Vattimo et al. *Entorno a la posmodernidad*, España, Antrophos Editorial, 2011 [1990], p. 10.

² *Ídem*.

En el segundo sendero vemos que la modernidad se vuelca en un *Deus ex Machina* del Yo. Es el Yo por el Yo quien conquista el mundo de las ideas, es decir, la realización del ideal es la civilización como tal³.

Aquel punto de quiebre en que el Yo deja de ser el hijo, y se convierte en el gran descubridor y nuevo propietario de su universo, es cuando piensa y luego existe. Es a través del *cogito* que el Humano rompe sus barreras para aventurarse en el autodescubrimiento del mundo, ejemplo y consecuencia de ello es el existencialismo sartriano^{4*}. Aún así, veremos que en el “*Discurso del método*”^{5**} René Descartes tomará como prueba de la existencia divina al mismo *cogito*.

Tomaremos como punto de escisión el ya mencionado “*Discurso del método*”. Pues, abrirá las puertas a la filosofía racional, y con ello representa un pase en el hombre en el cual su Yo es objeto de estudio.

Desde sus primeras letras, dictaminará el rumbo de la civilización, aún para quienes no sean iniciados en la filosofía, su discurso será parte ya del discurso oficial:

“El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo: pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él que aun en aquellos que son más difíciles de contentar en todo lo demás, creen que tienen bastante y por consiguiente, no desean aumentarlo”

Dicho párrafo se desglosará en lo siguiente de toda la obra. Y veremos a un Descartes que narra el camino que transformará el cobre y el vidrio en oro y diamantes^{6***}. Importante que no dejemos escapar el hecho de su prosa en primera persona.

³ *Ibid.* p.p. 10-13

⁴ * J-P Sartre apoyará su doctrina en el cogito, sosteniendo que a través de este el hombre puede llegar a la consciencia plena y autorrealización, pudiendo así prescindir de dios, como expondrá en “*El existencialismo es un humanismo*” (1946) y detallará en “*El ser y la nada*” (1943).

⁵ René Descartes, “El discurso del método”, en René Descartes, *El discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, México, Porrúa, 2014 [1637] p.p. 9-45

**Durante todo el trayecto que nos confiera a la revisión de la óptica cartesiana usaremos como referente el “*Discurso del Método*” (1637), ya que en él se congregan los puntos esenciales de dicha filosofía, a saber que los desarrolla a profundidad en “*Meditaciones metafísicas*”, “*Principios de la filosofía*”, “*Reglas para la dirección del espíritu*”, “*Tratado de las pasiones*”, y “*El mundo o el tratado de la luz*”.

⁶ ***Metáfora del mismo Descartes para ilustrar su método.

El sentido que Descartes dará a su obra, en resumen, no es más que el ennoblecimiento de la razón. Principia diciendo que dicha empuja al hombre a la búsqueda de la verdad, lo conduce a la duda. Con ello queda facultado para el juicio, para el noble juicio.

Posiblemente sin darse cuenta, Descartes nos regala un nuevo elemento sobre el cual reposa la doctrina del cogito, la interpretación. Con ello ejerce algo que ya nos es familiar, que es el retorno.

Tomemos una frase del Discurso:

“La lectura de los buenos libros, es como una buena conversación con los hombres más esclarecidos de los siglos pasados, una conversación muy estudiada, que sólo descubre lo mejor de todo lo que se ha pensado”.

Aquí sostendremos nuestra hipótesis, cuando Descartes habla de *descubrir*, no se refiere a otra cosa más que a una “conversación estudiada”. Podemos pensar que el descubrimiento no adviene para iluminar a la cosa en sí, sino a agregar un decir. Hecho que sin duda ha sido ignorado por gran parte del sequito de los discursantes modernos – y que el mismo Descartes pasa por alto-, pues se ha preferido más bien el sentido sintetizado del Discurso: El ennoblecimiento de la razón por la razón.

Descartes pasará del dialogo teórico a la empresa de su propia experiencia, como él la llamaría, “*el estudio en el libro del mundo*”. La experiencia y su reflexión –de uno mismo-, es la que llevará a la purificación de la razón en pro de un buen juicio. Llamémoslo, la verdad a través de la verdad. Lo que proclama la autonomía, -por lo menos en parte- del sujeto y su razón.

No debemos olvidar que en el momento en que Descartes precepta la razón en sí misma como facultad suprema –cuando él dice haber purificado su espíritu de ideas añejas- ya ha dialogado con los antiguos maestros, así como con sus contemporáneos. Digamos que en este punto, aunque dice haberse librado de las ideas de otros, para alcanzar la propia, ellos ya estaban ahí.

El pase que Descartes trazará, en desconocimiento de sus consecuencias, es el de la duda. La pluralidad de opiniones no conduce a otra cosa más que al ejercicio escéptico, no a la integración. A medida que el Hombre ejerce la ilustración, se le

permite contemplar la lejanía de su meta, más que acercarse a ella, aquí se fundamenta la duda como método. La duda filosófica debe llevarse al juicio científico, esto es, pasar de una problematización discursiva a una problematización matemática, las matemáticas son la evidencia pura y certera del razonamiento, son ellas las que se acercan a la verdad, lejos de la neblina que el discurso puede decantar, al menos así para Descartes y los racionalistas. Todo juicio debe pasar por un escrutinio escrupuloso, que no es otro más que el ejercicio reflexivo y lógico, y cada Hombre que ejercite su capacidad de juicio, es un Hombre cercano a la verdad.

Quien duda busca la verdad, quien busca la verdad aspira a la razón, y quien aspira a la razón puede emitir un juicio verdadero.

Con las matemáticas siendo el método de acceso a la razón, pues puede ser simbolizada, ésta se vuelve un objeto de estudio, dando paso a la modernización. El espíritu noble con uso de razón es cosificado, siendo este objeto un yo. Dígase que esta cosa pensante es por el mismo proceso.

El yo, para Descartes, prescinde de lugar para existir, -recordemos la frase pienso donde no soy- por lo que otro viene a deponer en eso al yo. Esta carencia de lugar no da consistencia a la verdad, no hay realidad perfecta, “*conocer supone mayor perfección que dudar*”, -el yo solo está capacitado para dudar, y esa concepción dudante “clara y distinta” es la verdad del yo-, ergo aquello que viene a pensar donde no es, está más allá de la *naturaleza* del yo, no es más que otro al que se le atribuye perfección y omnisciencia. Aquel que tiene la pieza perfecta para que el yo sea. Descartes lo supondrá como Dios.

Con esto, Descartes va a proclamar el dominio de las ideas por sobre lo material, o mejor dicho, sobre el mundo de las imágenes, ilusorias o percibidas. Utiliza a la geometría para dicha demostración, sus perfectas conjeturas, pues estas sólo pueden existir en un plano representativo, prescindiendo así de una realidad fáctica. Tomará como ejemplos la equidistancia entre los puntos de una esfera, o la equivalencia entre los ángulos de un triángulo a dos rectas.

Volvamos al asunto del yo. Para que el Yo pueda razonar ergo existir, sortea el mundo de lo imaginario. Su unidad es intersectada por La Verdad Divina, quedando sujeto, siendo sujeto. Con ello, Descartes declara que la misma razón, la verdad no es

percibida de ninguna forma, sin embargo es ella la que podrá discernir el juicio. Digamos que la verdad puede ser manifiesta en “lo verdadero” y en “lo falso”, más no por sí sola. Podemos agregar, que sólo se es en la intersección con otro.

Entonces el ennoblecimiento de nuestra razón imperfecta es por la perfecta razón de Dios. Esto en Descartes. Con ello también postulará la forma que ha de tomar el pensamiento moderno, la búsqueda por una verdad que satisfaga las necesidades humanas, los métodos reduccionistas, (cortar una inferencia en sus términos mínimos), y deductivos, (de las generalidades obtenidas avanzar a las peculiaridades), y objetivos de la misma, con dichas vías los hombres “*nos constituiríamos en señores y poseedores de la naturaleza*”. Veamos este proceso, a través de los métodos señalados –el reduccionista y deductivo- es que el hombre puede seccionar su realidad –como ya lo hemos expuesto su razón es su realidad- quedando la razón expuesta para su escrutinio, siendo objeto de estudio. Quedando así que el Yo, es el individuo que ejerce su existencia (*ergo sum*) a través de su objeto, la razón (*cogito*). De nuevo podemos recalcar, que dicho *cogito* viene de otro.

Resumiendo, el hombre cartesiano sólo es en aspiración a la verdad, dado que esta pertenece a dios, volviéndola inalcanzable, el recurso del hombre que ha de impulsarlo a su idealizada supremacía es la duda cómo método.

En un par de ocasiones referí el uso de “*cosa-en-sí*”, para lo que Descartes llama la verdad, o la verdad divina; en el pensamiento cartesiano, aún se concibe la explicación divina como aquella que contendrá las verdades inalcanzables por el hombre y la que lo hace ser, por el simple hecho de ser Dios, digamos que *Deus est Deus ex machina*. Pasará un siglo (casi 150 años, mejor dicho) para que Kant problematice el concepto de la verdad, dicho pase se pudo urdir desde la misma trampa que trazó Descartes, con el espíritu cogitante es que la razón es objeto de estudio, como ya describí, es objetivada, en términos Kantianos, cosificada.

El racionalismo cartesiano, figura como una actitud positiva a la vida, la razón lleva al hombre a acercarse a Dios a través del cuestionamiento lógico de sus propias capacidades como hombre. Pensamiento que domina al siglo de las luces. Sin embargo, Immanuel Kant añade un elemento, que bien es una extensión y complemento del racionalismo, y al empirismo, la duda a la duda, lo que conforma el criticismo. Críticas que pueden ser la respuesta a 1) El optimismo exagerado del racionalismo en cuanto a

las capacidades humanas, y 2) La delimitación del empirismo hacia las ciencias naturales, despreocupándose de otras cuestiones como el arte, la moral, la estética, religión y demás componentes de la cultura. Con ello, Kant, viene a arrojar incertidumbre acerca de la verdadera capacidad de la razón.

Kant inaugura su “*Crítica a la razón pura*” con la introducción del elemento *a priori*, que es aquel “*conocimiento independientes de la experiencia y aun de los sentidos*”⁷. A saber, que el mismo Kant señala que hay conocimientos *a priori* que solo pueden deducirse mediante la experiencia, sin que estos pierdan su cualidad principal, a decir que el conocimiento *a priori* no es deducido de la experiencia, si no que viene a ser la regla universal que respalda el fenómeno observado. A saber que el conocimiento *a priori* nace como una respuesta a una pregunta simultáneamente formulada, o una pregunta a la que ya se conoce su respuesta.

A estos se les oponen los conocimientos *a posteriori*, que no es otra cosa más que el saber empírico.

Respecto a la cuestión del *a priori*, Deleuze⁸ nos ofrece una brillante interpretación, el concepto *a priori* es prescindible de su certeza, es donde se anida el concepto de *trascendencia* en Kant, a entender que la *trascendencia del sujeto*, está en aquello que lo pre-existe. Con ello Kant viene a implementar un nuevo concepto de temporalidad, donde puede ser antes ser. Y la existencia adviene en un segundo plano.

En Kant podemos encontrar, que el *a priori* viene a ser un condicionante de la existencia, juega en la dialéctica donde todo efecto encierra en sí a su causa. Si lo enlazamos con aquello dicho del *sujeto trascendental*, podemos entender que, el sujeto es aquello que encausa la existencia del Yo, ya que el Yo será aquello del individuo que lo faculte para su experiencia, limitando Kant esta a la fenomenología.

Para entender esta dialéctica interrelacional, es necesario detenernos a examinar el concepto de la *doctrina elemental trascendental*.

⁷ Immanuel Kant, “Introducción: De la distinción del conocimiento puro y empírico”, *Crítica a la razón pura*, México, Porrúa, 2012 [1781], p. 28.

⁸ Gilles Deleuze, “Kant. Síntesis y tempo. Primera lección” *Cuatro lecciones sobre Kant*, Edición electrónica de: www.philosophia.cl/, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Chile, 1978, p.p. 2-20

La primera parte es la estética trascendental. Kant comienza su doctrina con la explicación de la relación conocimiento – objeto. En el fenómeno, todo aquello que forme las sensaciones y conceptos del mismo viene a ser los conocimientos a posteriori. La estética a priori, es la *forma*, dicho sea esto el espacio y tiempo. Cuya forma abstracta de representación la encontramos en la geometría. Estas solo pueden ser deducidas en la disección del fenómeno, sin embargo, se manifiestan en el sujeto a manera de *intuición*. Que vendría a constituirse como una pre-percepción, o sea, una predisposición del objeto para ser.

La segunda parte de la obra de Kant se basa en la lógica. Esta queda definida como el entendimiento de la intuición, es decir, su abstracción. Con esto, Kant avanza a las críticas de los modelos regentes de su tiempo, el racionalismo y el empirismo, pues una intuición carece de valor sin conceptos, así como un pensamiento sin objetos se vuelve inútil. Para este autor, ambas formas de adquisición del conocimiento deben coexistir si es que se quiere llegar a él, más no por ello deben confundirse. La ciencia deberá basarse en las reglas del entendimiento abstracto, la lógica.

La lógica particular, encerraría la génesis de los conocimientos, pues por definición de su carácter a priori, no puede ser dada por el objeto. Recordemos, que las características a priori obtenidas del objeto forman parte de la estética trascendental, mientras que aquí nos referimos a la *lógica trascendental*. La llama Kant *razón pura práctica*⁹.

Mientras que la *razón pura general*, trabaja “*las leyes según las cuales el entendimiento las usa [a las representaciones] en la relación mutua [entre conocimientos a priori y empíricos] cuando piensa*”¹⁰.

Esta *lógica trascendental* trazada por Kant, difiere de la lógica general en que la primera refiere al pensar hacia conceptos referidos *a priori* a objetos, es decir, hacia una posibilidad de objeto. Mientras que la general, apunta a una racionalización del objeto, es decir, a su producto a *posteriori*.

⁹ Immanuel Kant, “De la idea de una crítica de la razón práctica”, *Crítica a la razón práctica*, en Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica a la razón práctica. La paz perpetua*, México, Porrúa, 2013 [1788], p. 109.

¹⁰ Immanuel Kant, “Lógica trascendental”, *Crítica a la razón pura*, México, Porrúa, 2012 [1781], p. 70.

Con este sentido de lógica, podemos descubrir una contradicción en la ciencia moderna. Entiéndase que la metafísica se ocupará del problema que supone el ser; una de las cualidades que presenta la modernidad es la problematización científica de la materia metafísica, no nos es raro escuchar, en materias científicas, disciplinas encaminadas en estudio de la(s) realidad(es) del sujeto, ciencias que busquen responder cuestiones sobre la divinidad, el alma, etc. Cosa, que para Kant, figura como una incongruencia en el método a proseguir de las ciencias:

*“Mas como es muy atractivo y seductor usar solos ese conocimiento puro del entendimiento y esos principios y aún usarlos más allá de los límites de la experiencia (la cual sin embargo es la única que nos puede proporcionar la materia (objetos) a que pueden aplicarse aquellos conceptos puros del entendimiento) cae el entendimiento en el peligro de hacer, mediante sutilezas vanas, un uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro, y de juzgar, sin distinción, sobre objetos que no nos son dados, y que, hasta quizá no puedan sernos dados de manera alguna. No debiendo ser propiamente más que un canon para el juicio del uso empírico, resulta usada abusivamente esa analítica, cuando la hacemos valer como el organon de un uso universal e ilimitado y cuando nos atrevemos, con el solo entendimiento puro, a juzgar sintéticamente sobre objetos en general, y a afirmar y a decidir acerca de ellos. En este caso, pues, sería dialéctico el uso del entendimiento puro. La segunda parte de la lógica trascendental debe ser, por tanto, una crítica de esa ilusión dialéctica y se llama Dialéctica trascendental; no como arte de suscitar dogmáticamente una ilusión semejante (arte, desgraciadamente muy fácil, de numerosas charlatanerías metafísicas), sino como una crítica del entendimiento y de la razón, respecto de su uso hiperfísico, para descubrir la falsa ilusión de sus infundadas arrogancias y rebajar esas sus pretensiones de descubrir y ampliar (pretensiones que piensa alcanzar mediante principios trascendentales) reduciéndolas a un mero juicio y a una cautela del entendimiento pero contra ilusiones sofisticas”.*¹¹

Es necesario puntualizar que la razón pura es aquella misma que nos impulsa a buscar cuestionamientos sobre lo incondicionado, digamos entonces, que, bajo este

¹¹ Immanuel Kant, “Lógica trascendental. De la división de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales”, *Crítica a la razón pura*, México, Porrúa, 2012 [1781], p. 73-74.

criticismo dialéctico, la concepciones de alma, dios, representan entonces, el ideal de la razón, es decir, la verdad como causa de la búsqueda del hombre, así mismo su suprema aspiración. Sin embargo, estos son los cercos de la razón misma, no más que por su carácter definitorio, su existencia más allá de la experiencia, a priori.

En cambio, lo que podemos aventurarnos a conjeturar, es que el revés de la metafísica se manifiesta en la ya mencionada *razón práctica*. Ya que la razón pura nos obliga a ir más allá, “*principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad*”¹², es decir, que las leyes de interacción de la razón, encierran en sí mismas, los modos de conducirse en cuanto al descubrimiento de lo trascendental. Entiéndase, la praxis hacia lo verdaderamente puro. Lo que viene a formar la voluntad del ser racional. Voluntad vendría a ser el impulso o inclinación a la búsqueda de verdad, a través de la realización o producción del objeto del conocimiento¹³.

Llegado este punto, nos es necesario prestar atención a un punto que refiere a nuestra materia, pues, se llega a hablar ahora de una voluntad patológicamente dañada, que nublen su razón para con las determinaciones universales, ya sean de praxis o puras, que al fin y al cabo, llevarán al sujeto a penar las consecuencias de su desobediencia ante la ley.

Esta supondrá entonces, una ley moral que guie al espíritu del hombre a la buena razón, añadiendo elementos éticos a priori a la posición de Yo. El Yo es un elemento ético a priori.

En resumen, el Yo es un elemento a priori del sujeto, intersecado y encausado por otro [lo que se le ha llamado dios, o leyes universales y necesarias, a priori], para hacerlo ser, al tener una posición incondicionada, nos es dado cómo es que este debe ser, de lo contrario, se está MAL. Quedando privado del porvenir satisfactorio de la ley, sean la trascendencia, la santidad y el amor¹⁴, si es que esto de por sí pueda generar una dialéctica.

¹² Immanuel Kant, “Teoría elemental de la razón pura práctica. La analítica de la razón pura práctica. De los principios de la razón pura práctica”, *Crítica a la razón práctica*, en Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica a la razón práctica. La paz perpetua*, México, Porrúa, 2013 [1788], p. 111.

¹³ *Ídem*.

¹⁴ Jacques Lacan, “Kant con Sade”, *Escritos Vol. II*, México, Siglo XXI, 2009 [1963], p. 727

A través de estos postulados Kant, en su tercera crítica, *la Crítica del juicio*, concluye que la naturaleza misma tiene una finalidad, que no es otra más que encontrar sus formas a priori, “como si fueran hechas expresamente a nuestra capacidad de juzgar”¹⁵, dado que la naturaleza no se puede comprender de otra forma que no sea la razón¹⁶. Esta representa la forma en que un *regulador*, es quien provee las formas naturales y su intención, por lo tanto, esta valida la utilización de un juicio teológico en a ciencia.

Podemos concluir, que la intención de la razón del hombre, no es más que el descubrimiento del mundo a través de sus facultades, que si bien son limitadas, son aquellas cuales dan sentido a su existencia. Es decir, su sentido de razón. La objetividad de la naturaleza, es su sentido, es decir, el hombre representa sus objetos, los cuales lo acercan al entendimiento.

Quien trabajará sobre aquella representación de mundo es Arthur Schopenhauer, cómo el mismo señala en su obra capital^{17*}, es una extensión de la filosofía de Kant, no una exposición de la misma.

Podríamos decir, que, en su trabajo, se sientan las bases para una futura reunión entre objeto/sujeto, pues para Schopenhauer, no existe un objeto cognoscible, si no, un sujeto en su representación, “*el mundo es mi representación*”, diciendo que está será la verdad *a priori*¹⁸(sujeto representante). Entendiendo esto, no hay verdad en el objeto sino en el sujeto, el “*objeto es para el sujeto*”¹⁹, de otra forma no existen.

La dialéctica de las filosofías previamente revisadas, viene a constituirse por un Hombre facultado para la razón, puesta en él por Dios como Ley Universal.

Sin embargo, el criticismo llevado al extremo por Schopenhauer, apuntala a una nueva dialéctica, si bien el objeto aún permanece dentro de los límites tiempo-

¹⁵ Immanuel Kant, “Crítica del juicio teológico. De la finalidad objetiva de la naturaleza”, *Crítica del Juicio*, México, Porrúa, 2010 [1790], p. 388.

¹⁶ *Ídem*.

¹⁷ *Al igual que en nuestras observaciones sobre Descartes, trabajaremos con la obra base del autor, siendo en el caso de Schopenhauer, “*El mundo como voluntad y representación*”.

¹⁸ Arthur Schopenhauer, “El mundo como representación. Primera consideración: la representación sometida al principio de razón: el objeto de la experiencia y la ciencia” *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 2009 [1819], p. 21.

¹⁹ Arthur Schopenhauer, “El mundo como representación. Primera consideración: la representación sometida al principio de razón: el objeto de la experiencia y la ciencia. Objeto y sujeto, el principio de la razón” *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 2009 [1819], p. 22

espaciales, el *Sujeto* prescinde de ellos. Siendo este sujeto un abstracto sapiente de todo pero no sabido por nadie; el sujeto esta impedido a la representación, pues es él quien representa.

El cuerpo viene a ser objeto de sujeto, igual que cada objeto del mundo puesto para representación, como cada sujeto, viene a ser objeto para otro sujeto. Esto viene a presentarse de la siguiente forma, un sujeto viene a saber de otro sujeto, pero dado que el Sujeto no puede ser sabido solo conoce a otro por su objeto.

Siendo así, que la lógica hasta ese punto de la filosofía, donde hay una ruptura entre objeto y sujeto, es un absurdo para Schopenhauer, sujeto y objeto son inseparables, e incluso, si se nos permite apostar, son homogéneos. Sin embargo son puestos a representación a través de su objeto, que es cómo se observa su estudio^{20**}.

Schopenhauer elimina la noción de Dios, (a la que Kant y Descartes atribuían la deposición de las leyes universales en la razón), a través de una relación necesaria entre los objetos, siendo determinado y determinante uno para el otro, es decir, una relación *a priori*. Siendo sobre este *a priori* que la razón representa las formas de dicha. Por ende, siendo este principio, el sentido de la razón.

Veremos entonces que si el Sujeto opera en función de sus representaciones conscientes y sólo a través de ellas, lo que debe operar en él, para relacionarse con estas es lo que Schopenhauer llama voluntad, digamos que esta es el impulso o esencia del mecanismo de razón, y dado, que no es una representación, si no, un mecanismo sobre el Sujeto, el cual es incognoscible, esta goza por igual de dicha facultad. Siendo así, su lugar es inconsciente. Viene entonces a ser el deseo de consciencia, que sería entonces el lazo entre las relaciones necesarias mencionadas anteriormente. Este es el pesimismo schopenhaueriano, aquel del eterno deseo, la aspiración al más allá de una representación²¹, la realidad como cruel (siempre con falta acosadora y seductora) ilusión. Habrá entonces un pase, de la esencia de Voluntad a su camino a la consciencia, su objetivación, pues será algo que se introduce en el Sujeto a priori para hacerse

^{20**} Dada la anterior paradoja nos es menester aclarar que para la psicología y la filosofía, sujeto y yo, pueden ser términos usados como homólogos indiscriminadamente (Jaramillo, 2011), en cambio para el psicoanálisis su uso debe esclarecerse, cosa que examinaremos a detalle en próximos capítulos.

²¹ Michel Henry, "La vida reencontrada: el mundo como voluntad", *Genealogía del psicoanálisis*, España, Editorial Síntesis, 1985, p.p. 153-184

manifiesta en las representaciones, sin embargo dicha adherencia objetivada significaría una renuncia, un intercambio.

Este concepto no debe tomarse a la ligera en cuanto a su uso coloquial, pues en este, solo representa un querer, algo que el individuo quiere, mientras que en la filosofía de Schopenhauer, podríamos decir que a Voluntad se basta del sujeto para ser representada. La Voluntad desea a través del sujeto.

A la par que Schopenhauer, y en rivalidad con él, G.W.F. Hegel, desarrollará sus propias teorías del sujeto, la razón, consciencia y autoconsciencia etc., siendo manifiestas en lo que se considera su obra cumbre “*La fenomenología del espíritu*”.

Lucien Herr, en la Grande Encyclopedie, enlista a Hegel como un continuador del pensamiento kantiano, así como un discípulo de Fichte²², sin embargo, para Jean Hyppolite, con referencia a Dilthe, señala que una semilla del pensamiento característico de Hegel se gestaba ya en sus años como alumno de Fichte, y que, por supuesto, sería entero manifiesto en su Fenomenología del Espíritu, esta significaba, más que una continuación, una crítica a pensamiento de Kant, así como al pensamiento de su mentor. La *conciencia desgraciada, o conciencia desventurada*^{23*}, “*es la conciencia de la contradicción entre la vida finita del hombre y su pensamiento del infinito*”²⁴.

Esto constituirá el elemento fundamental del pensamiento hegeliano, la dialéctica. Con este pensamiento desaparecen los absolutismos pretendidos de la filosofía, dado que un objeto no se muestra como en verdad es en sí, si no que este es en sí, en tanto que es para otro²⁵. Por lo tanto, algo como la certeza puede existir a expensas de la verdad, dado que ella misma es objeto. La dialéctica se manifiesta en tanto que esa certeza es distinguida por la conciencia como *otro ser*, y dado que esta distingue a ese otro como objeto de verdad para ella, Otro se vuelve algo indiferenciado de la conciencia. Al mismo tiempo que la conciencia se vuelve objeto de saber. Por ello es que Kojève interpreta a Hegel, a forma de introducción, comentando que el

²² Jean Hyppolite, “El idealismo hegeliano”, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Argentina, Ediciones calden, 1970 [1948], p. 7

^{23*} Dependiendo de la traducción

²⁴ Jean Hyppolite, “El idealismo hegeliano”, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Argentina, Ediciones calden, 1970 [1948], p. 29

²⁵George Wilhelm Friedrich Hegel, “Autoconsciencia. La verdad de la certeza de sí mismo. Señor y siervo”, *Fenomenología de espíritu*, México, Fondo de cultura económica, 1966 [1807], p. 117

hombre es *consciencia de sí*^{26**}, en tanto que contempla al objeto²⁷. Resumiendo, diremos que aquella contemplación de objeto nulifica al sujeto, dado que este ya no puede ser, más que siendo ahí^{28***}, o siendo para, en el objeto.

Podremos centrar aquí, nuestra primera disertación en cuanto a los objetos de estudio tratados por la psicología y el psicoanálisis. Cuando Hegel nos habla de *autoconsciencia en sí*, es necesario tener en cuenta que se refiere a Otro. El Yo hegeliano forzosamente es manifiesto de la relación sujeto-objeto al mismo tiempo que ES LA RELACIÓN EN SÍ. Reiteraremos en la interpretación que no sólo Kojeve proporciona, el sujeto es nulificado en su contemplación del objeto, en tanto que aquel otro se manifiesta por encima del sujeto, siendo que el segundo vuelve a ser en función de desear ser en ese otro. Tal vez la ortodoxia me condene por intentar colar a Schopenhauer en una lectura a Hegel^{29*}, pero si recordamos que un sujeto es un objeto para otro sujeto, entonces el sujeto queda nulificado en su contemplación de otro sujeto. Surgiendo el Yo como dialéctica entre ellos. La *autoconsciencia en si* propuesta por Hegel, “*es la reflexión, que desde ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el Ser Otro*”³⁰. Para la psicología, no existe una diferencia entre sujeto, individuo y yo, sin embargo sus divisiones se manifiestan en un dualismo no dialéctico entre sujeto y objeto, siendo la autoconsciencia (y la existencia) una centralización a los límites biológicos del individuo, su fenomenología, y “hermenéutica”, es decir, que el sujeto es, por el simple hecho de ser individuo.

Así es como lo “verdadero” queda excluido de la consciencia, ya que un objeto solo puede devenir en ella como parte de, la unidad refleja de la consciencia aniquila al objeto independiente, mostrándose como lo verdadero del objeto³¹. Se instaura así un juego de consciencias, las cuales entran en pugna hacia el dominio de la certeza. Una dialéctica a la que Hegel ha bautizado *Amo y esclavo*.

^{26**} O *Autoconsciencia*, en función de la traducción.

²⁷ Alexander Kojeve, “A modo de introducción”, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Argentina, La Pléyade, 1982 [1979] p.p. 9-37

^{28 ***} A partir de aquel momento, el ser, es referido para algunos autores, cómo más adelante veremos en Heidegger, como *Dasein*, compuesto de las palabras alemanas *sein* (ser) y *da*(ahí).

^{29 *} Aunque Hegel no rechaza tampoco esta idea, sólo que él la lee a forma de un *reconocimiento por otra autoconsciencia*.

³⁰ George Wilhelm Friedrich Hegel, “Autoconsciencia. La autoconsciencia en sí”, *Fenomenología de espíritu*, México, Fondo de cultura económica, 1966 [1807], p. 108

³¹ George Wilhelm Friedrich Hegel, “Autoconsciencia. La verdad de la certeza de sí mismo. Señor y siervo”, *Fenomenología de espíritu*, México, Fondo de cultura económica, 1966 [1807], p. 117-121.

El Amo puede ser definido como una consciencia para sí³². Debido a los límites de extensión de nuestra tarea, nos es imposible especificar los mecanismos temporales de los que se vale esta consciencia para instaurarse como tal^{33**}, nos limitaremos a decir que esta consciencia es fuera de sí, reiteramos, anidada en *otra esencia*³⁴. Esto es que el Amo funciona como autoconsciencia de si (y su concepto), dentro de una mediación dada por y para otra esencia. A este ser para sí es que se sujeta el *esclavo*, es su cadena a la que pertenece, digamos que es el mundo en el que es ahí, podemos decir que es el a priori del sujeto, en tanto, que sólo es, en función de otro. Así mismo este representa la potencia del esclavo³⁵. Para ser en el mundo entonces el amo también necesita del esclavo, dado que es lo que lo pone en contacto con otra esencia.

Este Yo Hegeliano, viene a ser un contraste total al Yo psicológico, el Yo de la filosofía necesariamente es separado del sujeto. La autoconsciencia para sí, que es el Yo³⁶, al ser para sí, busca la exclusión o aniquilación del otro, al mismo tiempo que inmediatamente necesita de otro para confirmarse; otro aparece como semejante, al mismo tiempo es una figura independiente, el resultado de aquella aniquilación es el Sujeto como exclusión del Yo, a saber, lo que me une con otro para ser Yo. Apelaremos al cliché, el poeta Arthur Rimbaud resuelve la situación de una forma más sencilla, *Yo es otro*. Tal vez nos sea necesario enfatizar que en ningún momento dice SOY otro, sino, ES otro.

El Amo busca el ser ahí en la cosa, su puente es el Esclavo, ergo, este aniquila a la cosa, la supera, en el sentido que se vuelve el concepto puente hacia la cosa, ergo, sólo es en su concepto. Volvamos a la primaria, en una oración ¿qué es el sujeto? aquel de quien se habla, el concepto. Nunca la verdad. Lo verdadero, o la certeza, *su verdad* [me es necesario enfatizar en SU verdad, no LA verdad] está en la autoconsciencia, contactando con el mundo a través de sus conceptos, por lo tanto, nunca es concepto,

³² *Ídem*.

³³ **Tales mecanismos deben desentrañarse desde un estudio a fondo del concepto kantiano del *a priori*, concepto que de igual forma sólo nos fue posible tratar de forma superficial. Estos mecanismos fueron descritos e interpretados por Deleuze en sus ya citadas “4 lecciones sobre Kant”, en aquel concepto de tiempo es que se anida la mediatez e inmediatez de la consciencia para sí de la estructura del Amo.

³⁴ *Ídem*.

³⁵ *Ídem*.

³⁶ George Wilhelm Friedrich Hegel, “Autoconsciencia. La autoconsciencia en sí”, *Fenomenología de espíritu*, México, Fondo de cultura económica, 1966 [1807], p. 108

más que para otra autoconsciencia, en este juego de reflejos, es el otro quien mira y realiza al Yo. Yo es Otro.

Con estos dos últimos autores la filosofía tiene un nuevo corte, tal vez no sea muy marcado, pero ya van sus influjos, la realidad a la que Descartes y Kant buscaron acercarse y mantenerse al margen se muestra ahora como una ilusión, con Schopenhauer y Hegel se tensa la lógica inicial a sus máximas consecuencias, se abren las puertas a un nuevo tipo de observación, en la cual el hombre ya no está a cargo, ni Dios, sobre el control de su mente, de su espíritu, y el camino a la iluminación, al mundo feliz, ha fallado. No todos piensan así, las grandes revoluciones son panoramas aun viables en el pase del S. XIX al XX, la ciencia y la tecnología, prometen salud y comodidad, en general la sociedad se sabe triunfante, (aún en nuestros días).

El hombre moderno ha encontrado el camino a la felicidad, y la paz, y quizás este modernismo es el que aqueja ahora al humano.

Nosotros hemos descubierto la felicidad, conocemos el camino, hallamos la salida de muchos milenios de laberinto. ¿Quién más la encontró? ¿Acaso el hombre moderno? “Yo no sé ni salir ni entrar; yo soy todo lo que no sabe ni salir ni entrar”, así suspira el hombre moderno... Estábamos aquejados de esta modernidad, de una paz pútrida, de un compromiso perezoso, de toda la virtuosidad impura del sí y del no modernos³⁷.

Aquello fueron las denuncias hechas por Friedrich Wilhelm Nietzsche.

La influencia de Hegel y Schopenhauer es observable en Nietzsche, más directamente del segundo, pues de Hegel se alimenta a través de la obra artística de Richard Wagner pues este es sacudido por las ideas hegelianas de su tiempo³⁸. Es justamente a través, y por inspiración, de la obra de Wagner que Nietzsche comienza un feroz e imparable cuestionamiento a la epísteme reinante, no sólo de sus tiempos, si no de un aquejamiento insistente aún en el nuevo milenio, y que para Nietzsche se gesta en

³⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *El anticristo*, en Friedrich Wilhelm Nietzsche, *El anticristo. Como se filosofa a martillazos*, España, EDAF, 1980 [1888], p.21

³⁸ Karl Lowith, “De la filosofía del tiempo histórico a la exigencia de la eternidad. La relación de Nietzsche con el hegelianismo de la década de 1840”, *De Hegel a Nietzsche*, Argentina, Katz editores, 1985 [1939], p.p. 238-244

tiempos helénicos³⁹. La modernidad vendría a representarse como un síntoma de una sociedad triunfante, una sociedad que víctima de sus excesos asépticos busca cerrar los ojos ante el terror de la incertidumbre de su existencia, tal cual se manifestó en la idolatrada Grecia⁴⁰. Siendo aquel terror la tragedia artística, y siendo su cerrazón, una ciencia que busca dictaminar los pasos del hombre al buen camino y su destino⁴¹. Así, el desafío lanzado por el filósofo alemán es el escrutinio de la ciencia desde la estética artística⁴².

Para Michel Foucault, la genialidad del filósofo alemán radica en su habilidad de interpretación, no una interpretación descriptiva pretendida del pensamiento moderno, o de las ciencias naturales, sino una interpretación que viene a dar un qué decir, una perspectiva de amplitud hacia afuera, de donde viene su profundidad⁴³, una interpretación que viene por añadidura.

Las interpretaciones de Nietzsche lo llevan a una fuerte crítica a la burguesía cristiana de su tiempo, siendo este un puente fundamental con el pensamiento hegeliano^{44*}, junto a ellas arrasa también el sentido científico, la moral, las grandes revoluciones progresistas, pues son ellas el retorno de lo cristiano, la decadencia. Insistimos cómo Nietzsche en ello, el sufrimiento de la sociedad triunfante.

Ejemplo de ello, y sobre lo anterior, es la moral, cuando esta se basa en una metafísica, como la Kantiana, adviene un poder institucional de saber sobre el sujeto, en tanto que ahora la institución tiene el control sobre lo que es el ideal del hombre, y las formas reales de las cosas, así como sus métodos de aproximación. Una metafísica que

³⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, "Ensayo de autocrítica (1886)" *El nacimiento de la tragedia*, México, Porrúa, 1999 [1886], p.p. 3-12

⁴⁰ *Ídem*.

⁴¹ Eduardo Ovejero, Nota al pie, en Friedrich Wilhelm Nietzsche "Ensayo de autocrítica (1886)" *El nacimiento de la tragedia*, México, Porrúa, 1999 p.p. 4.

⁴² Friedrich Wilhelm Nietzsche, "Ensayo de autocrítica (1886)" *El nacimiento de la tragedia*, México, Porrúa, 1999 [1886], p.p. 3-12

⁴³ Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", en *Eco* (Colombia) núm. 113 vol. 5, setiembre -noviembre de 1969, versión electrónica en:

https://www.academia.edu/9274924/Foucault_Michel_Nietzsche_Freud_Marx

^{44*} Por cuestiones temáticas no nos fue posible tocar las opiniones teológicas de Hegel, las cuales nacen en los escritos teológicos de su juventud conceptualizándose formalmente en "*El concepto de religión*" de 1825, en el cual su tesis primordial apunta a una pérdida de valores, así como también una transgresión al conocimiento intersubjetivo sobre el cual lo verdadero reposa, ambas consecuencia del régimen romano. Aunque no dejando de apuntar nunca a la universalidad, sustituyendo la fe por el sentido histórico.

Sin embargo, tratándose de Nietzsche, es necesario revisar su crítica anticristiana si se quiere comprender su concepto de hombre en relación con el mundo.

en apariencia promulgaba una diversidad de interpretaciones, estaba cerrada a priori por una forma de deber ser, y el hombre cercado por la multiplicidad del individualismo, debe ser tolerante, sea dicho, incapaz de decir sí o no, que vendría pegada a una petición de total objetividad⁴⁵.

El sujeto queda aprehendido a una moral metafísica, crítica que coloca un detonante al pensamiento reinante; para Nietzsche, una moral metafísica es un fenómeno nihilista, siendo que el arte y su estética lo que corresponde a la metafísica, en tanto que *“la existencia del mundo no puede justificarse sino como fenómeno estético”*⁴⁶.

La interpretación queda relegada a manos de la moral cómo una mentira, mera ilusión banal, ahora el sujeto queda aprehendido a una veracidad única divina, impedido. Esto supone una pérdida de vitalidad, se planea una vida sin errores, sin terror, aséptica. Si el mundo es en representación, y la objetividad obligada relega a esta como una ilusión, la moral objetiva asesina al mundo, y por tanto al sujeto.

No obstante, para Nietzsche, la voluntad no es en representación, sino como voluntad de poder, esta voluntad, más allá de una representación, es en efecto⁴⁷. Así es como Nietzsche liga al arte, en tanto que la creación o destrucción es lo que sustenta al ser como poder hacer, desprendiéndolo de la moral⁴⁸.

Contra el cristianismo arremete como portador de lo anterior, el deber cristiano obliga a una promesa de otra vida mejor. Así, la vida, el mundo, el sujeto, pierde valor y sentido, el sujeto es arbitrario a la moral pues está dispuesta a priori de él, es tolerante al mundo de las instituciones que protegen al individuo, esto es conocido como nihilismo. El sujeto será sujeto de derecho, dentro de los mismos límites de la institución, digamos que pierde su derecho a la intolerancia, derecho a decir que sí o que no. Con la promesa de otra vida mejor, la voluntad de poder del sujeto queda nulificada. El asesinato de Dios no sólo arremete contra el cristianismo o a una teología, se encamina al concepto

⁴⁵ Friedrich Wilhelm Nietzsche, “La Voluntad de Poder. Los síntomas de la crisis nihilista”, en Ediciones Península (Eds.) *Entorno a la voluntad de poder. Friedrich Nietzsche, selección de textos*, España, Ediciones Península, 1973, p.p. 13-19

⁴⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, “Ensayo de autocrítica (1886)” *El nacimiento de la tragedia*, México, Porrúa, 1999 [1886], p. 8.

⁴⁷ Michel Henry, “Vida y afectividad según Nietzsche”, *Genealogía del psicoanálisis*, España, Editorial Síntesis, 1985, p.p. 226-228

⁴⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche, “Ensayo de autocrítica (1886)” *El nacimiento de la tragedia*, México, Porrúa, 1999 [1886], p.p. 3-12

de este, cuando “*nosotros mismos lo hemos matado*”, el hombre-Dios (creador) ha fallado para sí, su propia divinidad de es insuficiente, es errónea, él es insuficiente. El ateísmo Nietzscheano es también el reniego hacia un humano ciego, penosamente incapaz, que prefiere delirar revolcándose en su deliro embriagante, aquel promulgado como verdad, antes que contemplar sus propios horrores.

Aquel ideal del hombre triunfante es el “*aguardiente del espíritu*”⁴⁹, ese ideal de humano, tan venerado, no es más que la cotidianidad mediocre del mismo. Esta entidad ilusoria es el Yo, la consciencia ideal triunfante (un “Yo soy absoluto”), fallida de por sí, visualizada como objeto para un discurso que antecede al individuo mismo, ante la incapacidad de un saber de sí⁵⁰. Entendiendo que esta crítica no va dirigida al individuo, entendido como atado al Yo, pues el segundo es la creencia del ser fundamental; lo que pondrá a juicio Nietzsche, es la indivisibilidad del primero, pues si el Yo es un algo ajeno, la peculiaridad de la consciencia (absoluto) es una incongruencia, dado que el sujeto es esto y lo otro⁵¹. La experiencia individual interior como ideal sin voluntad (metafísicamente moralizada, en deber ser), por lo tanto es ilusión.

Sufrimos por creer en otra vida mejor, sufrimos por deber ser algo más, sufrir la promesa. La contemplación de aquel ideal vacío –representación sin voluntad-, de ese ser que no es, es el cuestionamiento a través del nihilismo, cuestionamiento desde la falta, es el martillo nietzscheano. Quizá la interpretación brindada por Chuck Palanhiuk en su *Fight club* no sea tan fantasiosa, y el ímpetu de perfeccionismo sea la cúspide de la mediocridad del humano. La humanidad ha fallado, y ¿por qué tendría que haber triunfado?

Lo que encausa al sujeto, -o lo que propone Nietzsche para ello-, es la ya mencionada voluntad de poder actuando efectivamente a través del sujeto⁵², más que un Yo fantasioso. Si el humano es por el Yo, el sujeto de su voluntad vendría a constituirse más allá del humano, más allá de prejuicios morales metafísicos, más como un artista –

⁴⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, “La Voluntad de Poder. Los síntomas de la crisis nihilista”, en Ediciones Península (Eds.) *Entorno a la voluntad de poder. Friedrich Nietzsche, selección de textos*, España, Ediciones Península, 1973, p. 13

⁵⁰ Marco Parmeggiani, “Nietzsche en la disolución del concepto de Yo, en la obra publicada y fragmentos póstumos de 1876 a 1882.”, *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*, (España) núm. 3, 1998, p.p. 185-210.

⁵¹ *Ídem*.

⁵² Michel Henry, “Los dioses nacen y mueren juntos”, *Genealogía del psicoanálisis*, España, Editorial Síntesis, 1985, p.p. 263-302.

ya mencionado creador y destructor-, algo sobre humano. Lo que para Nietzsche constituye un *Übermensch*, para muchos, traducido como súper hombre. Diremos lo evidente, para ser ahí en voluntad el precio es el Yo. Esta voluntad de poder, no es más que una extensión del poder mismo⁵³.

Con ello Nietzsche cuestionará, no sólo los fundamentos, sino a la verdad misma. ¿Por qué el humano insiste en la búsqueda de una verdad? ¿Por qué insiste en la antítesis de lo verdadero? La pregunta cambia, ¿Cómo saber lo que es falso? La búsqueda de la verdad, no representará más que una cerrazón ante lo inevitable⁵⁴, lo obvio. El “cogito” nietzscheano, ya no es aquel dudante en busca de la verdad como “yo soy”, si no el ser sufriente ante la contemplación de su horror como ser en falta de sí⁵⁵. *“El ser nietzscheano, por tanto, sólo es lo que es tautológicamente en el devenir en calidad de devenir de sí que es el Presente de la vida, o sea, el eterno venir a sí”*⁵⁶. Recordemos cuál es el precio de ser en voluntad. Podría decirse entonces que la filosofía de Nietzsche es una defensa de la voluntad contra la consciencia⁵⁷.

Queda algo claro, el ser consciente no basta para llenar el vacío de la existencia. Si piensa y luego existe, habrá que buscar allá donde no es, otra forma de interpretar aquel eterno retorno, ser donde no se es, donde no se piensa. Fuera de lo consciente, lo inconsciente^{58*}.

Freud partirá de la consciencia como dato incompleto, fuera de ello, lo imposibilitado⁵⁹, cómo respuesta cuando la experiencia humana queda descartada. La consciencia adviene como apariencia, y tras ella, el ser. Lo inconsciente, más cómo un más allá del humano, más allá de la consciencia, esta definición, psicoanalítica, es completamente distinta a las concepciones populares o, peor aún, de la definición psicológica del mismo.

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ *Ídem*

⁵⁵ *Ídem*

⁵⁶ *Ibid. p.267*

⁵⁷ Thomas Mann, “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, España, Alianza editorial, 2000 [1947] p.p. 89- 135

⁵⁸ *Nos es preciso aclarar que una teoría de lo inconsciente no saciará la desesperación de aquel que busca, aquella teoría será una sutura más, tendrá que atravesar entonces por lo inconsciente para contemplar su tragedia.

⁵⁹ Michel Henry, “El remedo del hombre: el inconsciente”, *Genealogía del psicoanálisis*, España, Editorial Síntesis, 1985, p.p. 303-340

1.2 Freud y el invento psicoanalítico. Lo inconsciente y el Yo.

Schopenhauer utilizaba ya un concepto de inconsciente. Cómo la resulta de una inconceptualizable forma de la naturaleza animal del hombre. Para Nietzsche, lo inconceptual del humano es la voluntad que opera desde el fallante sentimiento de sí del mismo.

Sin embargo, para Freud aquellas nociones quedan fuera de su marco cuando bosqueja el psicoanálisis, él inventa el concepto ante la imposibilidad de pensar en otra cosa con respecto a los síntomas⁶⁰. La imposibilidad de pensar aquello que aqueja, es lo inconsciente. Como la *“ley de inteligibilidad que, sin ella, no sería más que incoherencia y enigma⁶¹”*. Una forma totalmente opuesta de pensar lo inconsciente en la actualidad, tanto psicológicamente como coloquialmente.

Esto inteligible del síntoma es lo que guía a Sigmund Freud a la elaboración de una teoría, que hasta nuestros días enardece y deslumbra. La teoría del inconsciente psicoanalítico nace con la interrogación del síntoma histérico. Freud miró donde nadie quiere mirar.

A pesar de que Freud puede ser uno de los pensadores que sepultan a la modernidad, llegó a esto sólo a través del desbordamiento de la lógica de la misma. Esto es, extendiendo los límites de la investigación de la consciencia, tomando esta como dato incompleto⁶², ó si lo preferimos, como dato fallido. Partiendo de esta misma, como evanescencia. Recordemos la habilidad interpretativa descrita por Foucault, decir más allá de lo que se ha dicho⁶³. No sólo es mostrar un elemento consciente, el significado de este, si no lo que muestra al mostrarse⁶⁴, lo que va a significar. Es decir, que esto mismo guarda otra posición, imposible de ver desde un único ángulo. Aquello otro es lo inconsciente.

⁶⁰ *Ídem*.

⁶¹ *Ibíd.* p. 304

⁶² *ibíd.* p. 305.

⁶³ Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, en *Eco* (Colombia) núm. 113 vol. 5, setiembre -noviembre de 1969, versión electrónica en:

https://www.academia.edu/9274924/Foucault_Michel_Nietzsche_Freud_Marx

⁶⁴ Michel Henry, “El remedo del hombre: el inconsciente”, *Genealogía del psicoanálisis*, España, Editorial Síntesis, 1985, p.p. 305

1.2.1 Breve historia del nacimiento del psicoanálisis

No fue de la noche a la mañana que Freud inventara el psicoanálisis, tampoco es legítimo decir que aquel hombre, que desde sus 9 años se vio fascinado por los sueños, se topara con él fortuitamente. Con una formación como neurólogo los intereses originales de Freud se centraban en la investigación biológica, más que en la praxis médica, por ello en 1876 comenzó su trabajo en el laboratorio fisiológico de Ernest Bruecke, sin embargo, es que por su posición económico-social en 1882, un año después de conseguir su título de doctorado, abandonará esta labor en busca de algo más reductible, desenvolviéndose, primero como aspirante, y después como interno, en el Hospital General de Viena, bajo la tutela de Meynert⁶⁵.

Sus ambiciones científicas, y socioeconómicas, lo llevan a continuar con sus investigaciones, ahora dirigidas a las patologías del sistema nervioso, para 1885 es nombrado docente en neuropatologías. Y meses más tarde embarcaría el viaje de estudios a Francia con Jean-Martin Charcot con el que se pone en contacto con las técnicas hipnóticas para el tratamiento de la histeria. Desde aquí se observa un bosquejo hacia la teoría sexual posterior, pues Charcot llevaría a un pensamiento científico la relación existente entre la histeria en hombre y su relación con el genital, así como el influjo de los traumas⁶⁶, interpretación que ya se leía en tiempo helénicos⁶⁷, y que algunos otros contemporáneos en Europa ya estudiaban⁶⁸, pensamiento que rápidamente cautivaría a Freud, al observar de vista propia a los pacientes observados por Charcot y su hipnoterapia.

⁶⁵ Sigmund Freud, *Autobiografía*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1925] p. 922

⁶⁶ Sigmund Freud, "Informe sobre mis estudios en París y Berlín", en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, Argentina, Amorrortu, 1966 (1886) [1956] p.p. 11-16

⁶⁷ Michel Ristich de Groote, "Antigüedad", *La locura a través de los siglos*, España, Editorial Bruguera, 1967, p.p. 7-29

⁶⁸ Gerard Bonnot, "El hereje", *Han matado a Descartes. Einstein, Freud, Pavlov*, México, Punto Omega, 1973 p.p. 109-186

A su regreso en 1886 se establece como médico privado en Viena. Su arsenal terapéutico, al igual que Charcot, consistía en la hipnosis, además de la electroterapia, utilizándolo, como medio para que el paciente relatara la historia de sus síntomas⁶⁹.

Dicha postura fue inducida por Joseph Breuer, a quien conoció en su tiempo en el laboratorio de Bruecke. Breuer comunicaría a Freud, en aquel mismo año, un caso de histeria atendido por él de 1880 a 1882, el tan célebre caso de Anna O, Breuer descubrió que cuando la paciente relataba sus males a este, sus síntomas desaparecían,⁷⁰ se le llamaría método catártico a este descubrimiento⁷¹. Trabajando el método catártico a partir de este caso, Freud lo aplicará a sus propios pacientes, hasta 1893 que en conjunto con Breuer, y recuperando las investigaciones sobre los mecanismos histéricos propuestas por Janet, publicarán “*Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*”, y en 1905 el célebre “*Estudios sobre la histeria*”, de igual forma en colaboración con Breuer⁷².

Es importante no pasar por obvio que estos *Estudios*, constituyen un pensamiento pre-psicoanalítico, dentro de este orden de ideas es que Freud bosqueja en 1895 el primer Yo de su discurso, y siendo este pre-psicoanalítico se construye desde un sistema un tanto más fisiológico, el cual aparecen en “*Proyecto de psicología para neurólogos*” de 1895, aparecido formalmente hasta 1950. Cabe mencionar que este proyecto busca un sustento biológico que acredite al pensamiento freudiano dentro de las ciencias naturales⁷³. Este primer Yo queda definido como un conjunto de investiduras que erosionan las sensaciones placenteras o dolorosas,⁷⁴ es decir, que en tanto este Yo entre en contacto con los objetos de la percepción causará una familiaridad hacia ellos, amortiguando las reacciones a estos de forma proporcional indirecta, a mayor repetición menor reacción. Esto concluye en un Yo formado plenamente de alteraciones, mejor dicho el Yo es una alteración misma del organismo, en tanto que es un facilitador para el mismo, pues permite ampliar las cargas neuronales

⁶⁹ Sigmund Freud, *Autobiografía*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1925] p. 923.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ Sigmund Freud, *Historia del movimiento psicoanalítico*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1914] p.p. 889-920.

⁷² Sigmund Freud, *Autobiografía*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1925] p.p. 921-950.

⁷³ James Strachey, “Introducción”, en Sigmund Freud, “Proyecto de psicología”, *Obras completas vol. 1*, Argentina, Amorrortu, 1966, [1950] p. 205

⁷⁴ Sigmund Freud, “Introducción del Yo”, *Proyecto de psicología*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, Argentina, Amorrortu, 1966, [1950] p. 228

excitaciones con más objetos, en tanto que este resista cada vez más las alteraciones. El Yo es resistencia.

La lucha entre el mundo y el organismo funge como esquema central del pensamiento freudiano inicial, y será esta justa y sus resistencias la que habrá de estructurar a los síntomas, como lo hemos explicado en las primeras hipótesis sobre la histeria, manteniendo siempre la idea de que lo no grato al sistema yoico seguirá afectando al mismo a pesar de sus fallidos intentos de expulsión. Dichos procesos formarán el esquema formal de nuestra materia que será presentada hasta 1899 en “*La interpretación de los sueños*”, obra publicada en 1900 con la que podemos decir que arranca la teoría psicoanalítica como tal, aunque basada en las observaciones realizadas anteriormente.

1.2.2 El Yo en la teoría psicoanalítica

Veremos ahora, cómo una teoría que busca una génesis médica de la histeria desemboca en el nacimiento de una nueva disciplina cuyo punto de partida es algo tan enigmático como místico, trabajo sólo tratado con anterioridad por lo que los occidentales llamaron magia, los sueños y su lectura⁷⁵.

Sobre la histeria, Freud mismo señalará que jamás se vio interesado por el comportamiento de la histeria, más bien por los orígenes de esta⁷⁶. El punto de partida para Freud y Breuer es el trauma, el síntoma histérico se presentará rondando entorno a aquel momento preciso de trauma, como si “*en todos y cada uno de sus ataques vive de nuevo por alucinación aquel mismo proceso que provocó el primero que padecieron*”. “*Así, pues, el histérico padecería principalmente de reminiscencias*”⁷⁷. Lo que mantiene la duración del síntoma por sobre el tiempo es la reacción enérgica con que se

⁷⁵ Sigmund Freud, “Introducción”, *Introducción al Psicoanálisis*, España, Alianza Editorial, 1979 [1914] p.p. 9-19

⁷⁶ Sigmund Freud, *Autobiografía*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1925] p.p. 921-950.

⁷⁷ Sigmund Freud.; Joseph Breuer, “El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos” *Estudios sobre la histeria*. en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1895] p. 27.

acompaña al evento traumático, entendiendo que si un evento violento es sucedido por una reacción violenta, el afecto logra desprenderse del recuerdo, si por el contrario, la reacción es *reprimida*, dicho afecto continua en el recuerdo⁷⁸. Esta reacción de descarga afectiva equivalente a la del evento traumático, es conocida como efecto catártico⁷⁹. La descarga emocional, no sólo es realizada por un acto de magnitudes equivalentes, también puede ser alcanzada por asociaciones, representaciones, y principalmente, por la palabra⁸⁰. Aquel proceso por el cual una descarga abreactiva abandona su curso y recae en forma de síntoma recibe el nombre de *conversión*.

Freud añadirá una particularidad al recuerdo traumático, que es la vivacidad del mismo, y su precisión, y deduce que al no tener una descarga adecuada, queda intacto al paso del tiempo, podemos decir que no hay un posicionamiento del sujeto en dicha realidad, y con ello pierde también su capacidad asociativa, dicha pérdida de asociación es otra de las peculiaridades que Freud leerá en el síntoma histérico.

De ahí mismo es que deduce que el trauma no sólo queda excluido de la memoria consciente del sujeto, queda más bien dissociada de esta. Este fenómeno, nombrado por sus contemporáneos ‘double consciencie’, en el que la histeria es producto de una sugestión, es exactamente el mismo que se reproduce en hipnosis⁸¹, entendemos, que para el sujeto y su síntoma, lo factico y la fantasía se funden, son lo mismo, una realidad. Sin embargo, para Freud, aún no existe esta conexión, por lo menos en la fecha de los “*Estudios sobre la histeria*”. Ya que para él, dicha disociación constituye una *defensa*, más que un estado hipnoide, la cual sería una conjetura hecha por Breuer⁸². Aquella sugestión como defensa se convertirá después en *recuerdo encubridor*.

Aunque Freud omite la filosofía antes expuesta, reconoce que los movimientos de desgaste y asociación, así como al parecer el mismo síntoma, ejercen por “algo más” que la intención del individuo consciente, aunque este algo-más sea en el sujeto, digamos, el sujeto es dissociado de sí. Voluntad de poder ser del sujeto sobre el

⁷⁸ *Ibíd.* p.p. 25-33.

⁷⁹ *Ídem.*

⁸⁰ *Ídem.*

⁸¹ *Ídem.*

⁸² Sigmund Freud, *Historia del movimiento psicoanalítico*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1914] p.p. 890-891.

individuo. En esta condición de disociación, choque de voluntades, es donde se estructura, entendamos esto de otra forma, eso es el síntoma.

En los Estudios, se manifiesta la disolución Breuer-Freud, ya que le primero apunta a una etiología fisiológica, mientras que el segundo a una elaboración de un aparato psíquico⁸³.

Aunado a esto, el elemento que representa el quiebre fundamental entre los médicos, fue la apesta sexual de Freud, en esta se expone que la génesis de la neurosis data de la infancia del individuo, en la cual se presentan impresiones sexuales, y durante la evolución del individuo, la sexualidad y sus elementos, toman diversas representaciones y asociaciones⁸⁴, cómo en próximas páginas detallaremos más a fondo.

Con la ruptura con Breuer, Freud modificará el tratamiento, en primer lugar, cómo él asegura, porque la catarsis a través de la hipnosis sólo ofrece una solución temporal⁸⁵, e inspirado por en su visita a Bernheim, se gesta la asociación libre, en la cual el paciente debía de relatar cualquier ocurrencia. Con ello mismo, Freud ahora comienza a cuestionarse cómo es que existen tantos elementos olvidados en la vida del sujeto, y por qué es que esto sucede así, bosquejará con ello mismo la teoría de la represión, y bajo esta nueva técnica, y cuestionamientos, dará comienzo al *psicoanálisis*⁸⁶.

La obra que formalmente inaugura al psicoanálisis es “*La interpretación de los sueños*” fechada en 1900. El interés de Freud en los sueños lo justifica basándose en la explicación anterior del síntoma histérico, como ficción para el individuo, ya que dichas ficciones parecen formarse en el mismo sentido, un síntoma⁸⁷.

En ella queda contenida su primera tópica, dónde el inconsciente será aquella voluntad del sujeto que elabora las representaciones y defensas, defendiendo y defendiéndose del Yo. Una vez más puntualizaremos, que lo inconsciente parte de lo

⁸³ *Ídem*.

⁸⁴ Sigmund Freud, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1906] p.p. 931-935.

⁸⁵ Sigmund Freud, *Autobiografía*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1925] p.p. 926-927

⁸⁶ *Ibid.* p.p. 926-936

⁸⁷ Sigmund Freud, “Los sueños, dificultades y primeras aportaciones”, *Introducción al psicoanálisis*, España, Alianza editorial, 1979 [1914]. p. 81.

consciente mismo, no lo que algo parece tener cierto significado, lo que esa apareamiento dará significación.

Es esta búsqueda de sentido en lo consciente la que mueve a Freud a indagar en los fenómenos oníricos, el contenido manifiesto del sueño no muestra nada, por contrario oculta. Siempre sin despegarse de su significación.

“Todos los intentos hechos hasta ahora por resolver los problemas del sueño arrancaban directamente de su contenido manifiesto, tal como lo presenta el recuerdo, y a partir de él se empeñaban en obtener la interpretación del sueño o, cuando renunciaban a ella, en fundamentar su juicio acerca del sueño por referencia a ese contenido. Somos los únicos que abordamos otra explicación de las cosas; para nosotros, entre el contenido onírico y los resultados de nuestro estudio se incluye un nuevo material psíquico: el contenido latente o pensamientos del sueño, despejados por nuestro procedimiento. Desde ellos, y no desde el contenido manifiesto, desarrollamos la solución del sueño. Por eso se nos plantea una nueva tarea, inexistente para quienes nos precedieron: investigar las relaciones entre el contenido manifiesto y los pensamientos latentes del sueño, y pesquisar los procesos por los cuales estos últimos se convirtieron en aquel.

*Pensamientos del sueño y contenido del sueño se nos presentan como dos figuraciones del mismo contenido en dos lenguajes diferentes...
88”*

Este proceso de configuración onírica, para Freud, era análogo a la elaboración de un jeroglífico, entendiendo la estructura de este es la yuxtaposición de palabras sobre las imágenes, sílabas, enunciados, etc.,⁸⁹ entenderemos nosotros una ensamblamiento de significaciones, de objetos, cada uno relacionado, no por un significado aparente, sino por su posicionamiento. Posición que cada objeto ocupa en el acto de enunciación.

El primero de los mecanismos del trabajo onírico es la condensación. Este simplemente consiste en una representación de objetos en uno sólo,⁹⁰ por ejemplo, varias personas cómo contenido latente se estructuran cómo una sola en el sueño manifiesto. Varias palabras en una sola, por ejemplo. Pensemos por ejemplo en la poesía, en la que poco importa un significado racional del enunciado, sino la elaboración a partir de un elemento del cual se parte y al mismo tiempo se retorna; Freud señala este importantísimo elemento del retorno, *“partiendo de diversos centros*

⁸⁸ Sigmund Freud “La elaboración onírica” *La interpretación de los sueños*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1900], p. 393-394

⁸⁹ *Ídem*.

⁹⁰ *Ibíd.* p.p. 394-406

*se construyan arias cadenas de ideas simultáneas*⁹¹”, es en la poesía, reiteramos, en que el abanico de significados paralelos se replica.

El otro mecanismo constituyente en la elaboración onírica es el *desplazamiento*. Ese se desvela de la observación de aquellos elementos, que a diferencia de los condensados, pierden su centro sin perder su relación con este⁹². Consideramos a este movimiento un salto de significado de un elemento a otro, en el que el significado del elemento primario se mantiene en el segundo, mientras que el sentido del segundo objeto puede parecer indiferente a la consciencia, es una fachada para el significado inconsciente del primero. Podemos pensar esto en reversa a la tradicional relación de las ciencias naturales donde a una causa antecede a una consecuencia, pues en este proceso el segundo objeto significará al primero.

Con esto Freud formulará una de las leyes del inconsciente, pues este estructura sus formaciones basándose en la ausencia de significado de las mismas⁹³, cómo hemos observado en las anteriores representaciones, su significación está basada en los objetos mismos del sueño.

Si bien, esto sólo resume el mecanismo de formaciones oníricas, aún queda una interrogante en el aire, ¿qué sentido toman dichas formaciones?, es decir, si es que existe un sentido real de exclusión de los objetos, o si estos tienen sentido propio⁹⁴. Aquel sentido del mismo, al ser una representación sintomática, tendría que ser una fuerza perturbadora para el Yo⁹⁵. Es decir, si seguimos nuestro orden de ideas, una voluntad que se opone al Yo. Siendo esto así, ¿por qué los diferentes elementos del acto onírico deben investir algunos otros objetos?, digámoslo de otra forma, ¿por qué deben de reprimirse a sí mismos? De una de nuestras primeras disertaciones, lo inconsciente adviene desde la consciencia misma, y si este advenimiento se estructura desde un cambio de posiciones, aquel desposicionamiento no es más que un conflicto psíquico encaminado al poder de la realidad del sujeto, uno conquista que significaría la certeza la Verdad en relación a su objeto y su hacer, dicho sea esto cómo la respuesta a la pregunta que ha atormentado atormenta y condenado al ser humano, ¿qué soy Yo?

⁹¹ *Ibíd.* p. 395

⁹² *Ibíd.* p. 407.

⁹³ *Ídem.*

⁹⁴ Sigmund Freud, “Los sueños, dificultades y primeras aportaciones”, *Introducción al psicoanálisis*, España, Alianza editorial, 1979 [1914]. p. 81.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 89.

La adherencia del Yo hacía su objeto data entonces desde sus primeros contactos. Y es en estos que se crea la sexualidad humana, y que ha de ser reprimida. Es justamente aquella represión en la que se anudará el conflicto.

Freud desarrolla la técnica de asociación libre con el propósito de eliminar la censura que ha de bloquear la energía destinada a la descarga abreactiva, haciendo caso omiso de las críticas que el analizante (paciente, en años freudianos) observa en su propio discurso, si bien esta oposición hacia el objeto/destino no es cosa fortuita, ni mucho menos consciente, si existe la censura consciente es porque un proceso inconsciente la ha elaborado. Este proceso que eleva las resistencias contra un desvelamiento de lo inconsciente es la *represión*, al mismo tiempo que se trata de una cualidad del Yo⁹⁶.

En ella la pulsión [*trieb*] –proceso psíquico dotado de una tendencia a transformarse en acto⁹⁷–se conserva como tal, mientras que lo que sucumbe a la represión es la representación de la misma, y la pulsión queda a título de reminiscencia, ya que su juicio queda a cargo del Yo consciente.⁹⁸ Veremos dicha evolución.

La *trieb* en la búsqueda de su saciedad, puede tropezar con la imposibilidad de cumplirse, ya que el placer de la descarga es transmutado en displacer⁹⁹, un atentado contra el Yo, esto supondría una contraposición, dado que el objeto se estructura con el Yo, cómo hemos revisado, esto supondría que el Yo tendría que escapar del Yo, siendo así tendría que defenderse de tal acto, para ello recurre a la *represión*¹⁰⁰. Este acto tendría que ser entonces una contra-carga encargada de mantener a raya lo inconsciente. A partir de estas definiciones podemos esclarecer que el inconsciente freudiano es un contenedor pulsional, y el Yo buscaría descargar aquellas pulsiones al mismo tiempo que busca mantenerse íntegro, es decir, contenido en su sí mismo, rehusado a compartirse con sus objetos.

Comencemos a hablar del deseo. El sentido del sueño es un deseo realizado, por lo tanto las pulsiones apuntarán a dicho deseo, conjetura freudiana que concuerda con

⁹⁶ Sigmund Freud, “Teoría sexual. Resistencia y represión”, *Introducción al psicoanálisis*, España, Alianza Editorial, 1979 [1914], p.p. 302-309.

⁹⁷ *Ídem*.

⁹⁸ *Ídem*.

⁹⁹ Sigmund Freud, “La represión”, *Metapsicología*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza editorial, 2009 [1915], p.230.

¹⁰⁰ *Ídem*.

nuestras observaciones preveías a la obra de Nietzsche en tanto a la voluntad y su dirección. Si nos hemos valido del recurso nietzscheano es porque su concepto de voluntad operara a pesar del sentimiento de Yo y su racionalidad, igualmente a las elaboraciones freudianas. De acuerdo también con Nietzsche en nuestro anterior punto, la razón como tal apunta a una obstaculización del deseo, -recordemos que el ideal del Yo en Nietzsche queda interpretado como la mediocridad del hombre-, si a esto agregamos las observaciones de Freud, en tanto al Yo como censor del sentido del inconsciente no es difícil deducir que el deseo al que el inconsciente apunta es un atentado al Yo, cómo me he permitido llamarle en mi anterior observación, por lo tanto las contra-cargas mencionadas con anterioridad habrán de complacer en tanto al Yo, en su mantenimiento de integridad, cómo al deseo inconsciente, para que lo dicho ocurra con el menor desgaste al Yo, es que la represión se vale de dos procesos, en los cuales el segundo no es más que una extensión del primero. Aclaremos que para Freud el *deseo* tiene que ver con el impulso de distensión de la acumulación de excitación psíquica en el Yo, dicha tensión ocasiona displacer y su relajación resulta en placer¹⁰¹. A saber entonces que la tensión ocurre cuando un objeto sobre-estimula al Yo.

En el caso de los procesos mencionados, el *proceso primario* estaría directamente relacionado con el *inconsciente*, donde los mecanismos de *condensación* y *desplazamiento* hacen fluir libremente las representaciones, y el *proceso secundario* se relaciona con los sistemas *preconsciente* y *consciente* –los cuales detallaremos en breve-, y en ellos el deseo debe ser aplazado a conveniencia del Yo, es decir de la realidad¹⁰².

Si es que el proceso secundario se relaciona con la realidad, el inconsciente y sus representaciones tendrían que ver una fantasía, entonces el deseo de distensión es una carga alucinatoria en representación de la realidad en donde dicho deseo puede encontrar consuelo¹⁰³, por ello es que Freud conjetura en primer lugar al sueño como

¹⁰¹ Sigmund Freud, "Psicología de los procesos oníricos. El proceso primario y el secundario, la represión.", *La interpretación de los sueños*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1900], p. 571.

¹⁰² Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, "Procesos primario y secundario", *Diccionario de psicoanálisis*, recuperado de <http://www.bibliopsi.org/descargas/autores/laplanche/LaplancheJeanyPontalisJean-Bertrand-Diccionariodepsicoanalisis.pdf>, visitado el 31/10/14.

¹⁰³ Sigmund Freud, "Psicología de los procesos oníricos. El proceso primario y el secundario, la represión.", *La interpretación de los sueños*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1900], p. 571.

un deseo cumplido. Así es proceso primario es lo que se encarga de mantener satisfecho el deseo al menos de forma interna (en términos freudianos) en el inconsciente y el preconscious, y el proceso secundario entonces se encarga de llevar el deseo al acto (fáctico) capaz de modificar el mundo exterior, es decir consciencia, donde el objeto pueda ser percibido “realmente”¹⁰⁴. Esto de acuerdo a un estricto freudismo.

Las contracargas que han devenir sobre la pulsión, provienen del sistema *preconsciente*, la *trieb* como tal no puede llegar a la consciencia si no es que por un objeto en el mundo¹⁰⁵, las pulsiones tendrán que valerse de los objetos de las cargas mismas que empujan a su represión, dichos objetos no tendrán la suficiente “atención” en la consciencia¹⁰⁶, según Freud en un primer momento, la carga u objeto original que arriba al sistema preconscious es sustraída, quedando así sólo su representación, a la que se adhiere la pulsión inconsciente, y la representación alucinatoria primaria perteneciente a lo inconsciente queda de este modo reprimida y relevada por el proceso de contracarga preconscious. Con este proceso de negociación entre cargas es que finalmente una pulsión consigue hacerse a lo consciente, Freud también llegará a conjeturar que las contracargas de lo preconscious están estructuradas de lenguaje¹⁰⁷, y la dinámica entre los sistemas se da entonces cuando una pulsión de lo inconsciente se acoge en una verbalización, palabra para la cual, a pesar del sentido que puede tener en la “realidad oficial”, es en el sujeto una representación de fantasía primaria, es decir, la palabra puede despegarse de todo significado aparente, pues está enlazada y significada por su relación en los mecanismos de condensación y desplazamiento, es decir por su posición en el discurso, cuando una palabra es dicha y “redicha”¹⁰⁸.

Siendo así, es que los dos procesos inconsciente y consciente que suceden simultáneamente en el aparato psíquico¹⁰⁹, dos formas temporales, por ejemplo, como

¹⁰⁴ *Ídem*.

¹⁰⁵ Sigmund Freud, “Sentimientos inconscientes. Lo inconsciente”, *Metapsicología*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza Editorial, 2009 [1915], p.259.

¹⁰⁶ Sigmund Freud, “Psicología de los procesos oníricos. El proceso primario y el secundario, la represión.”, *La interpretación de los sueños*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1900], p. 568.

¹⁰⁷ Sigmund Freud, “Lo inconsciente”, *Metapsicología*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza editorial, 2009 [1915], p.p. 245-288.

¹⁰⁸ Sigmund Freud, “Lo inconsciente. Reconocimiento de lo inconsciente.”, *Metapsicología*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza editorial, 2009 [1915], p.p. 278-288.

¹⁰⁹ Sigmund Freud, “Psicología de los procesos oníricos. Lo inconsciente y la consciencia, la realidad.”, *La interpretación de los sueños*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1900], p. 576.

introducimos con la interpretación de Deleuze al concepto kantiano de *a priori*, temporalidad que detallaremos más adelante. Con esto también queda explicado el punto de partida de estudio psicoanalítico, en tanto que lo inconsciente parte de lo mismo consciente, pues es uno no es más que es revés del otro, esto a lo que nos referimos con otra posición, a un lugar temporal y de perspectiva, más que un movimiento de locación, un movimiento dinámico más que tópico¹¹⁰.

Exactamente como Kant atribuye a lo *a priori* algo de lo que el humano no puede dar cuenta sin embargo actúa sobre tal. Freud mismo plantea la acción de lo inconsciente sobre lo consciente como un acto de fuerza o de poder, este poder o impulso este poder hacer de la voluntad que no es presentado por Schopenhauer y Nietzsche. Esta voluntad de poder, ejercida a expensas del Yo consciente, es valorada por Freud, al igual que por Nietzsche, respecto al lugar que ocupaba en la epísteme de los antiguos en relación a lo oculto, demoniaco, y trágico. Para Descartes el cogito vuelca al hombre como aspiracional a lo divino, que es lo verdadero; es aquello demoniaco el anverso al cogito, la voluntad inconsciente cargada hacia el deseo que ha de dar lugar al hombre.

Lo que para Freud ha de aparentar una separación artificial de lo inconsciente y la consciencia es una doble manifestación objetal, como nosotros podríamos llamarlas, significaciones paradójicas. Cómo hemos estudiado, dos objetos no pueden tener una pertenencia en un mismo sistema dinámico, es decir, dos objetos no pueden compartir un mismo lugar en la consciencia en relación con la pulsión, por lo tanto una carga pulsional debe sustraerse de un objeto sin perder su relación con el otro, en la consciencia se mostrará un objeto significando otra cosa. Su otro objeto. En breve nos ocuparemos del porque de la elección de objeto.

Lo que ha de dictaminar el acceso a la consciencia es el preconscious y sus contra cargas lingüísticas, es en ella donde la significación paradójica se anuda, y en tanto que el objeto investido por la contra carga convengan al Yo es que se manifiesta en la consciencia.

Siendo así, el preconscious es aquel sistemas que provee de objeto al Yo y este Yo tal vez pueda dar cuenta de ello, Yo no es consciencia, Yo es la censura. La

¹¹⁰ *Ídem.*

consciencia sólo es aquella parte perceptiva y que nota al objeto. Ello significa que la realidad humana no es la consciencia, el humano es voluntad, es inconsciente. La función real de la consciencia no es plantear la realidad humana, en esta no hay certeza, si tomamos esta en su rigurosa definición como aparato perceptual concordaríamos con Descartes en que las percepciones carecen de sentido, su ser entonces es fuera de su centro, recordando el *ergo sum*.

Lo inconsciente en una de sus definiciones puede ser anotado como otra significación, producto un tanto hegeliano si somos meticulosos. Quiere decir esto que lo inconsciente no es desvelado más que desde otra posición incognoscible para el Yo.

Continuando con nuestra línea de pensamiento, si definimos lo inconsciente, con otra posición y a la equiparable voluntad con el deseo, nuestro concepto se compone como un deseo de ser concebido desde otra posición. La realidad humana es aquel deseo de ser en aquel otro lugar. Ser confirmado por otro, sabido por otro, ser realidad para otro.

Sin embargo estas especulaciones sobre la realidad en lo inconsciente sólo pueden ser hechas desde una relectura, para Freud la realidad psíquica no es equiparable a la realidad material, realidad cómo presente, quizá por esto, el modelo centrado en Freud únicamente , y dejando de lado el filosófico, cómo el mismo señaló, son incompatibles, y pasarán muchos años antes de que se reconsidere una relectura que cuestione a dicho desde el lugar filosófico, para que realidad psíquica y realidad presente sean sólo realidad.

A pesar de lo estricto que el psicoanalista se vuelve con sus conceptos, la atemporalidad de lo a priori que Deleuze encontrará en Kant es la misma que Freud leerá en el anverso de la consciencia. Cómo él le llamará “*recuerdo sin memoria*”¹¹¹, la consciencia también carece de memoria, este embrollo queda mejor ilustrado de la bella forma en que Gustavo Cerati describe “*siempre es hoy*”, sobre aquel siempre perceptual de la consciencia actúa la atemporalidad de lo inconsciente, recordemos que consciencia e inconsciencia son anversos, para la consciencia, siempre infinitamente inmediata, siempre real, carente de memoria, actúa lo atemporal, lo inconsciente, donde siempre es hoy.

¹¹¹ *Ibid.* p.p. 579, 581

Retornando a esta realidad del sujeto, en la que sobre Freud podemos leer el deseo de ser, es que podemos hablar de lo llamado narcisismo. Cosa que para Freud aún no tiene que ver con estas cuestiones filosóficas, sino, el Yo cómo objeto mismo de placer, Yo envuelto en libido. Veremos entonces aquí el por qué de las elecciones de objeto, así como la relectura que damos al narcisismo desde su interpretación freudiana.

Freud utiliza el concepto para definir un mal desarrollo del Yo, toma el concepto de narcisismo de Näcké, está definido como la estructura donde el sujeto toma como objeto de deseo a sí mismo¹¹², y sería la base de las estructuras psicóticas, ya que se basa en una manía de grandeza y en una falta de interés del mundo, entiéndase esto, como una pérdida del sujeto, en sus fantasías, una magnificación del Yo sobre el mundo, el Yo es EL mundo, esto posible por un estado de introversión de la libido – nombre puesto por Freud a lo que él reconoció como la antes mencionada energía psíquica-, concepto tomado de Jung por Freud¹¹³. Se entiende entonces, que la manía de grandeza, o egolatría, es la consecuencia del narcisismo, no su homónimo, pues en su estado primario, el narcisismo se distancia por completo del mundo, y solo existe el Yo, ya en un estado secundario, es que el Yo, se equipara a los otros, sabe de otros y los mira bajo. El proceso que separa a ambas clasificaciones del narcisismo es la retracción de la libido, en el estado primario la libido nunca abandona al Yo, para el segundo, esta regresa del mundo para el Yo, aunque está sentada en el proceso primario, dando a entender que depende de los procesos de identificación.

Esto hizo suponer a Freud dos fuentes libidinales, la propia del Yo, y su prolongación, una segunda carga destinada a las pulsiones de los objetos. Si se habla de una libido del Yo nos referimos aquí a aquella atención que se da a los objetos del sistema de percepción mencionado con anterioridad, claro, desde su anverso. La pulsión del Yo se encarga de investigar el objeto, hecho esto pasa a ser libido objetivada, conservando su raíz en el Yo¹¹⁴. El origen de esto es situado por Freud, por las pulsiones auto eróticas como primordiales, y dichas recubren al objeto tras la utilización del mismo.

¹¹² Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*. en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1914], p.p. 1075-1088

¹¹³ *Ídem*.

¹¹⁴ *Ídem*.

Lo que diferenciará las estructuras neuróticas de las psicóticas es que *“la libido libertada por la prohibición [ley paterna], no permanecerá ligada a los objetos, si no, que se retrae al yo”*¹¹⁵, es decir que en el esquema neurótico se adhiere exitosamente el objeto, en el estancamiento del narcisismo primario (psicosis), las fantasías, o significaciones, permanecen fuera del objeto; falla de la liberación de la libido, falta la imposición a otro para ser ideal, lo que el Yo necesita para ser perfecto, lo amado¹¹⁶, falla la ley. Entendamos que el narcisismo ocurre cuando el sujeto entra en contacto con el Yo.

Podemos considerar estas interacciones con el objeto, la raíz de la escisión, ya que como Freud puntualiza *“el individuo vive realmente una doble existencia, como fin en sí mismo, y como eslabón de un encadenamiento”*¹¹⁷, lidiando entre el mundo y el Yo. Freud es muy breve pero conciso en esta explicación, el Yo es pensado desde antes que el individuo sea concebido, viene del propio narcisismo de sus padres, -heredado de igual forma-, es decir, la vida de aquel individuo, su sentimiento de existencia es pensado antes de él, y aquel individuo debe adherirse al esquema presentado por el Yo, en resumen, el Yo viene de otros, aquel es el proceso de identificación, el proceso donde los otros aparecen para decir tu eres esto. Este apareamiento es el arribo de los otros como objeto al aparato perceptivo denominado consciencia, al hacer esto la pulsión envuelve al objeto como destino, es decir la voluntad de poder hacer/ser en el otro. Siendo que aquella voluntad da lugar en el ser, es percibida como un Yo. Llegando a este punto, es inevitable hablar de amor, Freud menciona que una característica del amor, es el enaltecimiento del objeto, pues el proceso de exteriorización lleva el involucramiento libidinal *“hacia afuera”*, y el Yo, se amará tanto como a su objeto¹¹⁸, es decir que *“una parte de mí está en el objeto”*. Freud menciona que la relación del estudio sexual con el psicoanálisis, es en palabras del amor, concepto que toma de Platón¹¹⁹, el amor platónico, el amor ideal, tiene que ver con todo, menos con los otros, el enamorarse de las ideas, el verdadero ideal no es el sentido de *“imposible”* que se tiene como concepción común, si no, que el amor platónico, regresando a la teoría psicoanalítica, enamorarse de las significaciones que el Yo crea en su propio encuentro.

¹¹⁵ *Ibid.* p.1080

¹¹⁶ *Ídem.*

¹¹⁷ *Ibid.* 1077

¹¹⁸ *Ibid.* 1081-1083

¹¹⁹ Sigmund Freud, *“Sugestión y libido” Psicología de las masas y análisis del Yo.* en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1921], p.p. 1129-1131.

Con esta interpretación el Yo deja de ser el sentimiento de sí, como tradicionalmente se piensa, y más como una significación, cosa que en su momento estudiaremos de acuerdo a las implicaciones de esto. El asunto de lo que anida en el individuo antes del Yo será tratado en páginas posteriores.

Es la Paternidad, (para Freud), quién introduce el amor en el infante, todas las ideas (de amor) del Yo de los padres, es encausada al infante, y tendrá todo lo que los padres fantasean de sí¹²⁰, *His majesty the baby*, es la idea del Yo, buscándose en la imagen de otro, la búsqueda constante. El Yo es impuesto al sujeto artificialmente. ¿Será que el Yo surge de la imposibilidad del Yo? Es esta, la base que sentó Freud, para las psicosis en el narcisismo, pues data de que la alienación, es perderse, en el “Yo soy lo que creo que el otro cree de mí”. La falta de certeza es causa de angustia, aquí es donde Freud, encuentra la génesis de la separación de las pulsiones, pues el Yo no tolera la angustia, por lo tanto declara al objeto fuera de sí, entonces la dialéctica artificial, no es más que la parche de saberse a sí mismo, y de suponerse en otros¹²¹, como ya lo dijimos “*el individuo vive realmente una doble existencia, como fin en sí mismo, y como eslabón de un encadenamiento*”. Por ello es que el sujeto tiende a proclamarse frente a otros, es por ello que no puede entenderse un Yo sin otros¹²². Volveremos a preguntar ¿Será que el Yo surge de la imposibilidad del Yo?, se proclama ante la demanda de ser el héroe en lugar del Padre¹²³ es el héroe al servicio del héroe, y vaya confusión, pues la posición narcisista obliga a pasar por alto las leyes¹²⁴ porque la ley le dice eso, el Yo debe partirse, y regresamos al punto, el Yo se pierde en la imposición del Yo.

Podemos observar entonces aquella relación entre el amor, el encuentro con el semejante como propio y la pertenencia de aquel lugar, algo que ilustra mucho mejor José Emilio Pacheco en su poema “*Nupcias*”¹²⁵:

*“¿De quién son estos ojos?”
Dicen como niños los amantes
Inmemoriales*

¹²⁰ Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1914], p.p. 1075-1088.

¹²¹ *Ibid.* p. 1083

¹²² Sigmund Freud, “Introducción” *Psicología de las masas y análisis del Yo*. en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1921], p. 1119

¹²³ Freud, *Ob.Cit.*, “Introducción al narcisismo.”

¹²⁴ *Ibid.* p.1083

¹²⁵ José Emilio Pacheco, “*Nupcias*”, *Fin de siglo y otros poemas*, México, Fondo de cultura económica, 1984, p.p. 88-89.

Quieren tener para ser otros
Dos en uno
Olvidarse
De que nacieron separados
Morirán separados
Y que sólo por un instante están juntos
Paz en la guerra

Que nadie piense bajo aquellos minutos
No eres mía No soy tuyo
Nada nos pertenece
No poseemos
Ni siquiera los nombre propios

Somos hormigas obedientes
Todo el amor
Todo el deseo
Apenas espejismos sobornos
De la incesante procreación
Engranajes
Bien programados para perpetuarse
Peces
Cardúmenes
Con el anzuelo de un segundo en las bocas
En sus bocas que son la carne del tiempo

Hay que decirlo claramente, esto no está dicho por Freud, él se limita a argumentar que la fuente narcisista surge de las aspiraciones puestas de los padres hacia los niños, y posteriormente la sociedad en general impondrá otras aspiraciones de lo que es ideal, y debe ser¹²⁶.

Durante ese periodo de desarrollo teórico Freud observa que el Yo a consecuencia de su identificación busca posicionarse en aquel lugar que le impera ser algo, la ley paterna, lo cual ilustra con su *Tótem y Tabú* un año antes de la *Introducción al narcisismo*, en él, el asesinato paterno le sirve al individuo para ocupar el lugar de aquel, sin embargo, con la muerte de este individuo su ley queda inmortalizada a forma simbólica, esto a causa de la culpa generada por atentar contra un objeto amado y busca su representación de forma enaltecida. Vemos entonces desde otra lectura que el Yo

¹²⁶ Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*. en Sigmund Freud, *Obras completas* vol. 1, España, Biblioteca nueva, 1948 [1914], p.p. 1081-1088

intentará asesinar al objeto que ama, para posicionarse como tal, al mismo tiempo es acosado por su fantasma, pareciera entonces que el objeto por una paradoja no puede ser destruido, la paradoja del deseo si nos aventuramos un poco. Freud comenzará a esbozar de forma más profunda aquel parricidio, aquella otra parte del sujeto que busca la destrucción sin aniquilación, algo que sospechaba desde su complejo Edipo y que la historia le permitió contemplar en una forma más evolucionada durante la 1º guerra mundial y que retrata en sus *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* de 1915.

En ambos textos sociales podemos leer que el producto de la pulsión ya objetivada se encamina a una supremacía del objeto sobre el otro, obligando a volcarse sobre su propia razón y moral/estética.

Debemos poner en claro que aquel viraje de los destinos de pulsión no es moral/estética per se sino que estas se amoldan a los constructos, algo que limita a nuestro estudio, pues no se encuentra en nuestros propósitos, por el momento, una genealogía de la moral.

Para Freud, el vuelco de las pulsiones, de forma interna, se relaciona con una necesidad libidinal, es decir, de amor, erotismo^{127*}. Sentirse amado. También Freud especificará un miedo social¹²⁸ como catalizador del vuelco, el cual podemos suponer se sustenta en la identificación con el otro, y este como un Yo, que por más Yo que sea, resulta un Yo extraño.

Lo que se opone a esto es la conquista de la civilización, la conquista del Yo, la renuncia a aquellas satisfacciones en pro de la construcción artificial que representa la cultura. En el proceso de civilizarse Freud especula que estos dos principios, la necesidad de amor junto a la inclusión social son sublimados a una necesidad de reconocimiento social a través del altruismo.

Junto a estos, también es que las pulsiones pueden desembocar en lo que el hombre moral califica de acto malvado, que es la agresión, para Freud, este acto

¹²⁷ *Hemos de anotar brevemente que la base freudiana de la sexualidad está relacionada con el eros griego, de acuerdo con las especificaciones hechas por Freud en diversos textos.

¹²⁸ Sigmund Freud, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza editorial, 2009[1915], p.167.

constituye una tendencia natural de la pulsión la cual es enjuiciada de acuerdo a las necesidades hipócritas de la cultura¹²⁹.

Esto mismo obligaría al Humano a contemplar su muerte de forma hipócritamente razonada, sin embargo pretendiéndose distanciado de la misma. La muerte empuja, el hombre en su desesperación busca cualquier otra alternativa, cómo en Tótem y Tabú se ilustra, se busca la permanencia del objeto aún en su ausencia, culpa, cómo Freud propone, esta es la que rodea de misticismo al acto. Excluye la muerte de su vida, paradójicamente busca la aniquilación de esta. La muerte del otro es una muerte de un trozo del Yo¹³⁰. De acuerdo a nuestra premisa del miedo social freudiano y su base, la muerte del otro se busca, pues el otro es tan extraño siendo este un Yo. Tal cómo Camus ilustra en “El extranjero”, donde la civilización vuelve extraño al Yo. Desde una suposición estrictamente freudiana podemos pensar que el desconocimiento del Yo objetiva es producto del atentado contra el principio del placer, pues la civilización exige el sacrificio del placer a cambio del lugar dentro de ella, así un Yo que atenta contra el Yo mismo es peligroso. Es generador de angustia.

Gratitud y miedo son el ejemplo de la ambivalencia de sentimientos de la que es capaz la pulsión. La muerte es objeto de razón, pues lo inconsciente se conduce en la inmortalidad, la eterna notación de sí en la consciencia. Hemos de notar entonces, que inmortalidad no es equiparable a vida.

Así podemos bosquejar que la primera ilustración de la *pulsión de muerte* es el desplazamiento de esta misma hacia el objeto que representa al Yo como extraño, peligroso. El principio de placer, que ha de procurar la ausencia de displacer, ha de complacer a lo inconsciente en esto, y a través de los mecanismos de condensación y desplazamiento es que se elabora un nuevo objeto de proyección, donde el Yo se vuelca, y el principio de realidad se ha de encargar de encarnar dicho objeto en algún contenido de la consciencia. El Yo no puede quedar sin objeto.

La introducción formal del concepto es propuesta en 1920 en “*Más allá del principio del placer*”^{131*}. La sospecha de esta nace desde aquel peligro que describimos

¹²⁹ *Ibid.* p.p. 160-178.

¹³⁰ *Ibid.* p. 183.

¹³¹ * Por razones temáticas no podremos ahondar en este texto como nos gustaría, como ya ha pasado con muchos de los recursos presentados, sin embargo debemos dotar de especial atención a este, pues se puede aventurar a interpretar este texto como un ruptura total con la psicología, dotándolo de

con anterioridad, en la que la conquista del objeto es vista como amenazadora, cosa que Freud se dice imposibilitado para explicar, y que nosotros a penas pudimos bosquejar con el desmontamiento de la teoría freudiana y su colocación a un edificio filosófico. Pues para Freud los asuntos psicoanalíticos debían armarse dentro de este mismo. A lo que él apunta en una definición formal no es a una tautología entre la vida y la muerte, sino que la pulsión se encamina a un estado anterior de la vida, a la no-vida¹³². Ya en el “*Malestar en la cultura*”, de 1930 Freud concreta el pensamiento de la transformación del placer en displacer hacia una manifestación de culpa, pues el objeto al que se debía renunciar para entrar a la sociedad impera sobre el Yo¹³³, entonces el castigo social es presentado en forma de angustia, por lo tanto atentando contra la inmortalidad.

Freud se decide a la formalización del concepto a través de la observación propia y de colaboradores sobre el juego infantil. Más en específico en los motivos del mismo, motivos que sin duda relaciona con los del sueño, el deseo realizado. El descubrimiento concretado en el juego de su propio nieto se basaba en el juego de la *desaparición-aparición* de un objeto, el niño lanzaba un carrito de hilo por el barandal de su cuna, y sin soltar el hilo, jamás soltando el hilo, lo hacía regresar. Cosa que Freud interpreta como la desaparición del objeto amado (madre) con el único fin de eliminar el displacer de la desaparición¹³⁴. Si nos aventuramos en nuestras interpretaciones podemos relacionar este con lo propuesto en Tótem y Tabú, donde la desaparición del objeto amado solo es causa para su posterior aparición con un amor intensificado, el objeto es santo. Esta relación también sigue la lógica de la culpa como motor de lo mismo. De manera sintética podemos agregar que la constante reaparición del objeto debe de traer consigo una carga de desvanecimiento de displacer, por lo que el Yo [aquí Freud agrega

cualidades únicas del psicoanálisis, el problema biológico que Freud presenta sobre la dialéctica placer/displacer queda aquí mismo sin respuesta, ya que parece que este mismo se despega completamente de la biología, e incluso de la lógica del comportamiento modernos, abordándola de una forma completamente original, como bien sugiere Freud en “El Yo y el ello” y Laplanche en su “Vida y muerte en psicoanálisis”. No sólo es rico en este sentido, pues con el vuelco de la teoría psicoanalítica hacia la muerte, mejor llamada no-vida, se observa una transmutación total de la teoría de la libido hacia el Eros y Pulsión de muerte, de la energía sexual a un principio de realidad, lo que representa una nueva forma de trabajo psicoanalítico y que sin duda llevan a la teoría a los fuertes cuestionamientos sociales que Freud elaborará en “El malestar en la cultura” y “Porvenir de una ilusión” sobre el progreso y los precios sociales, consolidando también la idea social del Yo y no como una unidad indivisible.

¹³² Jean Laplanche y Jean Bertrand Pontalis, “Pulsión de muerte”, *Diccionario de psicoanálisis*, recuperado de <http://www.bibliopsi.org/descargas/autores/laplanche/LaplancheJeanPontalisJean-Bertrand-Diccionariodepsicoanálisis.pdf>, visitado el 31/10/14.

¹³³ Carlos Gomes Sánchez “Introducción al malestar en la cultura: aporías de la cultura”, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza editorial, España, 2009, p.p. 41-42

¹³⁴ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1920], p.p. 1092-1093

una nueva definición del Yo, como cúmulo de pulsiones impedidas a la consciencia¹³⁵] debe repetir constantemente este acto a fin de eludir el displacer. Displacer que, sin embargo, es buscado, pues es el placer es fuente de angustia. En Freud este problema es resuelto por una salida muy de acuerdo a su época, y en la cual hemos de profundizar más adelante, el individuo primitivo debe dejar aún lado su egoísmo para buscar el bien común, si es que desea un lugar en la cultura.

Otro componente importante que debemos tener en cuenta es la participación del Yo, pues este se vuelve objeto del suceso¹³⁶, siendo más bien el objeto sobre el que el suceso ha de girar, pulsión de apoderamiento según el tecnicismo freudiano y perteneciente a la categoría de las pulsiones de vida. La pulsión de muerte, sería la antítesis de estas, toda pulsión es encaminada a un movimiento, es decir que para llegar al cese de la excitación debe pasar por excitación, los mecanismos que ya hemos revisado, y que representan una transacción, una renuncia a un amor para la inserción de otro; la pulsión de muerte, por tanto se encamina justamente al cese total de esta actividad, pues sería en realidad la ausencia de displacer, como vemos, no se trata de una dialéctica vida-muerte, sino un total vuelco de la Pulsión de muerte como no-vida, una abolición de la pulsión¹³⁷. Deducimos de esto, que la agresión a la que se adhiere a la pulsión no es más que una manifestación de aquel deseo de un estado de Nirvana (como Freud bautiza al principio rector de aquella pulsión¹³⁸), la aniquilación del objeto que su aparición es fuente de alteración. Digamos que Eros busca el placer, la pulsión de muerte busca erradicar el displacer.

Sintéticamente hablando, el advenimiento de estas nuevas estructuras supone una reflexión sobre las mismas, puesto que el Yo como represión también contiene pulsiones reprimidas, sería esto así fuera de lugar desde un punto económico, pues si ambas quedan bajo el tópico de lo inconsciente no hay disputa entre las instancias, ocasionando que de forma clínica no se presentaran síntomas, pues todo estaría perfectamente reprimido.

¹³⁵ *Ibid.* p. 1090

¹³⁶ *Ibid.* p. 1093

¹³⁷ Jean Laplanche, "¿Por qué la pulsión de muerte? La paradoja económica de la pulsión de muerte", *Vida y muerte en psicoanálisis*, Argentina, Amorrortu editores, 1973 [1970] p. 145.

¹³⁸ Sigmund Freud, *Problema económico del masoquismo*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1923],

En “*El Yo y el Ello*” de 1923 se culminan las consideraciones de “Más allá...” y se reafirma la premisa psicoanalítica donde el ser consciente es solo un vistazo fugaz, una cualidad de lo psíquico sin memoria, y la base verdadera del psiquismo es lo inconsciente que es la latencia a aquella percepción fugaz. Esto no es más que la proclama de que lo que puede pasar sin ser experiencia humana repercute en esto, en todo caso, no la experiencia del individuo indivisible. Un anti-humanismo. Esta premisa se mantiene por el hecho de que lo verdaderamente inconsciente está imposibilitado al cogito, a la experiencia, pues sus ecos sólo han de llegar a través de lo preconscious, ya totalmente transmutado por los mecanismo previamente analizados, esto preconscious es la parte capaz de consciente, siendo que lo inconsciente actúa desde otra posición a la consciencia, esto desde una descripción tópica. Dinámicamente hablando sólo existe este inconsciente, lo Prec. y lo Inc. como entidad psíquica, es decir, apuntan a un solo movimiento¹³⁹. Lo económico, es la distribución de la fuerza pulsional entre estas entidades, lo que ha llevaría al aparato psíquico a un balance.

Es justamente la introducción estructuras la que vuelve insuficiente la descripción tópica original, como especifiqué con anterioridad, dado que la integración lógica y coherente de dichos procesos o sea el Yo es la encargada de la descarga final de la pulsión sobre el objeto del mundo¹⁴⁰ por lo tanto también encargada del mecanismo de represión siendo que lo reprimido queda integrado a este, y esta es la insuficiencia del primer modelo, puesto que el Yo, por su propio mecanismo de represión coherente no puede aceptar aquello impedido a la consciencia y lo ha de percibir dissociado del él, es decir una distribución metapsicológica entre las disociaciones del Yo. Lo Yo inconsciente. Es decir una parte del Yo no reprimida, más bien imperativa, premisa que Freud describe como “*Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido*”¹⁴¹. Estos imperativos inconscientes no reprimidos, sino dissociados, serán la base de la nueva tópica, basada más bien en una fragmentación del Yo y su redistribución en las tópicas originales.

Retomemos los postulados de la “*Introducción al narcisismo*”, existe una contemplación ideal del Yo, ideal cómo inalcanzable, constituida por los elementos anteriores a la existencia, impulsos a lo desconocido, es decir está constituida por

¹³⁹ *Ibid.* p. 1192.

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 1193.

¹⁴¹ *Ídem.*

imperativos, siendo el ser el principal. Dicho ideal que ha de ser la llave a la inclusión social es tomado entonces como objeto amado, que ha de conciliar la parte egoísta con la social, objeto amado. Sobre la cual entonces ha de estructurarse la compulsión de repetición.

Esta perdición, hace observar a Freud, que el Yo ideal, es en realidad un estado disociado mucho más alejado de la consciencia de lo que en un primer momento piensa, pues es una magnífica representación de la ambivalencia de los sentimientos, y posteriormente, en su segunda tópica, le dará un lugar propio, el *Über-Ich*, o Superyó.¹⁴²

La búsqueda narcisista será entonces aquella que nos lleve a ser el deseo de los padres, ser un Yo ideal, ser un Superyó, y la insatisfacción provocada en la falla de la conquista de este ideal, lleva a la culpa, situada originalmente en el castigo paterno, por ello es que las estructuras narcisistas van acompañadas de la paranoia, y también es por ello que entendemos a la estructura del Súper Yo, como una estructura que ordena, al mismo tiempo que castiga, será el castigo perder el amor.

Así también, aquellas pulsiones anidadas sin camino a la consciencia, ante la represión del Yo, encuentran su lugar en el *Id o Ello*. Para entender esta significación hay que remitirnos a la definición del pronombre, como un tercero demostrativo, como el *aquello, eso*, o el *It* anglosajón. Esto representa entonces lo que anida antes del Yo, y que busca serlo. Pues es aquello antes de la existencia, a la que referimos como narcisista, pues parte del encuentro con el Yo a partir del semejante.

Para definir esta recordaremos, al igual que Freud, que lo preconsciente se integra de cargas verbales alguna vez conscientes, todo lo inconsciente de esta forma (Prec.) fue consciente alguna vez, lo que deja un hueco para lo verdaderamente inconsciente, la “alucinación”, objeto y/o sentimiento sin palabra, considerando que los restos mnémicos no sólo acarrean la imagen acústica de la palabra sino también los ópticos, lo puro sin palabra son aquellas relaciones entre los objetos. Aquella relación Yoica inconsciente y por lo tanto fuera de la percepción es Ello, lo vivido más por el Yo, formulación del pensamiento de Groddeck adaptada a la estructura freudiana¹⁴³. Es decir, lo vivido por otro, en relación con Yo, fuera de la percepción no permite una

¹⁴² Sigmund Freud, “El Yo y el Superyó”. *El Yo, y el ello*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1923], p.1198.

¹⁴³ Sigmund Freud, “El Yo y el ello”. *El Yo, y el ello*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1923], p.1196.

adherencia a cualquier resto mnémico, o sea impedido por se a la consciencia, en definitiva, esto acerca a Freud a una concepción más social de lo inconsciente de lo que él admite. Con esto también se concreta un esquema de represión que no nos hemos detenido a examinar, la represión típicamente tratada, o sea la de la angustia por el otro como un proceso de represión secundaria, y la que lo antecede, la represión primaria es aquella donde el impedimento a la consciencia es causada por la falta de la experiencia, repito la primicia antes formulada, el psicoanálisis se forma como un anti-humanismo, pues el sujeto entonces se estructura a expensas del sentimiento del Yo. Otro aquello siniestro –no familiar- pero parte del Yo. Recordemos entonces aquella relación social del narcisismo, el sujeto encadenado a su existencia antes de su experiencia, algo que se busca sin saber que es, a saber entonces, una cosa (en sentido kantiano) sin significado –incogito-. Así Freud entonces reelabora al Yo, entendiéndolo como la razón¹⁴⁴, la lógica del sujeto, temiendo como siniestro a aquello que no sabe por qué busca, un desafío a su amada razón, y ahora, más que un Yo con un ello, el Yo es la parte del Ello reelaborada a través del sistema consciente, que ha de dar cierta lógica según la realidad oficial (social)¹⁴⁵. Pues cuando un individuo nace en cuerpo lo único que acarrea es aquel deseo de otros.

Vemos cada vez más cerca la relación de esto en cuanto a la descripción hecha con anterioridad sobre el Über-Ich en relación al mecanismo de identificación, lo que ha de diferenciar a este Ello del Über-Ich es que el primero es aquello a lo que se dirige la pulsión, lo sin representación, y el segundo es la imposición a hacerlo, la ley inconsciente disociada no reprimida, que ha de castigar al mismo tiempo que incentiva, lo que acerca al deseo del otro pero cuidando mantenerse a raya del mismo. Desde un freudismo ortodoxo, el Über-Ich es la internalización de las leyes (no objetos) de la masa, sin embargo disociadas de la razón Yoica pues llegan a ser tan paradójicas en cuanto a su realización que se vuelven en un acoso constante, agregamos qué, acercan al objeto, tanto como lo alejan. Ha de ser el carácter que regula al Yo ante el objeto perdido¹⁴⁶. Regula la nueva elección objetal, podemos agregar nosotros que la pérdida del objeto es aquella del Ello, pues estructura un deseo, sobre el que las pulsiones buscan replegarse sin embargo es perdido perpetuamente pues jamás ha atravesado al

¹⁴⁴ *Ídem.*

¹⁴⁵ Sigmund Freud, "El Yo y el Superyó". *El Yo, y el ello*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1923], p.1198.

¹⁴⁶ *Ídem.*

Yo propiamente dicho. Entra aquí el vuelco de la libido narcisista (placer corporal), pues pasa de su estado sexual a un estado de identificación: “*Puedes amarme pues soy parecido al objeto perdido*”¹⁴⁷. Cómo ser para llegar a tener.

Podemos concluir que el Yo no es Yo como psicológicamente se piensa, sino trátase de las concepciones filosóficas tratadas con anterior, ejemplos de Schopenhauer donde un sujeto solo es un objeto para el mundo, de Hegel donde la autoconciencia es un círculo tautológico, y Nietzsche donde el Yo-razón es una moral inquisitiva traba de la voluntad. Sino que sin saberlo Freud aventura la filosofía a la clínica, y el Yo es más bien un conglomerado de directivas y cosas sin sentido buscando uno aparente, tampoco se aventura al pensamiento existencial tratando de encontrar al verdadero Yo y su poder, sino, todo Yo es ficticio, una ficción de tortura, y el sujeto queda presa de ella, la cultura no es moldada por el hombre, sino viceversa. El resultado es que el Yo es aquella construcción de aparente orden entre estas instancias, objeto deseado y castigado, amado al mismo tiempo que destruido. Se puede mantener la premisa del primer Yo de Freud, aquel del “*Proyecto de psicología*”, un Yo enraizado y puente entre lo interno y lo externo, sólo que, después de la introducción de la pulsión de muerte perderá su carácter inicial biológico, tratándolo ahora como la razón. Razón que falla.

1.3 El Yo y su lugar en la cultura.

Existe una premisa que hemos mencionado sin darle mayor profundidad: El pase a la cultura requiere una renuncia al placer. Para Freud la tesis se sostiene de forma sencilla, hacerse humano es pasar de aquellos impulsos “animales” reproductivos a la apreciación de la belleza abstracta, es decir la observación de una moral, objetividad y demás valores puramente modernos. Decir modernos es bastante incierto, pues, para Freud, esta cuestión sexual está basada en la construcción platónica del amor. No la traducción vulgar sobre ésta del romance televisado, sino la esencia filosófica originalmente propuesta por Platón, el pase del impulso erótico a la abstracción y contemplación de los valores, amor idealizado. Esto es, de una forma un poco más

¹⁴⁷ *Ídem.*

estructural el pase de lo biológico, incogitable e insuficiente para el hombre al pensado. Recordemos por ejemplo la reflexión aristotélica de las pasiones, cómo estas deben ser sublimadas del corazón a la cabeza. Estructuralmente hablando esta clase de amor es saber. La apuesta freudiana puede tender a pulir al hombre, volveremos la frase cartesiana citada con anterioridad: “*Transformar el cobre y vidrio el oro y diamantes*”.

Sin embargo lo que diferenciará a Freud al resto de sus congéneres modernos es que en lo inconsciente, la pulsión sexual siempre se abrirá camino, siendo aquel amorcogito más bien una máscara, apagado al pensamiento schopenhaueriano del amor, donde éste es la frazada que ha de permitir al hombre elegir a su pareja reproductiva de acuerdo a sus instintos, sin dar cuenta de ellos, más sí dándolo todo por aquello que llaman amor. El instinto animal para Schopenhauer es precisamente aquello que no puede dar cuenta el hombre por sus facultades, lo pasional. Aquello impedido para él, siempre en manifestación en búsqueda de un rostro.

En un principio pareciera que esta es la apuesta de Freud, el Yo, un parche que embelesa al humano para que el inconsciente actúe a voluntad, un pensamiento que puede ser alterado un poco con el arribo de la segunda tópica, y el Yo podría tener cierto control sobre sus pasiones a través de las otras dos instancias tópicas, haciendo transacciones entre objetos de acuerdo a las leyes impuestas y ¿todos felices, no?, las instancias podrían gozar de una repartición de libido equitativa. Sin embargo, la pulsión de muerte es lo que llega a arruinar la fantasía del hombre, el verdadero estado de equilibrio no es lo equitativo, ahí sigue existiendo actividad, por tanto excitación, por tanto el verdadero equilibrio es el mutismo de la no vida. La pulsión de muerte no es querer morir, este es un estado posterior a la vida, y Freud es preciso en esta aclaración, la pulsión de muerte se inclina a un estado anterior a la vida, no-vida. La sublimación de Eros es trucada por La pulsión de muerte.

El estudio narcisista permita a Freud deducir que el Yo es el mismo objeto de deseo del Yo, lo hemos planteado abiertamente. La sublimación erótica de acuerdo a los principios del amor platónico plantea que de lo pasional se pasa a lo abstracto, la contemplación estética de la moral y principios pactados por el hombre, una inclusión del Yo a otros. Si tomamos la segunda tópica, el individuo nace en Ello puro, el Yo se construye cuando se realizan las transacciones sociales, otros originan al Yo. No hay Yo

sin otros¹⁴⁸. Precisamente es este constructo de amor en referente a lo sexual es lo que Freud mantiene cuando plantea el por qué el individuo actúa de forma pasional cuando actúa en masa¹⁴⁹. Pues por más “pasional” que se actúe existe un convenio implícito.

Convenio puramente a ciegas, si nos enfocamos en la identificación. Nos referiremos a esta desde la “*Introducción al narcisismo*”, esta no es más que la obsesión por asumirse dentro de aquel ideal (reforzaremos el “ideal” como pacto social) planteado por los predecesores, el cumplimiento de la ley. La única forma de cumplir la ley, para el hombre, es que los otros 1) no sepan que se ha infringido, y 2) que se le observe siguiéndola. Cuando las leyes son asumidas como propias, introyectadas, es que uno mismo es el perseguidor, raíz freudiana de la culpa. Que son estas leyes sino los deseos incumplidos por los otros¹⁵⁰.

Justamente el pase de la identificación es el deseo. Deseo de amor, ser amado, obedecer en tanto. Para Freud este vínculo es reforzado por la libido dirigida hacia el cuerpo. La identificación, en tanto, funge como una puesta en escena, donde se actúa coexistentemente sólo si el otro comulga de acuerdo al libreto, escrito por quién, es cosa que importa nada. Lo que importa es que el convenio es el escape regulado de la pulsión. Hacia el objeto, el otro. Por eso el amor funciona como mera sugestión, sugerencia de un pacto, que según se sigue, sugerencia de otro que tiene lo mío; el amor platónico, a pesar de ser tratado como la pureza de la pasión, no deja de ser un embelesamiento sugestivo¹⁵¹. Sugiere hacer cualquier cosa que mantenga el objeto al alcance. Freudianamente es un revestimiento de la libido hacia el objeto, impidiendo el objeto “real” ponerse en contacto con el Yo, viviendo este por la cortina de su realidad¹⁵². El objeto será siempre inalcanzable. Casi dibujado este freudismo de la forma más moral de Kant. Será inalcanzable dado que el buscar el objeto para sí, no es más que ponerse en su lugar, sustituirlo en todo¹⁵³. Así “*la identificación aspira a*

¹⁴⁸ Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1921], p.1119.

¹⁴⁹ Sigmund Freud, “La masa y la horda primitiva”, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1921], p.p. 1146-1149.

¹⁵⁰ Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1914], p.1083.

¹⁵¹ Sigmund Freud, “Enamoramiento e hipnosis”, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1921], p.p. 1140-1146

¹⁵² *Ídem*.

¹⁵³ Sigmund Freud, “La identificación”, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1921], p. 1137.

*conformar el propio Yo análogamente al otro tomándolo como modelo*¹⁵⁴”. De esta forma nuestra concepción platónica del amor queda intacta, pues el otro obedece igual, siendo que está dentro del pacto. El Yo es un objeto transmitido generacionalmente. Contemplado sin poseerlo.

Según Freud, la clave de esta maraña consiste en que la identificación apunta al ser para tener¹⁵⁵, lo que para nosotros es una paradoja de ser otro para tener otro.

Una tesis que se configura desde entre líneas es la paradoja que constituye el sujeto. Claro que Freud puede apuntar a los ideales de su época, la exploración del amor platónico es prueba de ello. Sin embargo, Freud también arremete contra ellas. Hemos mencionado la actividad en masa, la coexistencia del Yo con los otros en el acto, de acuerdo al convenio, que no tienen más que una raíz única, la eliminación del displacer por sobre excitación del sistema, la objetivación pulsional, igual esto que los síntomas neuróticos. Una de las críticas más banales desde los círculos más humanistas hacia el psicoanálisis se basa en que para el este todo es enfermedad. Bien es cierto que Freud utilizará el término “enfermo” hasta bien adentro en años, pero el giro esencial que dará Freud es la nueva concepción de aquello neurótico, dentro de la clínica no habrá diferencia entre una sana rutina a un comportamiento obsesivo, de un miedo “racional” a la más extravagante fobia, pues sus sentidos no son otros más que la objetivación del objeto. Lo que ha de constituir un síntoma patológico para Freud es simplemente la observación de las pautas sociales¹⁵⁶, el convenio, paradójicamente, a lo que aspira el amor.

Esta paradoja y sus alcances artificiales son los que tratará Freud en su enigmático “*El malestar en la cultura*” de 1930. Obra que bien estudiada podemos situar como el manifiesto del psicoanálisis¹⁵⁷*. Principalmente la obra gira a la puntualización ya hecha con anterioridad sobre el eterno devenir entre Eros y La pulsión de muerte.

¹⁵⁴ *Ídem.*

¹⁵⁵ *Ídem.*

¹⁵⁶ Sigmund Freud, “Teoría sexual. La nerviosidad común”, *Introducción al psicoanálisis*, España, Alianza editorial, 1979 [1914], p.p. 395-409.

¹⁵⁷ *De nuevo hemos de limitar nuestro examen del escrito, está por demás justificar las ya expuestas razones de esto. En lo que resta de nuestro capítulo me referiré a esta obra en particular, de igual forma que lo hice al tratar a los filósofos limitándome a obras primas. Las aclaraciones bibliográficas serán particularidades del mismo, pues he de sintetizar el contenido de la obra en un pequeño intento de captar su esencia.

De nuevo el amor surge como t3pico, en nuestros ex3menes de la materia la identificaci3n es la construcci3n yoica a partir de otro, generando este sentimiento de unidad para consigo, pues mantiene el deseo de ocupar el lugar de otro como algo ajeno, inconsciente, sin embargo en el enamoramiento esto viene a manifestarse de forma consciente, famos3sima frase “t3 y yo somos uno”, la cual es precisamente un atentado al Yo¹⁵⁸, sin embargo esta aniquilaci3n de la ausencia de lugar empata con la puls3n de muerte empujando al sujeto a un estado de no vida. Freud abre el citado ensayo justo con esta reflexi3n, adem3s de una exposici3n sobre el sentimiento oce3nico del Yo, -el cual explicaremos en breve-, pues en ella nos es f3cil identificar la paradoja mortal sobre la que se basa este pensamiento freudiano, la confronta entre las pulsiones en su relaci3n con el deseo, como cada paso que nos acerca a este al mismo tiempo nos hace tomar distancia. El repliegue de la libido previamente introvertida sobre un objeto amoroso, es decir su exteriorizaci3n (o extroversi3n como originalmente fue propuesto el t3rmino por Jung) es la manifestaci3n de la inmortalidad inconsciente del Yo, su deseo de placer sin l3mite, por tanto el Yo se considera como el mundo, este es el sentimiento oce3nico del Yo.¹⁵⁹ Esto nos hace sospechar de la moderna apuesta a la “salud sin l3mites”.

La importante reflexi3n expuesta por el vien3s es una modificaci3n a su “*Porvenir de una ilusi3n*” de 1927, donde expresa que la religi3n ha aprovechado aquella debilidad del hombre ante el presentimiento de su muerte imponi3ndose a la masa a trav3s de su caudillo con la fina intenci3n del ejercicio pol3tico, sin embargo 3 a3os m3s tarde reconoce que la propia b3squeda de aquello sin l3mites del Yo lo ha empujado al estudio de sus objetos, a la creaci3n de estos, ciencia y arte. Es decir, el Yo en identificaci3n con el caudillo se proclama en su lugar, imponi3ndosele sus artefactos por delante, por consiguiente, el nuevo artificio resulta de nuevo fallido, siendo una r3plica del modelo anterior. En un sentido que ahora nosotros podemos equiparar al Nietzscheano en sus cr3ticas a la falsa ciencia, la distorsi3n de esta a partir de una forma dudosa ante la realidad para trastornarse en un ejercicio pol3tico expresado en forma de “Yo s3 y t3 no”, la duda es reemplazada por el saber. Aqu3 de nuevo entendemos el ate3simo Nietzscheano como un anti-humanismo. El hombre tan muerto como dios en su certidumbre, certeza antag3nica a la verdad en un sentido que nos recuerda a Hegel. Al

¹⁵⁸ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Espa3a, Alianza editorial, 2009[1930], p.60.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 58

mismo tiempo podemos dudar sobre la aseveración de Freud en cuanto a que jamás se acercó a Nietzsche. Cabe mencionar el dialogo que establece Freud entre el dios padre de la religión y el dios de los filósofos, por completo estructurado en formulaciones metafísicas y ontológicas abstractas,¹⁶⁰ siendo que el primero se basa en la estructura paterna primordial, es decir un individuo viviente antropomórfico cuya figura pasa por el proceso de totemización, en tanto que el Yo de los filósofos existe únicamente como abstracto. Este dialogo hace por fuerza aparecer a un ente enaltecido a posteriori, un caudillo. El dios filosófico constituye toda ley a priori imposibilitada así para el humano, de acuerdo con las deducciones que hemos tomado de Descartes y Kant, esta acronía supone que el rigor primordial del hombre se basa en sus pulsiones, deducción que es observada por Freud en *Le Bon* en cuanto a la forma de gobierno ejercida por el hombre desde la incipiente civilización, los instintos rigen sobre la inteligencia¹⁶¹ para posteriormente tomar como objeto a un Yo de cualquier sujeto, suposición crucial en Freud en tanto a la prevalencia del Yo sobre los tiempos, heredar al Yo; al mismo tiempo es una de las tantas crítica a la religión hechas por el psicoanalistas, de nuevo similares a las del Loco de Turín, la promesa de eternidad como medio de ejercicio político, su símil es tan exacto que para Nietzsche la figura del Jesús de Nazaret funge como político más que profeta.

Con la figura política en su proceso de totemización se entiende de forma un poco más abierta el investimento pulsional, que varía muy poco a la propuesta original de Tótem y Tabú, entiéndase a esta figura del Yo a partir de nuestra explicación de la segunda tópica, como objeto de amor es sin duda deseo, todo objeto es fuente de excitación yoica, igual que de displacer, entrando aquí nuestra pulsión de muerte que empujará a la eliminación de aquel, sin embargo dado que es objeto de amor y objeto de ley, su supresión será fuente de angustia prevaleciendo de forma consciente solo la cara amorosa del revestimiento y condenando al juicio el atentado con ella.

Es el amor, sin duda la convergencia de ambas pulsiones, ambivalente de por sí. Tanto ama a su objeto como forma de placer como le aborrece como ley, busca su tranquilidad al mismo tiempo que resiente la angustia de su fracaso al perderlo. Tanto se proclama como eslabón superior del mundo para descubrirse carente en sus facultades

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 69

¹⁶¹ Gustave Le Bon, "Fisionomía actual del mundo", *El desequilibrio del mundo*, México, Editora Nacional, 1973, p.p. 7-10

sobre él. Es el sofisma socrático de “no saber nada” la causa de verdad en el método de la duda, tan olvidado por los profesionales y científicos de la salud de nuestros días.

Pensemos ahora en las relaciones amalgamadas de las pulsiones en sentido al lugar del hombre, cuya amalgamación vuelve aquello como un absurdo siempre apreciado a la distancia. En tanto que el hombre busca sus objetos de felicidad los erradica, no existen medios humanos que realmente cumplan la promesa, cómo medios humanos, debemos entender a toda cosa que entre en contacto con este, pues no hay mundo (en sentido metafísico) sin hombre, es decir la condición del hombre no es la meta misma, ni siquiera su aspiración como propusieron los filósofos herederos del Medievo, la condición humana es precisamente la de sujeto en falta, humano fallido. Aclaremos de una vez ciertas nociones, no nos referiremos a una interpretación vulgar existencial que pueden apuntar a alguna escritura del tipo superación personal dónde la felicidad y el éxito son precisamente el camino a ellos. Ni siquiera a las esperanzadoras palabras, por demás del mismo corte, de Eduardo Galeano, la utopía que sirve para caminar. Si el camino y los pasos fueran la felicidad serían estas aniquiladas a manera de evitar el displacer del contacto, deducción que es justamente a la que apuntará Freud; el paso de la razón mágica a la científica no es más que el síntoma del nihilismo de la condición humana, la aniquilación de una era ante la insuficiencia de la misma, el progreso científico justamente se basa en eso, en una ciencia dudosa más que complaciente. Un eterno retorno ante la contemplación que hace el ser ante un universo vacío, el acto de soledad en relación a la muerte al que tanto observaron personajes como Gabriel García Márquez u Octavio Paz.

La soledad es el fondo último de la condición humana. El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro. Su naturaleza, si se puede hablar de naturaleza al referirse al hombre, el ser que, precisamente, se ha inventado a sí mismo al decirle “no” a la naturaleza— consiste en un aspirar a realizarse en otro. El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión. Por eso cada vez que se siente a sí mismo se siente como carencia de otro, como soledad. [...] El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto. Pero este despierto pensamiento nos ha llevado por los corredores de una sinuosa pesadilla

*en donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura.
[...]*¹⁶²

*La interpretación de nuestra realidad a través de los patrones, no
los nuestros, sólo sirve para hacernos cada vez más desconocidos, cada
vez menos libres, cada vez más solitarios*¹⁶³.

Distanciándonos de estos autores en tanto a la falla de la identidad. Un paso que ni siquiera un ejercicio de voluntad nos puede salvar, en tanto que esta, si hemos sido meticulosos en nuestra exposición, queda asumida, desde un estricto freudismo, como fuerza sin contenido, sin objeto. El ejercicio de la voluntad nos lleva de nuevo al artificio, en tanto, la búsqueda de los objetos del humano, que sin duda, si es que estos sólo existen en representación intersubjetiva, notaremos más como artefactos que como objetos. Justo aquel vacío de la voluntad es el eterno motor de la civilización, y no aceptará tan fácilmente algún artefacto que llene su espacio, ni siquiera el artefacto del Yo. “*Como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno*”.

Nos quedaría por explorar aquella angustia ante el objeto. El objeto del Yo referido casi rigurosamente es el cuerpo, elemento que tiende a consumirse dadas sus cualidades naturales, suponiendo esto una amenaza para el Yo al darlo por muerto, todo recordatorio de aquella fecha de caducidad es causa de angustia, el cuerpo mismo es entonces signo de angustia. Recordatorio al hombre modernos ante su incapacidad real del control del mundo, límite de su poder. Aquellas limitantes reales del hombre son las dos primeras expuestas por Freud en su citado ensayo, siguiendo con las relaciones sociales, diferenciando en que las primeras son las únicas que dan certeza alguna del final del hombre.¹⁶⁴ Prueba aquí de que no hay certeza que sea verídica en lo absoluto para el humano en su búsqueda de sentido. Esta es justamente la relación social de Freud, a pesar de la certeza no hay verdad en que las instituciones sociales hagan justicia a sus demandas como especie.¹⁶⁵ En la que para Freud se sienta la naturaleza humana,

¹⁶² Octavio Paz, “Dialéctica de la soledad”, *El laberinto de la soledad/posdata/vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de cultura económica, 1981 [1950], p.p. 211,231.

¹⁶³ Gabriel García Márquez, *La soledad de América Latina. Discurso de aceptación del premio nobel de literatura 1982*, recuperado de:
http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html Visitado el: 18/11/14

¹⁶⁴ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza editorial, 2009[1930], p.p. 83-84.

¹⁶⁵ *Ídem*.

aquella que nosotros podemos diferenciar como condición^{166*}. La condición humana es lo inconsciente.

La angustia planteada por Freud no alcanza a tener la repercusión científica que el espera, sin duda una de las causas de esto es el sistema cerrado del pensamiento freudiano, conceptos psicoanalíticos que sólo llegan a tener impacto a través de sus propios conceptos, pues recordemos que Freud fue reacio a desmontar su discurso hacia inclinaciones filosóficas, además de ser receloso con su epistemología. En su búsqueda de cuidar su obra llega a formularse un elitismo casi sagrado, que aún en nuestros días es posible observar en muchos círculos psicoanalíticos.

Uno de los móviles de Freud respecto a lo rígido de su invento es aquella búsqueda implacable que proclame al psicoanálisis como una ciencia natural, que hasta cierto punto cede en el “*Más allá del principio del placer*”, aunque Freud no alcance a vislumbrar el efecto de la reestructuración de su teoría.

Con el arribo de nuevos pensadores, el psicoanálisis por fuerza tuvo que tener sus propios giros, y más aún después de la muerte del patriarca. Por un lado la escuela de la psicología del Yo, enfrascada en la investigación de aquel artificio, encabezada por Anna Freud; y la escuela de las relaciones de objeto inclinada a investigar la interacción entre aquel artificio y sus otros, ésta liderada por la inglesa Melanie Klein. Estas sub escuelas psicoanalíticas lejos de ampliar epistemológicamente la teoría refuerzan el circuito cerrado. Quizá este sea el refuerzo para tratar al Yo lejos de las ocultas propuestas freudianas, distanciado del lugar que Freud le encuentra en la cultura, sin duda empatado con los precedentes filosóficos, el Yo para estas escuelas es de nuevo el Yo del saber, el humano pudiente.

Quien retomará aquellas preocupaciones filosóficas, con más impacto clínico del que se pueda suponer, sería el francés Jacques Lacan, quién a su vez intenta desplazar la cerrazón del freudismo incorporando el estudio abierto de la filosofía, lingüística, antropología y matemáticas, lo que supondrá que se retome el distanciamiento de las ciencias naturales, a su vez acercándose a pasos acelerados a las ciencias sociales. Pase que para nada fue agradable o natural, todo lo contrario, un pase que en realidad parece ir a detonar el freudismo, una reinención total ante lo que Lacan llamará la *verdad*

¹⁶⁶ *Apuesta que defenderemos en capítulos posteriores, en tanto a esta diferenciada de una naturaleza, más bien en relación al mencionado concepto del artificio.

inestable, decepcionante, y escurridiza” del análisis, una inoperabilidad del nombre de Freud¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Jacques Lacan, “Introducción a los nombres del Padre”, *Los nombres del padre*, Argentina, Padiós, 2010, p.p. 102-103.

2. LACAN Y LA REINVENCIÓN DEL PSICOANÁLISIS.

“Jacques Lacan trató de introducir la peste, la subversión y el desorden en el corazón de ese freudismo atemperado del que era contemporáneo: un freudismo que, después de haber sobrevivido al fascismo, había sabido adaptarse a la democracia hasta el punto de no reconocer ya la violencia de sus orígenes.” –Elisabeth Roudinesco

2.1 Contexto filosófico sobre el Yo alrededor de la enseñanza de Lacan.

2.1.1 Lacan en el contexto.

Desde sus primeras aportaciones a la teoría psicoanalítica, el francés Jacques Lacan apuntó a un abandono por parte de los psicoanalistas hacia su metodología, y desde luego, hacia su teoría, relegándola así al pseudo científicismo del que tantas veces se ha visto criticada. Clamando así un “retorno a Freud” –muchas veces maleado por los mismos círculos “lacanianos”, de los cuales nos ocuparemos posteriormente –éste “*viene justificado para hacer del psicoanálisis una teoría científica frente a los reduccionismos y desviaciones ideológicas a que se había visto sometido*”¹. Sin duda, una de estas desviaciones tiene que ver con el tratamiento al Yo, y contagiado por surrealismo de su época^{2 3 4}, (el cual fue ampliamente desechado por Freud), proclamará sin titubear su recordatorio (el de los surrealistas) donde la realidad del

¹ Antonio Bolívar Botia, “Jacques Lacan: el estructuralismo psicoanalítico. Del surrealismo a la escuela freudiana”, *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*, Colombia, Cincel-Kapelusz, 1985, p. 82.

² *Ibid.* p.83

³ Fernando Michel Montealegre Pabello, “¿Quién es ese tal Jacques Lacan de quien hablan los psicoanalistas?”, *Salida de emergencia*, (México), núm. 3, marzo de 2014, recuperado de: <http://www.salidadeemergencia.mx/uncategorized/quien-es-ese-tal-jacques-lacan-del-que-hablan-los-psicoanalistas/>

⁴ Jacques Lacan, “De nuestros antecedentes”, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1972 [1966], p.3.

inconsciente expresa una distinta a la de la consciencia⁵, piedra angular de su tesis doctoral “*De la psicosis paranoica y su relación con la personalidad*”, y de su ensayo sobre el estadio del espejo,⁶ además del posterior “*Más allá del ‘Principio de realidad’*”, donde abiertamente expondrá sus descontentos en el estilo tan característico que lo acompañará durante su enseñanza.

En primera instancia nos detendremos a explicar las “fallas”, o desviaciones del pensamiento posfreudiano a las que Lacan dirigirá su crítica, y en contra de las cuales dirigirá su enseñanza.

Paralelamente a aquellos baches de la desviación de los psicoanalistas condenados por Lacan, ya se manifestaba el descontento de algunos otros hacia aquella rivalidad titanomaica sostenida entre la señora Melanie Klein y la señorita Anna Freud, particularmente señalaremos la observación de James Strachey recogida por Elisabeth Roudinesco, ya que esta nos permitirá abreviar y condensar el pleito en lugar de divagar inútilmente sobre este:

"Mi punto de vista personal es que debemos a la señora Klein algunas contribuciones de la más alta importancia al psicoanálisis, pero que es absurdo sostener: a) que agoten el tema, o b) que su validez sea axiomática. Por otra parte, pienso que no es menos ridículo, de parte de la señorita Freud, pretender que el psicoanálisis es un terreno vedado que pertenece a la familia de Freud y que las ideas de la señora Klein son fatalmente subversivas. Estas actitudes de un lado y otro son, por supuesto, pura mente religiosas y representan la antítesis misma de la ciencia."

Hemos de mencionar por último otra crítica, esta vez de 1954 a cargo de Donald Winnicott recopilada también por Roudinesco, de esta, habremos de hacer notar la validez en su eco a 60 años de su emisión, sobre todo en la consideración actual del lugar del psicoanálisis:

“Considero que es de una importancia vital absoluta para la sociedad que, una y otra, destruyan ustedes sus grupos en lo que tienen de oficial. Nadie más que ustedes puede destruirlos, y sólo pueden hacerlo mientras estén vivos. Si sucediera que murieran,

⁵ Bolívar, *Op.cit.*, p.83

⁶ *Ídem.*

entonces esas formaciones, con su reconocimiento oficial estatutario, se harían absolutamente intocables y se necesitaría una generación o más antes de que la sociedad se repusiera del desastre de haberse convertido en una estructura rígida, asentada no en la ciencia, sino en personalidades.”

Retomemos ahora nuestro punto de partida.

Nudo central es el Yo en cuanto al tema del retorno a Freud; Lacan señala que en el ya mencionado “*Más allá del principio de placer*”, existirá un vuelco en cuanto a la conceptualización del Yo, en una parte hacia aquel Yo cuerpo tratado por la identificación narcisista, y hacia otra dirección en tanto a sus posteriores tres órdenes de identificación; lo que figura más bien como una enfrenta a la “verdad” oficial del status del *sí mismo*, aunque es innegable que en un principio hayan sido partidarias de esto.⁷ Es decir, que para Lacan, los psicoanalistas se han olvidado del estatuto de realidad en el sujeto, predisponiendo su terapéutica al relego del status quo de la realidad oficial, contrario a lo primero, dónde para el francés, Freud empata su principio de realidad con el principio de placer, haciendo de la realidad del sujeto la realidad. Asunto del cual dispondrá Lacan para hablar en “*Más allá del principio de la realidad*”, al mismo tiempo que será la epistemología para su “*Estadio del espejo...*” en el cual podemos encontrar aquel camino que ha de otorgar al psicoanálisis su estatuto psicológico, aunque sea que por este mismo busque su salida de ella⁸.

En primer lugar Lacan calificará a aquella psicología de los objetos como asociativa, donde el dato se fundamenta, o se explica, en similitudes de un mentalismo fenomenológico, es decir una *imagen* mental que en apariencia similar a los conceptos viene a ser una llave maestra para toda explicación posterior⁹. Quedado por sentado que aquel fenómeno de fantasía no constituye per se aquel destino de análisis frente al cual el individuo se defiende a partir de ciertos mecanismos, sino que aquello mismo es una defensa misma¹⁰. Podemos aquí abrir un paréntesis en cuanto a una segunda replica de

⁷ Lacan, *ob. cit.*, “De nuestros antecedentes”, p. 7.

⁸ *Ídem*.

⁹ Jacques Lacan, “Más allá del principio de realidad”, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1984 [1936] p.68.

¹⁰ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1972 [1936] p.p. 11-18

Lacan, la cual se mantendrá durante toda su enseñanza, siendo esta el papel que juega el propio analista en el análisis, ante la cual este sujeto parece mantener, aún, una excesiva asepsia.

Cuando Freud bifurca el sentido del Yo en su “*Más allá*”, parte también de una de las observaciones en las que no en balde enfatice tanto, me refiero al encadenamiento social como medio de función formadora del Yo, a la identificación; una identificación, sin embargo, trabajada por los posteriores desde un enfático sentido humanista, es decir, una idea de que esta se da únicamente en tanto un encuentro empírico de percepción, fallo que para Lacan sólo es percibido desde sus raíces filosóficas¹¹. La implicación de ello en la clínica no es otra que la ya mencionada calificación de realidades, sujetando aquella acción “imaginaria” a un sub producto del aparato percepción/consciencia, o a un epifenómeno, a una “distorsión” de la realidad establecida cuyo significado queda sometido a no más que otra fantasía. Sometido a un scanner en el diccionario de la teoría analítica. Dejemos pues los rodeos que tantos lacanianos prefieren, no hay realidad en tanto que no hay intersubjetividad. Aquella relación intersubjetiva es la realidad. El objeto psicoanalítico formulado por Lacan no es el objeto “real” de la ciencia natural, ni menos aquel objeto humanista de la percepción/consciencia¹².

Este parece ser un nudo que visto desde una primera vez pareciera ser una contradicción a modo de blasfemia, en el mejor de los casos, pues en el otro extremo no puede parecer más que una singular tontería. Un verdadero absurdo, al cual justamente hemos de dar el espacio merecido para esclarecer, ya que viene a constituir el punto clave al que hemos de apuntar. La crítica esencial de Lacan, la que a pesar de sus cambios de pensamiento se mantiene, es la falta de claridad de los psicoanalistas para con su objeto.

Cuando se habla de una parcialidad del objeto, no se hace más que acomodar una interpretación a una realidad a priori, un objeto real y las interpretaciones de los individuos siempre sometidos a la realidad oficial. La cual ha de ser portada por el sumo sacerdote quien encamina a los feligreses al goce culminante en el paraíso. La pregunta que hubo de soltar Lacan no fue otra que aquella misma de Platón, el objeto en función del observador. Ergo, no hay observador parcial. Tal óptica significa para Lacan no sólo

¹¹ Lacan, *ob. cit.*, “Más allá del principio de realidad”, p. 70.

¹² Bice Benvenuto, “Érase una vez: el infante en la teoría lacaniana”, en Bernard Burgoyne, Mary Sullivan, *Diálogos Klein-Lacan, Argentina, Paidós, 1997, p. 45.*

un retorno a Freud como tal, sino la reformulación de la teoría total, y con ello un desprendimiento a los ideales psicológicos que se han contagiado al psicoanálisis; aquellas nuevas reformulaciones que han de dar un estatuto diferente al de la psicología, o, si se nos permite el neologismo derriadariano un estatuto de *différance* hacia ella, ya que sólo el psicoanálisis después de Lacan permite aquel desbordamiento de la lógica entre el Yo y el sujeto. No hay dependencia yoica, y por tanto no existe, para el medio psicoanalítico, una supremacía del Yo para con el resto de sus instancias inconscientes, como habrán pretendido los annafreudianos¹³, y por ende la psicología del Yo reinante en estados unidos, y por ende, ideal de la psicología mundial. Debemos mencionar el acierto kleiniano al proclamarse fuera de una psicología utópica:

“[...] el kleinismo no era portador de ninguna teoría de la adaptación, lo cual explica que no pudiera implantarse nunca en el continente americano. En esta perspectiva, la cura se comparaba con una puesta en escena donde el analista, lejos de ser un personaje real, hacía el papel de un representante de los objetos introyectados que habían asegurado la construcción del superyó. Se consideraba que la situación de angustia del sujeto quedaba reavivada por el desarrollo del análisis y que debía reducirse al percatarse inmediatamente del fenómeno transferencial.”¹⁴

Retornando al sentido filosófico, Lacan, contrario a Freud, habla abiertamente de la filosofía consultada, y desde luego, aquello que revisa en su vida antes de convertirse en el Lacan psicoanalista fue un fuerte apoyo que se vería reflejado en su obra. En su juventud se vio interesado en el pensamiento de Friedrich Nietzsche¹⁵, cuya obra ya hemos estudiado en el capítulo anterior, por lo que es innecesario revisarla nuevamente; sin embargo hemos de adentrarnos en un filósofo a quien adrede dejamos para este apartado: Baruch Spinoza, con quien primeros contactos se iniciaron a temprana edad adolescente.¹⁶

Justificamos aislar al pensamiento de Spinoza dada su gran influencia en la tesis doctoral de Lacan, además de que para él, esta doctrina representaba una posibilidad de explicar la personalidad desde la ciencia, en específico aquella noción del paralelismo del orden, expresada en la “*Ética*” del filósofo neerlandés, un paralelismo por encima

¹³ Elisabeth Roudinesco, “La guerra, la paz. Encuentro fallido con Melanie Klein”, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Argentina, Fondo de cultura económica, 1994, p. 287-288

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ Montealegre, *ob. cit.*

¹⁶ Roudinesco, *ob. cit.*, “Figuras de padres. Mercaderes de vinagre”, p. 31

incluso de las nociones actuales de “mente encarnada”, paralelismo de totalidad.¹⁷ Entonces, es que explicaremos esta sutil diferencia, que, por más sutil que fuese, distancia infinitamente las nociones. Aunque, hemos de advertir, tomaremos este discurso con pinzas dado su carácter teísta.

Empezaremos sintetizando el encadenamiento mencionado: el cuerpo es visto como una expresión de esencia, al mismo tiempo que es una cosa, por esencia hemos de considerar como lo dado a priori, cosa dada a priori, entonces, desde aquello dado de forma primordial adviene el cuerpo a significar, o expresar, a la esencia¹⁸, o sea que, en lugar de que el cuerpo sea una producción de hechos “psíquicos”, es decir que el mentalismo sea la representación de lo biológico, -como actualmente se considera- el cuerpo viene a colocarse como la representación de una existencia antecedente, mejor dicho la representación (lo abstracto) se vale del cuerpo para expresarse¹⁹; recordemos que para Spinoza, muy ad hoc a su época, la existencia primordial es divina.

Siendo así, el pensamiento de Spinoza se aventura a la conjetura de que el hombre, en esencia, puede prescindir de su existencia, dado que esta es dispuesta de forma precedente²⁰. De igual forma podemos agregar que para este pensador, no es que el cuerpo tenga un alma, sino que el alma tiene un cuerpo²¹, bien con esto podríamos cerrar la breve revisión de esta filosofía, dado que la intención en general de la “*Ética*” viene a exponer ideas de orden teológico.

Al principio de esta exposición, sostuvimos que Lacan también hubo de inspirarse del medio surrealista, y que sus impresiones de este fueron expuestas en su tesis doctoral. En combinación con las ideas de Spinoza, es que podemos bosquejar aquel incipiente y angular pensamiento sobre la paranoia, para acercarnos entonces hemos de esculcar en los fundamentos del surrealismo, basándonos en los manifiestos de André Bretón, y el método crítico-paranoico de Salvador Dalí (por demás está llamarlo el maestro por excelencia del movimiento), quien por cierto “*se quitó el sombrero*” ante la exposición doctoral de Lacan²².

¹⁷ Roudinesco, *ob. cit.*, “Lectura de Spinoza”, p. 89.

¹⁸ Baruch de Spinoza, “De la naturaleza y el origen del alma”, *Ética demostrada según el orden geométrico*, España, Editora nacional, 1980, p. 69.

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ *Ibíd.* p. 70

²¹ *Ibíd.* p. 82.

²² Montealagre, *ob. cit.*

El surrealismo, desde Breton, adviene sobre el pensamiento occidental como una exclamación desde el deseo del hombre arremetiendo hacia el *establishment* que imperó en Europa desde sus comienzos modernos, una fuerte pugna hacia las Instituciones: la moral, la familia, la iglesia^{23 24}. Dicha proclamación no parte de un lugar superficial de crítica, o desde un lugar político, sino más bien se adentra en la transformación misma del hombre en hombre, en tanto que este pierde su voluntad a cambio de verse como sujeto en la sociedad, bien hace Paz al colocarlo como un heredero de Freud²⁵; el convencionalismo viene a sesgar la voluntad, e imaginación, del ser²⁶.

Igual que para Freud, en el surrealismo, el hombre es capaz de percibir, de presentir su sesgo, su angustia, ante los arrebatos de su civilización, de su Yo, sin embargo, el gigantesco diámetro que colocará el surrealismo marcará subversión para el sujeto sanante de la clínica, como para con el hombre en potencia de sí mismo del humanismo-existencialismo, pues la apuesta de Breton no es otra que la del lenguaje de la locura²⁷. Señalando que la locura, más que ser una estructura clínica o política, adviene como un desprendimiento del hombre de este mismo para ser “*víctima de su imaginación*”²⁸; en otras palabras, el hombre surrealista, es el hombre del deseo²⁹. Aquí entonces podríamos apresurarnos a señalar el placer seductor de lo imaginario³⁰. Desde luego, la crítica de la institución, o de una razón práctica, es seductoramente similar a las que hemos analizado en Nietzsche, ya que no existe cosa alguna como La Realidad, sino una realidad oficial enseñada por la institución. Es decir, si consideramos una metafísica donde se impone la interpretación, mejor dicho, donde solo existe esta, la Realidad no es más que otro artificio, ahora impuesto, según cierto ideal de civilización PURA, y es a esta a la que se entrega el hombre cuyo deseo es tratar de eludir su soledad; y de acuerdo a nuestro análisis de Hegel, concluimos que el hombre entrega, o intercambia su realidad por la de Otro, siempre de forma dialéctica. El hombre deja de ser hombre para ser institución. Por ello es que el manifiesto surrealista podría apuntar a

²³ Octavio Paz, *André Breton o la búsqueda del comienzo*, ensayo presentado en Delhi el 5 de Octubre de 1960.

²⁴ André Breton, *Segundo manifiesto surrealista*, 1930, recuperado de TECNE, portal de arquitectura, urbanismo arte y diseño.

²⁵ Paz, *ob. cit.*

²⁶ André Breton, *Primer manifiesto surrealista*, 1924, recuperado de TECNE, portal de arquitectura, urbanismo arte y diseño.

²⁷ Breton, *ob. cit.*, *Primer manifiesto surrealista*.

²⁸ *Ídem.*

²⁹ Paz, *ob. cit.*

³⁰ Breton, *ob. cit.*, *Primer manifiesto surrealista*.

la locura, que sería la parte anulada de la dialéctica del otro, que por más anulada que sea a la consciencia, no es más que el revés de esta. Es decir, cierto tormento ante la imposibilidad de realizar aquella otra realidad, si es que podemos seguir llamándola así, y para Bretón, aquel cúmulo de tormentos no es otro que el descubrimiento Freudiano, el revés *incogitable* de la consciencia³¹. Por lo tanto, el lenguaje de la locura, no es más que la metáfora del lenguaje. De acuerdo al surrealismo, es más bien que la vida consciente es la interpretación de la vida inconsciente, cambiando radicalmente el paradigma, pues no se está frente a un objeto mal interpretado, según la teoría clásica, sino a una incidencia entre lo alucinatorio y la interpretación³².

Partimos entonces de dos momentos del surrealismo, en un primer momento este se acata a las propuestas de Breton, donde el sujeto se abandona a la corriente de lo inconsciente, y la imaginación toma la batuta en aquella propuesta libertaria; mientras que en un segundo momento, el del método paranoico-crítico de Dalí, en lugar de relegar o de excluir a la realidad oficial se le desafía³³. Una realidad que deconstruye a la realidad.

Pensemos por ejemplo en el poema inscrito en “Los Detectives Salvajes” de Roberto Bolaño –una obra que se coloca como infrarealismo en su máxima expresión, corriente heredera en América latina (o quizá corriente sin patria, siempre extranjera) del surrealismo- el titulado Sión, de Cesarea Tinajero³⁴:

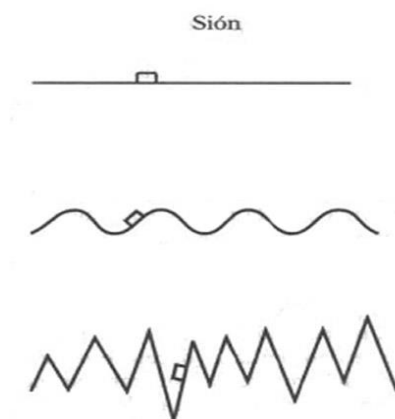


Figura 1 Forma 1 del poema Sión, en "Los detectives Salvajes", de Roberto Bolaño (ver nota al pie)

³¹ *Ídem.*

³² Virgili Ibarz, Manuel Villegas, “El método de Dalí”, *Revista de historia de la psicología* (España), vol. 28, núm. 2/3, 2007

³³ Ana Iribas Rudín, “Salvador Dalí desde el psicoanálisis”, *Arte, individuo y sociedad* (España), vol. 16, 2004, p.p. 19-47

³⁴ Roberto Bolaño, *Los detectives salvajes*, España, Anagrama, 1998.

Bien la explicación que hace Arturo Belano (alter ego de Bolaño en sus obras) es bastante simple, nos muestra aquel desafío a la realidad en tanto que lo más sencillo es lo que mejor se oculta:

“El poema es una broma, dijeron ellos, es muy fácil de entender, Amadeo, mira: añádele a cada rectángulo de cada corte una vela, así:

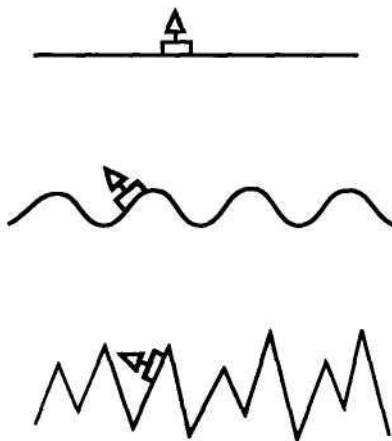


Figura 2 Forma 2 del poema "Sión", en "Los detectives salvajes", de Roberto Bolaño.

¿Qué tenemos ahora? ¿Un barco?, dije yo. Exacto, Amadeo, un barco. Y el título, Sión, en realidad esconde la palabra Navegación. Y eso es todo...”³⁵

Dentro de este mismo camuflaje hemos de observar que el fenómeno está en plena función de la interpretación, situación que el surrealismo nos invita a pensar en forma reversa al pensamiento lógico clásico, donde cada interpretación está en función del fenómeno, de este por tanto habrá miles, ergo, la consecuencia sucede a la causa; el vuelco al que se invita ahora es a pensar a las causas en función de lo que adviene, como lo enuncié antes, una incidencia entre lo imaginario y la interpretación, en tanto que sólo prevalece esta última. En nuestro ejemplo, la aparición del barco es supuesta *para* (no *desde*) un segundo momento, haciéndonos pensar en aquella forma de tiempo descrita por Deleuze basada en la razón pura kantiana que hubimos de analizar en la primera parte de nuestro escrito. Un tiempo acrónico. La apuesta que harán Dalí y Lacan, es que precisamente, la realidad, tal cual es entendida *vox populi*, adviene como

³⁵ *Ídem.*

una misma falsedad, una colisión momentánea entre sujetos, entre interpretación y lo imaginario, y la verdad lejos de ser una meta, es una variable caótica e incontrolable.

A esta montura de realidad, de adjudicaciones de saberes, es lo que se establece como paranoia, la realidad del sujeto tortuosa para él, ya que donde quiera que éste mire encuentra ahí mismo su rastro, su interpretación -que de acuerdo a lo anterior, donde sólo existe la interpretación, él es la interpretación-. Es el juego de espejos entre interpretes es el motor de las obras de Dalí, autodenominado como “un gran paranoico”.

Podemos destacar el concepto de Dalí de la “imagen doble” el cual es “*la representación de un objeto que, sin la menor modificación figurativa o anatómica, sea al mismo tiempo la representación de otro objeto absolutamente diferente, despojada, también ella, de todo tipo de deformación o anormalidad que pudiera revelar algún arreglo*”³⁶. Lo que viene a significar en palabras de Dalí la montura de la realidad.

Retomemos el concepto de tiempo al que nombramos como acrónico, que es la incidencia de dos o más sucesos aparentemente desfasados, sin embargo encuentran significación el uno como en el otro, que además solo es notorio esto a partir de otro momento de tiempo-espacio. Quiere decir esto, que el significado de lo a priori, solo adviene desde su propio momento a posteriori, sin dejar de ser lo primero, como hábilmente lee Deleuze en Kant.

De acuerdo a lo propuesto por Dalí y Lacan, el momento de incidencia entre imaginario e interpretación es perpetuo, nuestro momento acrónico, sin embargo, la significación solo puede ser simbolizada desde la ruptura de aquella acronía, que es el otro momento, esto es el del desafío de la realidad, o la crítica paranoica. Según esta clase de temporalidad, “*la paranoia se trataba de un delirio que era, en sí, sistematizado desde el principio, y aparecía de golpe, cristalizado y lleno de significado simbólico*”³⁷. Como ejemplificamos con lo escrito por Bolaño, un código que es estructurado para el otro momento, el barco que está ahí desde el principio sólo es notado desde la interpretación, mas no por ello dejó de estar. Lo que puede parecer lejos de una paradoja, y más una contradicción entre el objeto y su interpretación, (¿cómo es que el objeto está a priori si sólo se es desde la interpretación?), se cuestiona ahora desde el otro y su posición, la identificación del uno con el otro. Que fue la pregunta del

³⁶ Salvador Dalí, “El asno podrido”, en Iribas *ob. cit.*

³⁷ Iribas *ob. cit.*

joven psiquiatra Jacques Lacan en su tesis doctoral "*De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*", aparecida en 1932.

Lacan, sin rodeos, desde las primeras páginas de su trabajo arremete a conceptualizar a la psicosis como parte de la realidad en lugar de una exclusión, por tanto existe por ella un orden que ha de estructurar al psiquismo del individuo, es decir, parte de su desarrollo.³⁸

Respecto a la pregunta que hemos planteado con anterioridad, y en relación con nuestro párrafo anterior, Lacan se contestó con la hipótesis de la estructura psicótica a partir del estadio genético del Superyó, es decir, con una alucinación, o advenimiento de la imagen en relación con los procesos de identificación. Relacionando esto, con nuestro análisis del tiempo acrónico, viene una incidencia entre fenómeno e interpretación (que son una) en tanto el advenimiento del otro, lo que está ahí para ser en interpretación es la imagen del otro. Esto es el formador del Yo, siempre acosador, dada la imposibilidad de este para auto-cogitarse, aquello que uno ve es Yo. Estos serán los supuestos iniciales de Lacan, los cuales se irán ampliando en su enseñanza.

Sobre aquella impotencia de auto-cogitarse (razón por la que Lacan se sitúa en contra de una doctrina del cogito) veremos un momento epistémico importante suscitado a partir de los años 30, me refiero al existencialismo. Para algunos, esta actitud trata del descubrimiento de la verdadera voluntad del hombre, como lo es el existencialismo humanista; para otros, este se vuelve una oportunidad para cuestionar aquella actitud del Yo-mismo, como lo fueron los existencialistas agnósticos, principalmente Heidegger y Camus. Haremos un especial hincapié en el existencialismo humanista que figura como una protesta hacia el psicoanálisis, porque, según ellos, despoja al hombre de su potencial de consciencia, al mismo tiempo su influencia en esta disciplina no puede pasar desapercibida, sobre todo en quienes insisten en dar una clínica del autodescubrimiento del verdadero Yo de la persona, una clínica psicológica, cosa que para nada conjuga con la epistemología y teoría psicoanalítica, (al menos desde esta escuela), ya que significa un retorno al cogito, que, como veremos adelante, en realidad es este quien coloca el nudo mal hecho que representa el sujeto; por otro lado también observaremos con especial cuidado la postura de Heidegger, con quien

³⁸ Jacques Lacan, "Concepciones de la psicosis paranoica como desarrollo de la personalidad", *De las psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*", en Jacques Lacan, *Obras completas vol 34*, 1932, p. 23.

Lacan tendrá un imparable dialogo, encontrando él puntos de acuerdo, específicamente, en cuanto a la situación ex-céntrica del Ser, y por tanto, una imposibilidad del *self*, o verdadero Yo.

2.1.2 Pensar después del existencialismo

Si bien es cierto que las teorías psicoanalíticas dominantes durante el comienzo de Lacan habrían fallado en su intento de prolongar el pensamiento de Freud, estas también se encontraban contagiadas del optimismo de la terapéutica tradicional.

Aunque debemos mencionar que en la Francia de aquellos años, el optimismo es propagado por las corrientes existencialistas que recién comienzan a tomar forma a finales de los 30's, muy a la par de la aparición de los primeros trabajos de Lacan; en específico hablaremos de Jean Paul Sartre, quien a pesar de la contrariedad de sus actuales seguidores –aquella actitud “ruda” del ‘arder en infierno propio’- consideraba al existencialismo como una actitud positiva ante la vida,³⁹ sobre la cual el hombre mismo está facultado para domar sus pasiones y por tanto decidir sobre ellas en pleno conocimiento de sus consecuencias, es decir, potencialmente consciente de su propia existencia, su hacer. Siendo así que su doctrina está abanderada por el Yo cartesiano, el humano pensante⁴⁰, diferenciándose de esta por el pronunciado ateísmo propio de la corriente, en tanto que un acierto del filósofo francés es la conclusión de que aquello otro predispuesto en el lugar de uno es la subjetividad del otro, con la diferencia radical ante Freud de qué, siendo así, el hombre es un proyecto⁴¹ que se hace, a pesar de ello, y en búsqueda de su existir. Este pensamiento de superación por gracia del Yo pensante es el que aquejará a la clínica, y cuyos ecos aún podemos escuchar en círculos presuntamente lacanianos.

Veremos entonces la profundidad de aquella corriente y sus conceptos, sobre todo el por qué han tenido impacto de forma directa sobre el psicoanálisis, como por

³⁹ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, en Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo y otros ensayos*, México, Grupo editorial Tomo, 2010 [1946], p.p. 7-36.

⁴⁰ *Ídem*.

⁴¹ *Ídem*.

ejemplo el psicoanálisis existencial de Viktor Frankl; o de forma indirecta para los seguidores lacanianos.

Algunas de las declaraciones existencialistas un tanto cercanas a los conceptos psicoanalistas es aquella del hombre como angustia, desamparo de este ante su soledad, angustia tomada del concepto de Angustia de Abraham de Kierkegaard⁴², aquella misma sobre la puesta en cuestión de la certeza. Así pues, hemos de revisar en primer lugar aquellas consideraciones bases para el existencialismo fundamentadas en el pensamiento kierkegaardiano dada su condición precursora de tal corriente, ya que este filósofo centrará su filosofía en el individuo y su condición, así como la libertad y la responsabilidad fueron temas recurrentes en su pensamiento.

Kierkegaard edifica su teoría en las prescripciones cristianas, considerando que toda objetividad es deshumanizante, y por ello sesga todo potencial de construcción⁴³, es decir que el rigor objetivo de la ciencia la vuelve “anti-cristiana” y la verdad humana es solo accesible a través de su subjetividad, y a través de esta es que el hombre se construye.

De esta verdad cristiana partirá el existencialismo, en tanto que el hombre inquieto, o angustiado, vacila ante todo intento de objetividad, siendo que la condición verdadera de este es la desesperación. Desesperación que oscila en su propia dialéctica (remedio-enfermedad), en tanto que atravesando esta es que el hombre llega a la iluminación divina⁴⁴, parecido abrumador con la plegaria del humanista actual que enuncia el renacimiento a través de las cenizas. La dialéctica se conjuga, en que llevando a términos la enfermedad que es la desesperación, el hombre llega a estar muerto para con su semejante, muerto para el mundo⁴⁵, sólo a través de este camino de desolación es que llega al contacto con su fe, dentro de este marco cristiano, es la muerte misma la que glorifica a dios.

La angustia de la que parte Kierkegaard es definida como una nada, ya que esta a la mitad de una dialéctica, entre un estado de Yo y de no-Yo⁴⁶, y por tanto indefinible, ya que no opta por ninguna de las tesis. Es decir que no puede ser concebida desde un

⁴² *Ibíd.* p.14

⁴³ Soren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, México, Editorial tomo, 2013, p.p. 11-13.

⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁵ *Ídem.*

⁴⁶ Soren Kierkegaard, “El concepto de angustia”, *El concepto de angustia*, España, Espasa-Calpe, 1982, p.59.

marco de la percepción, ni tampoco conjugada desde una imagería. Es entonces, un estado primordial del ser, lo que fundamenta al humano como tal. El hombre encuentra aquí dos situaciones, una en la que la angustia lo hace ser, y otra en que no puede representar a la misma, Kierkegaard, siempre en observación a las dialécticas, conjuga entonces que el hombre es en angustia de sí mismo⁴⁷. Si Kierkegaard, supone a la angustia como concepto primordial en el ser humano, es simplemente porque considera que la humanidad se inaugura cuando es despojada del seno de la divinidad, es decir con el pecado, un pecado de desconocimiento de su génesis. Es importante mencionar que para él el desconocimiento no es lo mismo que ignorancia, u inocencia, pues el hombre puede cogitar en cuanto a este origen divino, pero si no se le es vívido está en desconocimiento de este.⁴⁸

Llegado este punto hemos de señalar que el existencialismo ateo de Sartre jamás deja aquella fe del existencialismo cristiano de Kierkegaard, en tanto que la fe viene a estructurarse a partir de una angustia, que es la angustia de la existencia, sólo cuando un individuo se enfrenta a su angustia, es decir, cuando cuestiona su existencia es que puede tener fe, dicho del modo kierkegaardiano, la fe es la resulta de la puesta en cuestión de la existencia. Para esta fe, el objeto dios puede ser prescindible, el objeto silla es prescindible, en tanto que nos referimos a un significado de aquello, es decir que dicho significado queda excluido del sistema de la razón, la carcelaria razón del existencialismo, es decir que el significado del objeto es arbitrario en tanto que lo que queda ahí es el objeto mismo, y su supremacía. Queda clara aquella supremacía en tanto que esta es para Sartre el ser-hacer del hombre. Esto por ejemplo queda exhibido por el absurdismo francés liderado por Samuel Beckett, donde la absurda existencia humana gira a la arbitrariedad de todo, como lo demuestran sus obras como “Esperando a Godot” o su trilogía de novelas. El existencialismo humanista fracasa al desbordarse en su propia lógica.

La reinención del hombre a partir de su infierno es propuesta desde estas dos vertientes del existencialismo. La existencia del hombre que ha de ser vívida ha de ser más allá de su cogito, y para Sartre este es el punto de partida; no un cogito de abstracciones lejanas para el hombre, sino uno de su propio espacio tiempo, que es el de la fenomenología.

⁴⁷ *Ibíd.* p.p. 61-62.

⁴⁸ *Ibíd.* p.p. 59.63.

Al igual que Lacan, Sartre señalará la insuficiencia de las psicologías asociativas como lo expresa en su ensayo de 1938 “*Bosquejo de una teoría de las emociones*”, así mismo arremete contra la interpretación que realizan los psicoanalistas en relación a la experiencia del semejante como propia⁴⁹, situación que para Sartre despoja de toda individualidad a la psicología, esto como una extensión a su propuesta de “*Lo imaginario*” donde señala que lo imaginario, el objeto interno, no es compatible con el objeto externo⁵⁰, cada percepción es mediada por la subjetividad del individuo, y por lo tanto conocible sólo para él, en tanto que el individuo cogite su fenómeno es que este hace sobre él, y por lo tanto existe, como lo expone en el ensayo que previamente hemos revisado “*El existencialismo es un humanismo*”. Siendo así, una psicología enfocada en la fenomenología de lo imaginario, para Sartre, alcanzaría la trascendencia no lograda e incluso ignorada por el psicoanálisis y la psicología asociativa. En síntesis, lo que Sartre estructuró fue una psicología del objeto para mí; hecho que no debemos olvidar cuando detallemos nuestra crítica a los lacanianos existencialistas.

Tampoco hemos de confundir esta psicología de introspección, -asociativa al fin y al cabo, recordando a Wudnt-, pues la introspección sólo puede estar en función de una reflexión razonante y por tanto aplazará los lazos que se busca restablecer el hombre en su potencia de consciencia.

Si bien Sartre acredita al psicoanálisis como una teoría precursora en cuanto a la descripción de los procesos de simbolización, él señala que esta simbolización y su significación sólo pueden venir de la consciencia misma⁵¹ y por tanto señalará el que el hombre no es inconsciente, sino potencialmente consciente.⁵² No podríamos atrevernos a desprestigiar a un pensador del calibre de Sartre diciendo que no fue capaz de entender el concepto de inconsciente propuesto por Freud, así que tal vez, hipotéticamente, sólo paso por alto, accidentalmente, que todas las definiciones de Freud sobre el inconsciente formulan a este no como una subconsciencia o consciencia paralela, sino como parte misma de la consciencia, por tanto, la significación que ejecuta el analista viene por tanto desde la consciencia, desde su otra posición, como lo expusimos a lo largo de el capítulo primero.

⁴⁹ Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, en Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo y otros ensayos*, México, Grupo editorial Tomo, 2010 [1938], p. 38.

⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario*, Argentina, Editorial Lozada, 1976.

⁵¹ Sartre, ob. cit., *Bosquejo de una teoría de las emociones*

⁵² Sartre, ob. cit., *El existencialismo es un humanismo*.

Sin embargo, al igual que Lacan y muchos de los psicoanalistas de la época, descalifica las interpretaciones sexualmente trascendentales de las cuales no podemos negar, como bien señala Straechy en la cita mencionada con anterioridad, que aquellas especulaciones por parte de Melanie Klein carecen en lo absoluto de fundamento. Interpretaciones que fueron atacadas a tal grado por los franceses que Lacan llegaría a llamarla afectuosamente como “La carnicera”. Aquí se haya uno de los pequeños puntos de dialogo entre Lacan y Sartre, sin que este signifique que sus senderos se unifiquen o sean paralelos, ambos pensadores apuntaban al procesos de significación a partir del símbolo mismo, más que a un bíblico diccionario de supuestos significados.

Retomando nuestro punto, la fenomenología existencial es considerada advenimiento mismo del ser, para ello debemos entender que Sartre deja fuera de su marco a todo pensamiento dualista, en tanto que el objeto per se, queda fulminado ya que lo único que es presencia para el individuo es su objeto⁵³. Dado que este fenómeno es indicativo del ser funciona como hacer del mismo⁵⁴, siendo este su existencia, siendo así, existe una cadena existencial, en tanto que el individuo en potencia de consciencia de su ser elabora yo vida como un proyecto de hacer⁵⁵. Cabe destacar que existe ahí una dialéctica, tal cual planteada por Kierkegaard, donde el ser el del fenómeno, al mismo tiempo que el fenómeno es ser⁵⁶.

Siendo así, la fenomenología de las emociones no puede más que manifestarse de forma inmediata en el sentido de la desaparición de los dualismos, pues si el hombre es con base en su subjetividad, el cuerpo es para el individuo en su subjetividad, es decir que las reacciones viscerales forman parte del mismo fenómeno donde no cabe la objetividad de la reflexión y la objetividad, pues cada subjetividad se manifestará de forma distinta en el cuerpo. Recordemos pues, que la consciencia ha sido definida como la integración de la percepción, por tanto la forma consciente del fenómeno reside en toda percepción corpórea, o mejor dicho, son señales⁵⁷ de la recepción del fenómeno. Al ser estas emociones puramente pasionales no hay forma de tener un control y el camino

⁵³ Jean-Paul Sartre, “La idea de fenómeno”, *El ser y la nada*, Argentina, Iberoamericana, 1954, p. 5.

⁵⁴ *Ídem*.

⁵⁵ Sartre, *ob. cit.* “El existencialismo es un humanismo”.

⁵⁶ Sartre, *Ob. cit.* “El ser y la nada”

⁵⁷ Sartre, *Ob. cit.*, “Bosquejo de una teoría de las emociones”

existencialista para ellas es la consciencia de la creencia que las acompaña. Esto es su significado⁵⁸, pues recordemos que Sartre busca el significado en el símbolo mismo.

Esta consciencia precogito revestida de cualidades psicofísicas recibe el nombre de Yo(moi) –mío, en francés- este Mío es considerado como consciencia por sus cualidades de intencionalidad⁵⁹, de hacerse, que es lo que constituye al Ser existencialista, es decir, mi verdadera consciencia. Y es a la que apunta esta clase de existencialismo, al igual que para Kierkegaard, ya que esta viene a trascender cuando adviene sobre el Otro (sartriano) reflexivo, y por lo tanto el de vaciedad. “*L’enfer, c’est l’Autre*” es la desesperación ante la impotencia de un advenimiento de lo Mío que se encuentra a la sombra del Reflexivo sujeto de la razón, y cuando el hombre rompe su razón vacía podrá entonces entender la aprehensión de sus creencia y proyectar su Ser desde aquella posición, re-cogitarse. Completamente de acuerdo cuando Sartre coloca al existencialismo humanista como una de las corrientes más positivas y constructivas de la vida...

Lamentamos no poder describir los métodos que facilitan al sujeto el renacer de sus cenizas al tercer día, pues nuestro propósito no es la descripción de la terapéutica humanista, sino sólo bosquejar una corriente que ha de avanzar simultáneamente a la reinención psicoanalítica, que además nos ha de servir, como he insistido incansablemente, como un panorama de hacia a donde los lacanianos actuales quieren empujar su clínica, y si es que es realmente sobre lo que se estructura.

No todo el existencialismo es geocéntrico, sino, que una vertiente se encamina justo a la excentricidad del sujeto, me refiero al existencialismo agnóstico de Heidegger, quien para nada es cómplice del pensamiento sartriano, sino que parece serle bastante crítico, y cabe destacar que Lacan buscará insistentemente un dialogo con Heidegger, el cual es observable en sus teorías, a pesar del desdén de Heidegger por el francés. Es por ello que ahora estudiaremos un poco del pensamiento del alemán para posteriormente ver cómo es que se refleja en el psicoanálisis estructural.

⁵⁸ *Ídem.*

⁵⁹ Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, en Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo y otros ensayos*, México, Grupo editorial Tomo, 2010 [1938], p. 99.

En primer lugar, el Ser no está en su sí mismo, o *moi*, según Sartre, ni mucho menos en un hacer en el cogito, ya que el hombre no puede hacer en el cogito⁶⁰, más bien el cogito provee al hombre para su hacer, y la manifestación de esa providencia es el lenguaje mismo⁶¹. Siendo así que el pensar no puede ser un hacer del hombre, es más bien la relación del Ser con este.⁶² El acto que pertenece al pensar se dirige desde el Ser hacia el hombre como cosa, la existencia por tanto no es en el acto como tal sino en el sentido del acto, lo que el acto lleva a cabo, la consumación⁶³. Esta consumación está guardada, como lo hemos dicho, en la relación del Ser con el Hombre, obviamente ni en el ser, ni en el humano mismo esta su existencia, que es la significación de su hacer. La verdad del hombre, su verdad metafísica, aparecería en la causa de verdad misma de aquella relación, si somos observadores habremos reparado en que la metafísica del humano, no es entonces estrictamente a priori, dado que está dispuesta en la mediatez de la significación, entonces el saber de aquella verdad no puede ser considerado como esencial, o como lo verdadero, sin embargo el hombre ha de necesitar aquello verdadero inicial, o a priori, como causa de su destino⁶⁴. En el humanismo existencial se tiene la premisa de que el hombre es en proyecto, su hacer, contrariamos aquí, de acuerdo con Heidegger, el hombre no tiene esencia en su hacer, puesto que no es suyo, más bien el hombre es eyectado, o ejecutado desde aquel acto. La verdad del hombre no existe a priori, sin embargo es puesta desde su Ser como tal, en plena mediatez de su significación, y por lo tanto a posteriori, de nuevo nos topamos con aquella temporalidad cuántica, de tiempo no lineal. La suposición de un saber primordial para el lenguaje es lo que Heidegger lee como decadencia del significado del hombre. La palabra es entonces, el medio provisto desde el Ser para con el hombre, facilita entonces el pensar sobre el primero, no por ello entonces hay garantía de verdad, quizá por esto es que Kierkegaard habla de la fe para recuperar la esencia del hombre, pues es un saber carente de certeza, como la verdad sin certeza que mencionamos según Hegel, sólo en aquel acto verdadero carente de cierto es que el hombre afianza como destino supuesto primero a él. Expusimos sobre la angustia existencial, que de acuerdo con esto es el dejo de improbabilidad en cuanto un saber, el hombre no puede no-saberse, tendrá que recurrir a aquel artificio tras la palabra que le dé la calma a su Yo, como si este fuese su

⁶⁰ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, España, Alianza editorial, 2002 [1946].

⁶¹ *Ídem*.

⁶² *Ídem*.

⁶³ *Ídem*.

⁶⁴ Martin Heidegger, *La palabra*, edición digital de: www.philosophia.cl

Ser. En tanto que este ente nombra el Ser, ser, es, como lo propio, Yo soy, esto es; el hombre mismo queda sujeto a aquello de lo que habla en lenguaje, así durante el lenguaje es aquello mismo designado y lo designable⁶⁵. Ser, como “*palabra de palabras*”, es lo que permite toda articulación posible en un encadenamiento interminable entre decires. Es decir, que lo que se le permite al hombre es humildemente la colocación de una cuestión a supuesto significado; el acto del lenguaje, permite al hombre cuestionar sobre lo que algo es, el mismo lenguaje es causa del vacío existencial en tanto que este vacío no es primordial sino que es supuesto desde un posteriori del lenguaje para colocar algo en él, un camino que bifurca entre la fe y las pasiones y su angustia, o como lo estudiamos con Nietzsche, saberse en falla.

El Ser seduce con el lenguaje hacia cualquier ente, como objeto de sí. Premisa que debemos mantener para exponer el violento pase de Freud a Lacan.

El lenguaje estructura una metafísica para el hombre contrariamente a esta misma, pues su cualidad de primordial radica en aquel punto de entropía que el humano parlante ha cruzado irremediamente hasta el último de sus días. Más que alcanzar alguna clase de Ser, el hombre es limitado a un Decir del Ser. La paradoja se suscita cuando la misma palabra “ser” es un auxiliar para hablar de sí⁶⁶. Heidegger sostiene entonces que el lenguaje se fundamenta en la palabra, pues su efecto acústico, mediato donde domina lo real, es el que se ha aprehendido a la vaga noción de una designación. Al mismo tiempo aquello vacío puede refugiarse en la palabra, suponiéndosele así un significado. La palabra tiene al hombre como designación misma del “ser”. Resumidamente, la significación está dada dentro del mismo Decir del ser, es decir, en la relación de esta con otra, en decir otra.

Este acto de apropiación de significados, de decir, un acto de metaforización, es el que Heidegger bellamente identifica como poesía, el predecir, y Decir Inicial⁶⁷ que renuncia por completo de la efectividad y del sentir, siendo así, que el humano renuncia del humanismo, el acto de humano de hablar sólo es posible desde el movimiento poético de la palabra, palabra que no es de nadie, ni siquiera del efecto causal, más bien es terreno de una urgencia de supuesto saber ante el ente. El pensar, culminante acto, es

⁶⁵ *Ídem.*

⁶⁶ *Ídem.*

⁶⁷ *Ídem.*

entonces un compromiso con lo Otro para lo Otro.⁶⁸ Es decir, que el pensamiento producto de la poetización, busca proveer al otro un terreno de lo imaginario, en tanto que comunica, comunica pues cierto deseo de verdad.

Aquella comunicación de verdad es en donde Heidegger coloca al humanismo⁶⁹, sólo un intento de proveer una fantasía del hombre para con el hombre que ha de mitigar la vaciedad. El pensar del hombre, su cualidad de cogito, es perdida cuando sale de su propio elemento,⁷⁰ inútil por tanto adueñarse de la cualidad de significado. El humano es del significado, es ahí, en ese marco de trampas poéticas, este ser ahí es lo que es designado como Dasein. No existe, por tanto un Dasein tan cercano que sea para sí mismo y en facultad de contacto a través de una fenomenología de lo imaginario, pues si es sujeto a la poesía, todo que de algo más que decir aleja al Dasein de sí⁷¹, dado que toda significación se remite a otro decir. La existencia del Dasein, aunque tenga cierta relación con el Otro, en cuanto a la poetización, no remite a la existencia del Uno, es más bien que hay co-estares, pues el mundo en que cada Dasein permanece inaccesible, dado los movimientos lingüísticos sobre el supuesto significado en relación con el Decir del Ser, pues este es para otro en función de su metáfora, que bien para al otro significa otra cosa más que la pretendida (supuesta) desde su emisión, en tanto pues el otro no tiene una verdad esencial de uno mismo, restando únicamente la poesía como verdad, si se me permite la letra de Gustavo Cerati en *Deja Vú*, “*la poesía es la única verdad*”.

Debemos pues puntuar, si no he sido explícito en ello, que Dasein y Yo no es lo mismo. Aquel Ser Humano del existencialismo humanista, el individuo de la psicología, propio de la persona no es compatible con este concepto, dadas las relaciones lingüísticas establecidas, pues el ser Yo está sujeto a la metáfora de supuesto significado (realidad de fe) y esa metáfora del lenguaje es el Dasein que usa la palabra para representarse.

Al igual que Heidegger, Lacan retomará la importancia de la palabra y el lenguaje en la construcción de ese sujeto hablado y hablante, y sobre todo su incapacidad de certeza en cuanto a supuestos significados. Sin embargo antes de

⁶⁸ Heidegger, *ob. cit.*, *Carta sobre el humanismo*.

⁶⁹ *Ídem*.

⁷⁰ *Ídem*.

⁷¹ Martin Heidegger, “La analítica ontológica del Dasein como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general”, *Ser y el Tiempo*, edición digital de: www.philosophia.cl

exponer estas implementaciones al psicoanálisis, hemos de realizar otra revisión, esta vez a la antropología estructural de Levi-Strauss, en primer lugar por el peso que también adjudica al lenguaje, y en segundo, porque él retomará el uso de símbolos que pudo leer en el “Tótem y Tabú” de Freud, principalmente bajo la premisa de que el símbolo lejos de significar cierta profundidad de significado llega a representarse como tal, es decir, el símbolo significa entre símbolos. Bastante similar, sino es que igual, a las observaciones lingüísticas que hubimos de revisar con Martin Heidegger; y basándose en esta premisa, es que llegará a construir una teoría antropológica plenamente estructural en la que podemos resaltar aquella relación del hombre y sus mitos, la cual es fundamental para adentrarse en el psicoanálisis estructural de Lacan.

2.1.3 El inconsciente estructurado como lugar vacío.

Claude Levi-Strauss funda la antropología estructural basándose en las dimensiones estructurales de la lingüística de Saussure⁷² –de quien nos ocuparemos más adelante cuando presentemos formalmente los postulados de Lacan –en donde más que estudiar un fenómeno, se analizan las relaciones dentro de algún sistema, y son estas relaciones interdependientes las que se denominan *estructuras*.

Es precisamente en el corpus freudiano que el antropólogo francés encuentra uno de sus móviles. Pues el inconsciente ha de ofrecer una estructura inteligible⁷³ que ha de adquirir un estatuto de significante, y por tanto por encima de la razón⁷⁴. Hemos de prestar especial atención en que Levi-Strauss ya comienza a hablar del Significante dentro del psicoanálisis, que por ahora nos limitaremos (temporalmente) a definir como una representación de un signo y que por tanto tiene una supremacía sobre el significado; y que es precisamente al lugar que busco apuntar cuando menciono con anterioridad la significación del símbolo entre los propios símbolos.

Así mismo, el inconsciente es terreno ahora de las investigaciones sociales, pues en vez de ser una característica del individuo pasa a ser una relación sistemática a priori

⁷² Bolívar ob. cit. “Levi-Strauss: La antropología estructural”, p.p. 48

⁷³ *Ibid.* p. 51

⁷⁴ Claude Levi-Strauss, *Tristes trópicos*, en Bolívar ob. cit. p.51.

entre ellos. Es decir el hombre moderno, tal cual es fundado como individuo pensante, queda disuelto en la propia humanidad, como fue el propósito de Levi-Strauss para con las ciencias sociales, y como Freud ataca en *“El malestar en la cultura”*. Los conceptos de la filosofía moderna de libertad y consciencia –que fueron heredados del cristianismo –quedan ahora sujetos a sus ilusiones en representación. Es decir, toda libertad queda sujeta al marco de las prohibiciones, y la consciencia y la razón, quedan aprehendidos al propio límite de lo que el humano es incapaz de conocer como tal, es decir de cogitar; lo que desde luego, supone también una amenaza a la objetividad del método empírico-positivista, así como también al paradigma humanista, pues lo humano no comienza o termina con la experiencia de este. Si hemos de prestar atención a la dirección que hubimos de revisar, el sujeto queda delimitado por el parlante, es decir, que el Ser es tan limitado como lo es el lenguaje. Podremos Ser en infinitas cadenas de este, pero siempre bajo la consigna de un fracaso ante el significado, y la palabra es más que lo que busca representar.

Ejemplo de ello, es el cómo Levi-Strauss atacará a las escuelas de antropología histórica y funcionalista en *“Estructuras elementales de parentesco”* portando el discurso freudiano, que parece que sólo pocos “freudianos” recuerdan, ejemplificando cómo es que las relaciones de denominación simbólica dentro de un sistema social pueden regir, en el caso de la prohibición del incesto, más allá de los criterios biológicos⁷⁵. Y de hecho Levi-Strauss considerará que la elaboración de teorías como estas últimas, no son más que una defensa a manera de racionalización⁷⁶, recordándonos la combativa interpretación del analista vienés.

De esta forma, las reglas para Levi-Strauss fungen como límite que ha de dar lugar al Yo⁷⁷. Pues este queda formado por un acuerdo social, siendo la forma de decir a la naturaleza que ha comenzado el terreno del hombre, es decir que la regla es cierto discurso, y este discurso que delimita al Yo es lo que podemos empezar a bosquejar como Sujeto. Y es precisamente a lo que me referí cuando cito al estructuralista francés cuando nos encontramos en las ciencias sociales a un sujeto que es disuelto en la civilización. La palabra construye al Yo a imagen.

⁷⁵ Claude Levi-Strauss, “El universo de las reglas”, *Estructuras elementales de parentesco*, Argentina, Paidós, p.p. 22-23

⁷⁶ *Ídem.*

⁷⁷ *Ídem.*

Siguiendo el ejemplo de la prohibición del incesto encontramos el estatuto de sujeto a nivel social, pues, más que garantizar el satisfacer alguna necesidad o deseo individual, el hecho de la regla ejecuta el mantenimiento del grupo como tal⁷⁸, desde luego a partir de un efecto que ha de ser aprehendido e instituido como Yo, de manera muy similar a la coerción social que Freud postula que ha de darse entre Yo y otros, pues, recordemos que este es uno de los principios para el análisis social desde el psicoanálisis clásico, donde no hay Yo sin otros. Y siguiendo el corpus freudiano, la regla que ha de garantizar esta coerción social es aprehendida por identificación y por lo tanto queda fundida dentro de lo simbólico del Súper-yo. De acuerdo con lo que Levi-Strauss puede leer en “*Tótem y Tabú*”, es que aquellos mitos de los hombres primitivos, son parte de las racionalizaciones que han de garantizar la supremacía de la Ley.

Es el mito entonces, lo que se viene a colocar como aquella estructura por encima de la razón que Levi-Strauss calificará como Significante, pues es un guión que adviene sobre lo que no se conoce, lo inaccesible al Yo. Así, el mito se vuelve algo aceptable para el Yo, es decir, que el mito da coherencia al Yo, lo vuelve inteligible:

“La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar. Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito el shamán va a colocar de nuevo en un conjunto donde todo tiene sustentación. Pero la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura. Y sin embargo nada semejante se produce en nuestros enfermos, cuando se les ha explicado la causa de sus desórdenes invocando secreciones, microbios o virus. Se nos acusará de emplear una paradoja, si respondemos que la razón estriba en que los microbios existen y que los monstruos no existen. Pero la relación entre microbio y enfermedad es exterior al espíritu del paciente, es de causa a efecto, mientras que la relación entre monstruo y enfermedad es interior a su espíritu, consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para emplear el vocabulario de los lingüistas, de significante a significado”⁷⁹.

⁷⁸ *Ibíd.* p.p. 24-25

⁷⁹ Claude Levi-Strauss, “La efectividad simbólica”, *Antropología estructural*, Argentina, Paidós, 1976, p.p. 221-227

Hemos de ser explícitos en afirmar que Levi-Strauss encuentra esta relación dentro del mismo proceso psicoanalítico, del que tanto se influyó, ya que ejemplifica los usos del lenguaje como símbolos dentro de encadenamientos entre objetos y/o fenómenos a simbolizar y la propia palabra, es decir, de acuerdo al ejemplo paralelo, un encadenamiento entre malestares y palabras. Colocar así a las palabras como una “*cualidad inductora*”⁸⁰. Desde luego, la figura de analista es quien se coloca entre la espada y la pared.

Podremos también aquí poner en tela de juicio el hecho de que Lacan sea el dueño de la estructuración del inconsciente como lugar simbólico, pues es Levi-Strauss quien con estas palabras define al inconsciente⁸¹.

Con ello el inconsciente se estructura como un lugar vacío⁸² pues es un catálogo de leyes, palabras incoherentes, que es por completo ajeno a los objetos destino de la simbolización; de hecho el antropólogo francés dirá que es más exacto colocarlo como un lugar *extraño*, o ajeno. Tan ajeno que ese depósito simbólico es “*guardado como tesoro individual*” pero “*heredado de la tradición social*”.⁸³ Resulta vacío pues por su carencia de significado, siendo este sólo las leyes de significación, y la resulta de esa significación, es aquel discurso, que cómo hemos dicho recibe el estatuto de sujeto. Hemos pues de explicar a detalle esto, la estructura es el discurso, es decir su forma, el sujeto es la forma a priori. Un sujeto no individual, sino un lazo social. Por lo tanto aquella forma a su vez desemboca, por significación, en el mito (contenido), que es la coherencia aparente que ha de dar cierto sentido al sujeto estructurado, es decir, la forma en que el Yo entiende al sujeto, más exactamente, lo *cogita*. De hecho el proceso de significación, de efecto de palabra, es idéntico al que hace Heidegger, colocando al movimiento poético, como el móvil de la realidad humana. El lenguaje es la ley que ejecuta la palabra.

Aquí entonces hemos de dar un poco más de coherencia nuestra explicación sobre el tiempo, que de hecho es la clave de curación que encuentra Levi-Strauss, un juego de temporalidad entre los procesos de significación, pues la estructura primordial sólo puede ser supuesta desde un a posteriori, es decir cuando el mito ya está instituido:

⁸⁰ *Ídem.*

⁸¹ *Ídem.*

⁸² *Ídem.*

⁸³ *Ídem.*

“Del hecho de que el shamán no psicoanaliza a su enfermo puede concluirse que la búsqueda del tiempo perdido, considerado por algunos como la clave de la terapéutica psicoanalítica, es sólo una modalidad (cuyo valor y resultados no son despreciables) de un método más fundamental, que debe definirse sin tomar en cuenta el origen individual o colectivo del mito. Porque la forma mítica prevalece sobre el contenido del relato. Esto es al menos lo que hemos creído aprender del análisis de un texto indígena. Pero, en otro sentido, es bien sabido que todo mito es una búsqueda del tiempo perdido. Esta forma moderna de la técnica shamanística que es el psicoanálisis extrae, pues, sus caracteres particulares del hecho de que, en la civilización mecánica, únicamente hay lugar para el tiempo mítico en el hombre mismo.”⁸⁴

Y es esa significación dada de si (palabra), para otros a partir de si, la que constituye el mito que ha de llenar aquel hueco, el vacío de la realidad de Otro, la imposibilidad de verse en ojos de otro, aquel mito que Yo cuento.

2.2 La estructura del Sujeto. Lo imaginario, lo simbólico, y lo real.

La teoría de aquel Yo como plena fantasía es con la que Lacan habrá de comenzar a colocar dinamita en los cimientos de la terapéutica analítica concebida hasta los años 30's, una terapéutica, que como Elizabeth Roudinesco apunta a la perfección, ha olvidado la violencia de sus orígenes, es decir, aquella que colocaba al inconsciente en un estatuto de supremacía sobre el individuo.

Esta teoría refiere al *Estadio del espejo*, expuesta originalmente en 1936 y retomada en 1949. Para explicar este discurso, hemos de aclarar, en complicidad con Laplanche, que el estadio del espejo prescinde de la herramienta técnica de un espejo.

Claro que es cierto que Lacan señala que el infante de la especie homo sapiens ha de reconocer su propia imagen en un espejo, sin embargo, el paso fundamental que hará es poner en cuestión la distinción del niño entre uno y otro. En el estadio del espejo

⁸⁴ *Ídem.*

estamos frente a una identificación, es decir cuando se asume una imagen.⁸⁵ Y siguiendo los postulados freudianos, la identificación con la imagen está cargada de libido, instituyéndolo por tanto como individuo deseante,⁸⁶ y siguiendo el mismo curso, también se instituye una imagen acosadora, paranoia⁸⁷. A esta imagen primordial ha de anclarse la función simbólica misma que estudiamos en Heidegger, lo simbólico del Yo[Je]^{88 89*}. Ahora bien, es cierto que Lacan señala que con esta evanescencia el *infans* se disuelve del otro, o sea que concentra como función simbólica antes de objetivarse (recordemos la primordialidad de la palabra en Heidegger), y es precisamente porque lo que importa en un espejo no es lo que aparece, sino lo que rebota. Es decir, que el otro, tal cual un espejo, devuelve al infante una quiralidad, el otro, ahora Otro, restituye la condición de Yo[Je] como parlante⁹⁰. Es decir, la imagen primordial es una especulación que sólo puede ser simbolizada con Yo[Je]. Ese especulante es el objeto paranoico.

Tan especulante se vuelve nuestro objeto que adviene desde antes de su colocación social, en una temporalidad por tanto, que antecede la estructura a la identificación, y siendo así, coloca al sujeto, como lo revisamos en Levi-Strauss, ante un mito, mejor dicho, el Sujeto que crea al mito (me refiero al sujeto estructura) es sobre pasado por su propia ficción. Veamos entonces la temporalidad de acuerdo a esta línea del otro imaginario, cuando aparece aquel otro Yo, adviene sobre la realidad, ante la cual es fácil condensar *algo* de un pasado, es decir, aquello mismo de ahora es atribuido, estructurado como reminiscencia, interpretado, ergo, viene aquí el arribo del tiempo lógico, tanto como el pasado es un eterno, el presente es un eterno, y aquella evanescencia del otro, por más real o mediata que sea, es traducida como un antecesor a nuestro imaginario, nuestra imagen y semejanza, de algo que tiene que ser así hasta el fin de los días. Pensamos entonces de lo eterno no para delante o tras de nosotros, sino como un peso constante, un estigma de continuidad siempre presente. Aquel otro como espejo es el eterno recordatorio de aquello.

⁸⁵ Lacan, *ob. cit.*, "El estadio del espejo como formador de la función del Yo [Je] tal como se nos demuestra en la experiencia psicoanalítica", p. 12

⁸⁶ Norman Marín Calderon, "El rasgo especular de la realidad, o el doble de la existencia: el espejo", *Los senderos trifurcados del deseo. Borges. Freud. Lacan.*, México, Eón, 2009, p.p. 120-121

⁸⁷ Lacan, *ob. cit.*, "El estadio del espejo como formador de la función del Yo [Je] tal como se nos demuestra en la experiencia psicoanalítica", p. 12

⁸⁸ *Ídem.*

⁸⁹ *Lacan distinguirá la función simbólica del Yo anotándolo como 'Je'

⁹⁰ Marín, *ob. cit.*

Esta por tanto ha de colocar al Je ante una discordancia con su realidad, la forma entonces es constituyente⁹¹. Ya que constituye una ficción de identificación que es símbolo del destino, no existe una enajenación más apabullante que esta, tal cual la tragedia griega de Narciso, algo que nos debe recordar el calor de la filosofía Nietzscheana.

Al ser constituyente de la realidad, esta realidad no es otra más que una puesta en escena, un drama que al ser sujeto de la especulación se mueve “*de la insuficiencia a la anticipación*”, lo que se supone que uno es, lo que se piensa que es –Lacan nos recordará que nuestra disciplina ha de montarse en contra de la lógica del cogito⁹² -y por tanto, retomando el fulminante pesimismo freudiano heredado de Schopenhauer, nuestra realidad es un engaño. Sin embargo, en el Lacan de 1936, se muestra un poco optimista para con el acto analítico, pues aquello que se habla, siendo el rebote de la imagen, de la especulación, es la resulta del quiebre de los espejos, aquel límite del “*Tú eres eso*”, sin embargo, hemos de revisar, el pase, dentro del mismo Lacan, de aquel desvelo hacia el laberinto sin salida del fantasma.

Habremos pues de percibir que el concepto de subjetividad habrá de modificarse, pasando de un modelo pleno individualista a un modelo entre sujetos, la subjetividad “*supone pues un sujeto que se manifiesta como tal a la intención del otro*”⁹³, es decir que en las relaciones estructurales podemos prescindir de las interpretaciones vulgares de subjetividad como por ejemplo el decir “Yo soy responsable de lo que digo, no de lo que tú interpretas”, aquí no hay subjetividad pues su estructura no se basa en la acción de reflejo para con otro. Bien está demás decir que la reformulación de la subjetividad a partir del estructuralismo, está en plena oposición para con los humanismos. Si realmente sólo importa lo que uno piensa, ¿para qué diablos decírselo al otro? “*Esto equivaldría a hacer un callejón sin salida de momentos abstractamente aislados del diálogo...*”⁹⁴ Es decir, que como inconsciente vacío, poco importa el contenido del mensaje, sino el sentido de este, es decir, el otro que está

⁹¹ Lacan, *ob. cit.*, “El estadio del espejo como formador de la función del Yo [Je] tal como se nos demuestra en la experiencia psicoanalítica”.

⁹² *Ídem.*

⁹³ Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 2009, p. 95

⁹⁴ *Ídem.*

implícito en el mensaje⁹⁵. Este esto también llega a significar, que la experiencia supera al fenómeno, pues la experiencia misma es la relación estructural.

Ante esta formación del Yo nos podemos encontrar ante un error lógico, pues el sujeto, que es una estructura social, ha de formar al Yo en la experiencia del reflejo, por tanto lo que debe aparecer como un a priori es un posteriori, no dejando nunca de tener las cualidades del primero; en otros momentos ya he sido insistente hasta el cansancio en otra forma de concebir el tiempo, y hube de haberla llamado momentáneamente como tiempo acrónico, aquella del desdoblamiento de los fenómenos en un perpetuo instante, sin embargo, para entender el error lógico que ha de ser estructura del sujeto hemos de estudiar a profundidad esto que Lacan llama tiempo lógico.

En primer lugar llamamos error lógico⁹⁶ a este saber por no tener confirmación de verdad, es necesario que recordemos nuestra lectura de Hegel donde la certeza no tiene por fuerza verdad, y de acuerdo a la filosofía moderna, donde hay verdad hay lógica. Sin embargo, la verdad no ha de ser tomada, de acuerdo a nuestras observaciones anteriores, cómo algo dado por sí, si no por una causa. Es decir como un sentido al que se ha de apuntar. Siendo así, la verdad es algo que se coloca posteriormente para ser considerada como un a priori.

Es justamente con la contemplación de la imagen que se coloca la certeza, siendo esta imagen un respondiente a mí supuesto mensaje, entonces aquella representación de lo que soy rebota como algo colocado desde antes de que yo emitiera el mensaje. Es por ello que utilicé el término de quiralidad, pues este es el concepto que designa a la imposibilidad de superponer dos imágenes especulares. La función simbólica del Yo[Je] aparece entonces como especulación del sujeto especulante, pues siendo el sujeto las leyes del lenguaje, es que en este vacío se gesta la articulación que ha de representar lo que soy para el otro, y que el otro me lo confirme. Sin embargo, nuestra confirmación sigue siendo un supuesto, pues este proceso de identificación sucede en uno como en otro, o sea que la confirmación que el otro emite de mí, no es

⁹⁵ *Ibid.* p. 96

⁹⁶ Jacques Lacan, "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1972, p. 23

más que mi propia confirmación de él, Lacan llama a este proceso una certeza sin razón⁹⁷.

Que la confirmación de uno es la del otro, es la razón de que se instaure como objeto paranoico, pues esa figura es lo imaginario que constituye al Yo[Je] y por lo tanto donde quiera que se mire está Él.

Tomemos por ejemplo la novela “*Fight Club*” de Chuck Palanhiuk. El narrador, siente una dependencia al co-protagonista de la novela, Tyler Durden, ya que es este quien le otorga su razón de ser, o mejor dicho se la devuelve. Sin embargo cuando este desaparece, el narrador se embarca en constantes viajes por todo E.E.U.U. para encontrarlo, en esta parte él mismo menciona que donde sea que fuere parecía estar en un Deja-Vu. Finalmente se encuentra ante el horror de que él no es otro más que Tyler, y cuando esto ocurre, la imagen acosadora le dice que tal vez él, el narrador, sea la imagen paranoica del él, Tyler. Justo al comienzo de la narración es que se funda el llamado Club de la Pelea con un combate entre Tyler y el narrador, que realmente no es otra cosa que él golpeándose así mismo. A este se le suman otros hombres, y poco a poco llegaran a formar un gigantesco colectivo, no se tenía permitido hablar sobre esto, sin embargo estos hombres se reconocen entre ellos por tener la cara destrozada. Tal cual el protagonista, pues de hecho la forma para reconocer al fundador y líder, aunque jamás se le haya visto, es un hoyo sin cicatrizar en la mejilla. Para el desenlace, los únicos hombres que puede ver el narrador son tipos con el rostro magullado, donde quiera que viera estaban ellos, para recordarle que él es Tyler Durden.

Antes de adentrarnos aun más en lo simbólico del sujeto, es necesario que tengamos bien planteado el concepto de las imágenes.

El registro de lo imaginario es la parte de la realidad basada en las imágenes, sin distinción entre percepción, vida onírica o delirio –adelantándonos bastante en cuanto a la teoría -como lo menciona Lacan al retomar a Raymond Saussure, “*el sujeto alucina con el mundo*”⁹⁸. En este orden se ejemplifica el “resorte” del desplazamiento, es decir, la articulación que abre paso al símbolo, del que nos ocuparemos más adelante. La indistinción entre las fuentes de imágenes es retomada por Lacan desde el mismo Freud

⁹⁷ *Ídem*.

⁹⁸ Jacques Lacan, “Lo imaginario, lo simbólico, y lo real”, *De los nombres del padre*, México, Paidós, 2005 [1953], p. 20.

en su esquema presentado en la ‘psicología de los procesos oníricos’, capítulo de “*La interpretación de los sueños*”, donde la denominada realidad psíquica es lo que se

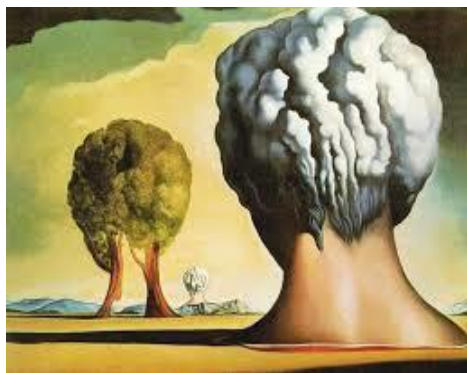


Figura 3. Salvador Dalí, "Three Sphinxes of Bikini", 1947

encuentra entre la percepción y la consciencia motriz del Yo,⁹⁹ por tanto, al empezar en la percepción, nuestro asunto es un asunto de óptica.¹⁰⁰ Lacan se basará en el nombre de aquella ciencia, gracias a la construcción de imágenes virtuales que esta produce, en específico, aquellas que se constituyen a partir de objetos que se

comportan como reales, volviendo así ha dicho objeto un algo virtual.¹⁰¹ Valdrá la pena recordar aquí nuestro estudio sobre las teorías paranoicas de Dalí, en tanto que esta virtualización es presente en muchas de sus obras (Figura 3).

Esta estructuración nace de la hipótesis matemática de la misma óptica, donde “*a cada punto del espacio real le corresponde un punto, y sólo uno, en otro espacio que es el imaginario*”,¹⁰² por tanto espacio real e imaginario se confunden sin que se impida pensarse cómo diferentes, una pérdida total entre lo objetivo y lo subjetivo¹⁰³. Aquella perdida es lo que podemos nombrar como *clivaje*, es decir una partición entre aquel dominio de las imágenes y el de las cosas ‘reales’, justo el continente -lo que delinea -es la función simbólica del Yo[Je], proyectada hacia aquella imagen virtual del cuerpo total pretendida como real¹⁰⁴.

Respecto a esta escisión, o clivaje, si la grieta delimitante es el Je, hemos de pensar más seriamente los postulados de la palabra vacía, pues, en tanto que más grande sea, más vacío hay en él.

Por tanto aquel nudo es lo que da un control motriz, o ilusión de autonomía. Es decir, que lo simbólico del continente se apropia del “contenido”. Sin embargo, recordemos que todo contenido es una especulación sin razón. Aquella contemplación

⁹⁹ Jacques Lacan, “La tópica de lo imaginario”, *El seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981 [1953-54], p. 122.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 123.

¹⁰¹ *Ibid.* p.123

¹⁰² *Ídem.*

¹⁰³ *Ídem.*

¹⁰⁴ *Ídem.*

instituye la esencia humana, pues se ve en su vida fantasmática¹⁰⁵. A lo fantasmático debemos de referirnos, es su significación de la lengua francesa, lo relacionado a la fantasía.

Aquella posición observadora será la raíz que ha de emitir juicio sobre la existencia, es decir, lo que le permite al Yo diferenciar su ser y su no-ser, por tanto es primordial que exista una posición ante la cual contemplar la imagen¹⁰⁶, pues en función de esta es que entra en juego la perspectiva, como bien quedó ilustrado en la obra de Dalí que hube de mostrar. Esto es la suposición misma del Yo, que da este estatuto frente al sujeto. El ojo, como la ciencia –en cuanto al método mismo de la ciencia, aplicado en el discurso del sujeto, nos ocuparemos más adelante -está en función de aquella fragmentación estética, lo que le llaman objetividad¹⁰⁷. Este lugar de representación no es otro que el simbólico, el de la palabra, es decir, que desde el acto del lenguaje se articula “yo soy...”.

Debemos formularnos de nuevo la pregunta fundamental de Heidegger, ¿qué es la palabra?, desde luego no lo es el grafema, o la resonancia, y hemos de ir contracorriente, sobre todo en psicología, al afirmar que no lo es tampoco en contenido, sino en continente. Este rasgo esencial sólo nos es dado en cuanto al sentido mismo de la palabra, aunque debemos especificar que no se trata de pregunta el por qué, sino el hacia dónde. Ese hacia donde no es más que la virtualidad de aquel vuelto del espejo. Esta palabra por constituyente que sea es inalcanzable, pues esta misma tendrá más peso para con lo que intente representar.

Veamos cómo funciona este circuito: en tanto que la función formadora del Je es en relación con el devuelto del espejo, esta se articula para ser devuelta a s vez, como una palabra de pase¹⁰⁸, para la confirmación del otro, la palabra sólo es en palabra al ser articulada para otro. El otro confirma mi palabra con la suya, un ejemplo que Lacan usa para ilustrar eso es que un “te amo”, no es más que la espera de un “yo también te amo” por parte del otro.¹⁰⁹ Pues la palabra yace supuesta en el otro, en plena afirmación a nuestro juego de temporalidad. Siendo este un circuito, funciona en uno como del otro lado, quedando así la palabra entre sujetos. O más bien, los sujetos son de la palabra. La

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ *ibíd.* 129

¹⁰⁷ *Ídem.*

¹⁰⁸ Lacan, *ob. cit.*, “Lo imaginario, lo simbólico, y lo real”, p.30

¹⁰⁹ *Ídem.*

acción seductora de la palabra, no es más que por obra de su propia hiancia, que es la posición por la que la imagen se filtra, es decir, que el Yo seduce con sus objetos. Qué es algo de lo que Lacan ejemplificó en su clase sobre el narcisismo en su seminario titulado “*Los escritos técnicos de Freud*”, situado entre 1953-54. La imagen, por tanto, permite una correspondencia fantástica de funcionamiento unitario, como por ejemplo lo es la fenomenología,¹¹⁰ que elude el cuestionamiento propuesto por la palabra, su sentido de otra palabra que ha de situarse en la antinomia del Ser, es decir la paradoja entre hablante y hablado, y que se basta con suponerse sobre aquella imagen virtual, es decir, le permite cierto sentido de realidad para con el Yo, si esto es así, el Sujeto es fulminado por la seducción de los objetos del Yo. Cuando recurrimos a la metáfora de seducción, hemos de conservar su estructura con las significaciones que esta palabra tuvo antes del uso coloquial de nuestro tiempo, donde seducir no es otra cosa que enseñar.

Siguiendo nuestra línea de pensamiento, aquella consciencia, anclada al campo de las percepciones físicas, como bien lo ilustra Freud en “*La interpretación de los sueños*”, es más bien un mecanismo¹¹¹, donde al aparecer lo más claro y vivaz ha de ocultar algo más espeso, que en este caso es la metafísica heideggeriana, y bien la problemática de la condición humana no es de tinte humanista –experiencia fenomenológica- sino es un enredo entre significaciones, donde la palabra no haya lugar en aquella consciencia, pues la palabra sólo es de la palabra, recordándonos a Arthur Rimbuad, ha de consumarse en aquella alquimia. La palabra actúa por sí en estas directrices, que son las mismas que Freud detalla en su esquema del “*La interpretación de los sueños*”, condensación y desplazamiento, mientras que el Yo cree que estas tienen alguna relación consigo, se supone sapiente de lo que dice, sin saber que la palabra lo dice.

Aquella evocación de la palabra, en tanto a su correspondencia con lo imaginario, es lo que recibe el nombre de Transferencia¹¹². Al ser una alquimia, es su acto propio, lo que en nuestra revisión de Heidegger es la poesía, y que para Freud y Lacan son los movimientos principales. Sin meternos a fondo hemos de mencionar el bello ejemplo que Carl Jung nos proporciona, donde en la alquimia, o en la química

¹¹⁰ Jacques Lacan, “El circuito”, *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud*, Paidós, México, 1981 [1954-55] p.2

¹¹¹ *Ídem.*

¹¹² Lacan, *ob. cit.*, “Sobre el narcisismo”, *Los escritos técnicos de Freud*, p. 170.

moderna, dos sustancias tras su contacto no vuelven a ser iguales, que es exactamente lo que Lacan busca ejemplificar, cuando dice que tras el acto de la palabra alguno de los dos sujetos jamás será el mismo. Debemos pues poner especial énfasis en “jamás ser el mismo”. Ya el Yo es formado por la suposición del devuelto de su imagen, no del otro, si no de su devuelto, el Otro, aquella enajenación en el devuelto especular es el narcisismo. Fantasía pura. Es decir, el enamoramiento de la especulación que el otro tiene de mí, un “te amo”, es la espera del “yo también te amo”. Enamorar no tiene entonces nada que ver con dar, propiamente dicho, más bien con situarse. Pues aquel sujeto constituyente se haya trastocado en lo más profundo de su palabra por la evocación del otro, que es formador del Yo, así el Yo fulmina al Sujeto. Debemos especificar nuestro juego entre otro, y Otro: Otro, es precisamente la especulación de otro, lo mío que el otro tiene.

Bien entonces, hemos de explicar lo que pareciera una paradoja en nuestro discurso, que lo es, como propósito mismo del acto de la palabra; el Sujeto es la estructura fundamental para la constitución, pues provee la palabra en tanto que lo es (vacía¹¹³), es una articulación como movimiento poético, sin embargo, esta queda encrucijada ante el mundo del Yo y sus imágenes, una seducción de talla narcisista¹¹⁴. Así, el sujeto es lo que se habla, el tema a tratar, que en nuestro acto analítico, ha de sortear aquella barrera de lo imaginario, es decir los anclajes del Yo, desvelando así su sucesión para con otra palabra. Es por ello que Levi-Strauss encuentra en el inconsciente una estructura de supremacía sobre la consciencia, y como lo hubimos de mencionar, es directamente observada de la lingüística de Saussure, la cual Lacan también ha de trabajar, en la que esta estructura fundamental de movimiento es el Significante.

Hemos de dedicar un apartado especial a la lingüística de Ferdinand de Saussure, ya que su poca consideración repercute al entendimiento de la supremacía del Significante, y sin entender esta relación estructural, no existe el acto analítico como tal.

El Significante (Ste), es lo que nos es conocido como huella psíquica, un vestigio de la percepción, es decir, lo que queda después del fonema. Al mismo tiempo

¹¹³ Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1976, p.69.

¹¹⁴ *Ídem*.

es una configuración fundamental del signo lingüístico.¹¹⁵ La otra parte del signo lingüístico, es lo que conocemos como concepto, que Saussure denomina Significado (Sdo), quedando estructurado de esta forma:

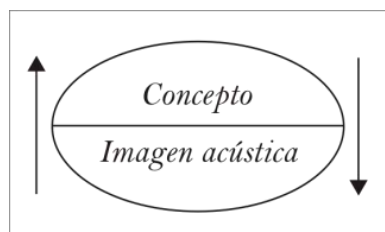


Figura 4. Movimiento entre Significante (arriba) y Significado (abajo), según Ferdinand de Saussure, en su "Curso de lingüística general".

Sin embargo, esta estructura permanece arbitraria¹¹⁶, ya que el lazo entre Sdo y Ste puede ser remplazado por cualquier cosa, es decir, que lo imaginario –si preferimos los tecnicismos de Lacan- del concepto puede reaccionar a cualquier secuencia Ste. Saussure pone de ejemplo la significación entre distintas lenguas de una misma región, y distintas lenguas de diferentes regiones, dado que aunque cada palabra, como tal, sea diferente –o deferente, si preferimos adelantar conjeturas- queda referida a un concepto imaginario compartido. A partir de ahora hemos de delimitar nuestro discurso, lo simbólico quedará referido al Ste, mientras que el signo, queda como la configuración previamente explicada.

A pesar de la arbitrariedad del signo –que no está a expensas del hablante, sino de la regla en que tanto énfasis hubimos de colocar- lo que no es arbitrario es el símbolo, pues la regla lo conduce en forma de una línea, que más bien denominaremos vector, para preparar terreno para futuras conjeturas. Quiere decir esto, que la regla de movimiento lingüístico le permite moverse en un lazo artificial de cualquier fantasía, ya que estarán en función de la cadena de símbolos¹¹⁷. Siendo que el símbolo es un vestigio de percepción, es precisamente el tiempo de la percepción el que comienza las jugarretas, y hablo de jugarretas, pues en la articulación de símbolos, vendrán a confrontarse la concepción de tiempo lógico (del supuesto) con este tiempo lineal, anudando nuestra significación de forma dialéctica, y por tanto paradójica. Para comenzar a palpar el cauce que hemos de darle a la significación hay que poner en la mesa la pregunta: ¿cuál es el sentido de la línea?

¹¹⁵ Ferdinand de Saussure, "Naturaleza del signo lingüístico", *Curso de lingüística general*, España, Alianza Editorial, 1987. p.p. 88-89.

¹¹⁶ *Ídem.*

¹¹⁷ *Ibid.* p.93

Para ser más gráfico en esta exposición habremos de jugar con esta lógica, precisamente al juego del que los poetas son atrapados. En la metáfora poco importa la “coherencia” lógica de su letra, como Oilhaborda ilustra en el prólogo al magnífico “*Una temporada en el infierno*” de Arthur Rimbaud, pues el sentido de esta no es otro más que desafiar a la razón, siendo este su infierno.

Ahora pensemos, si toda palabra no es más que poesía. La catacresis es una metáfora que se ha adaptado de forma inmutable al uso coloquial, es decir, una metáfora que ha perdido toda relación con su uso metafórico. Pensemos al movimiento de la palabra como una catacresis, y he ahí nuestra explicación más simple para la arbitrariedad del signo. La imagen da una fantasía certera al Ste. Si nuestra regla fundamental es el movimiento en cadena del Ste, comprenderemos mejor nuestra exposición de Levi-Strauss y Saussure, y entenderemos a su vez, el designio de este psicoanálisis como estructural. Me refiero a esto, como que el significado de la regla no hace a la regla, si no la regla misma de movimiento hace la regla. Saussure simplifica esto denominándolo convencionalismo. Esto es nuestro Sujeto (\$) ^{118*}, vuelvo sobre ello, el Sujeto es poesía, y su movimiento queda barrado por la catacresis de lo imaginario y convencional. Por qué se habla que una imagen vale más que 1000 palabras, sino es porque en la imagen se puede suponer cualquier palabra, y no el parlante tiene albedrío sobre ellas, es decir, queda expectante y por lo tanto arbitrario. Ahí no hay acto de palabra. Dice la vox populi que el amor se demuestra con actos, y es precisamente porque en lo imaginario hay cabida al supuesto, y por lo tanto hay Otro, hay Yo, sin embargo, una palabra puede derrumbarlo todo. El supuesto es precisamente aquello que nos remite a la contestación de toda palabra, a pesar del silencio ¹¹⁹.

El Yo, por lo tanto, si somos juiciosos en nuestra estética de la letra, no es más que una decadencia de la misma, enajenación en una imagen, que no hace más que asesinar el sentido primordial metafórico de la letra.

Aquello mismo simbólico, al ser fundamento del discurso, viene por oposición a lo real ¹²⁰. Esto es porque la palabra nos es más que en su poesía, la cual es la regla

¹¹⁸ *Lamentamos el uso del \$ para designar al Sujeto barrado, pues he de toparme con una limitación instrumental para usar de forma corrida el correcto \$

¹¹⁹ Lacan, *ob. cit.*, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”

¹²⁰ Jacques Lacan, “Del significante en lo real”, *El seminario 3 Las psicosis*, México, Paidós, 1983, p. 136.

fundamental del significante, es decir, su verdad¹²¹, el salto en vuelta y vuelta entre uno y otro, a esta repetición se le denominará *insistencia*¹²², el cual es el apoyo, precisamente como hubimos de observar, en la significación, y por lo tanto, sentido mismo de la función. La salvación ante el vacío, siempre y cuando aquel otro cumpla con el devuelto, no sólo en imagen, sino en su composición en signo para con el Significante:

*“Si estamos verdaderamente convencidos de que la significación siempre se relaciona con algo, que sólo vale en tanto remite a otra significación, es claro que la vida de una frase está vinculada profundamente al hecho siguiente: que el sujeto está a la escucha, que se destina esa significación. Lo que distingue a la frase en tanto que es comprendida de la frase que no lo es, cosa que no le impide ser escuchada, es precisamente lo que la fenomenología del caso delirante destaca tan bien, a saber la anticipación de la significación. Por su índole propia la significación, en tanto que se dibuja, tiende a cada instante a cerrarse para quien la escucha. Dicho de otro modo, el oyente del discurso participa en forma permanente en relación a su emisor, y hay un vínculo entre oír y hablar que no es externo, en el sentido de que uno se escucha hablar, sino que se sitúa a nivel del fenómeno mismo de lenguaje. Es al nivel en que el significante arrastra la significación, y no el nivel sensorial del fenómeno, donde oír y hablar son como el derecho y el revés. Escuchar palabras, acordarle su escucha, es ser ya más o menos obediente. Obedecer no es otra cosa que tomar la delantera en una audición.”*¹²³

Aquí valdrá la pena establecer, de acuerdo al Sujeto barrado, que en significante es el Sujeto, que en la dialéctica del mismo, podemos ahora denominar que *un significante es un sujeto para otro significante*.

Esta afirmación es de índole completamente subversiva, no sólo para con la psicología, y para un freudismo olvidado de Freud, sino para con el paradigma reinante en la humanidad, pues el sujeto, queda estructurado de forma excéntrica¹²⁴, y por tanto el inconsciente no es en los adentros de uno, como se supone a niveles terapéuticos y por tanto su conocimiento es la dicha del autodescubrimiento; el sujeto del inconsciente es en el medio de la palabra, entre significantes. Más allá de lo imaginario, y por tanto del Yo. El Yo es un signo, tal cual entendido por Saussure, sin embargo, es el Significante y su sentido (el significante ya es sentido), lo que ha de ser Sujeto de inconsciente, pues da sentido a la cadena del discurso, su estancamiento al signo detiene

¹²¹ Lacan, *ob. cit.*, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”

¹²² Lacan, *ob. cit.*, *El seminario 3 Las psicosis*,

¹²³ *Ídem*.

¹²⁴ Jacques Lacan, “El seminario de la carta robada”, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 2009 [1955], p.5

la movilidad del Significante. Es decir, que se produce un sesgo de lo imaginario hacia lo simbólico¹²⁵. Es en este arraigo donde se anuda lo inconsciente. Que es precisamente aquel mismo que Levi-Strauss observa en el mito, pues su función es plenamente simbólica. O sea, una representación de un lugar más allá de la cognición. Es por ello que consideramos la legendaria sentencia de Jacques Lacan: El inconsciente está estructurado como lenguaje.

Las implicaciones clínicas de esto, son devueltas al psicoanálisis a partir de la revalorización de las psicosis. Pues existe un punto de paradoja en la configuración yoica, ya de por sí existente, que si bien, se estructura de una paradoja, podríamos reconocer que esta misma se sobre entiende para la psicosis, es decir, esta misma se manifiesta. El Je debe de advertir su partición hacia otro, es lo que provoca la suposición del Yo Soy, sin embargo, este ensimismamiento se difumina entre uno y otro. La acción debe de provocarnos cierta discidencia, entre si es por un exceso de la función del Je o por una exclusión de esta, y la pregunta nace precisamente de que el Je connota el clivaje. Hemos pues de ocuparnos en aquella forclusión de la palabra para plantear un campo más despejado para nuestra pregunta.

Hubimos de tratar de separar los conceptos de realidad que corresponde más al Sujeto del lenguaje, con el de Yo, que es un relato de certeza vacía. Ejemplificando esta deferencia con los usos poéticos, el lenguaje como metáfora, y el relato yoico como un objeto de pretensión de pertenencia al significado, el objeto aprehendido que nulifica la metáfora. Un signo. El mito del neurótico es precisamente la adherencia al signo como continente de la verdad. En el seminario de las psicosis Lacan nos dirá que la diferencia de estas con las otras es un corte simétrico entre ellas. Pensemos por ejemplo en nuestra exposición sobre la quiralidad. Es decir, aquel Yo versa sobre el supuesto devuelto por, cómo Lacan dice, un mellizo del Yo.¹²⁶ La fantasía psicótica pues, es ahora aquel Otro que versa¹²⁷.

Esto implica que el mecanismo psicótico no sea únicamente en lo imaginario.¹²⁸ Hemos de aclarar entonces, que la alienación es hacia lo imaginario, y que gracias a ella lo simbólico adquiere su supuesto saber. Es lo que he estado refiriendo

¹²⁵ *Ídem.*

¹²⁶ Lacan, *ob. cit.*, "Del rechazo de un significante", *El seminario 3 Las psicosis*.

¹²⁷ *Ídem.*

¹²⁸ *Ídem.*

como anclaje. Es este el anudamiento hacia la realidad¹²⁹. Para valernos de la dialéctica, que tan valiosa es en nuestra teoría, sustituiremos ahora el término anclaje, por el anudamiento. Si bien antes de que el niño articule este lenguaje, *infans* propiamente dicho, sobre él ya aparecen los Ste's, y al no existir propiamente una palabra que lo atraviese no hay Ser, más que un fenómeno, una connotación de lo simbólico.¹³⁰ En este campo para la articulación es donde se produce el rechazo, que es la forclusión. Dicho Ste faltante es precisamente aquel que permite la aseveración y distinción entre un objeto y una alucinación, siendo un Ste primordial es algo del Sujeto, su realidad, al haber falta de esta, el Je no puede hablar de, quedando el relato del Otro. Hay aquí por tanto una falta de certezas, de signos, que a falta de claridad de existencia se busca sobre otros objetos. Por ello en lenguajes coloquiales se dice que es una proyección interna, sin embargo, siendo exigentes en nuestra lectura, es más bien una falta desde el mundo. ¿Qué es este Ste primordial? Nada, nos dice Lacan. La connotación del Ste's implica que ya hubo una presencia, y por lo tanto un vestigio, una añoranza, sin saber qué diablos sea, y comienza el juego de los tres pies del gato. Recordemos la hiancia de la formación yoica, el Yo como hueco, la claridad de existencia se basa en una nada por llenar, cuando Uno es el mundo, no falta nada, uno es en los objetos, como lo expusimos. En términos un poco más esclarecedores, la falta de falta impide formularse la pregunta ¿Qué Soy?, por lo tanto impide una fluidez del discurso, pues ya hay seguridad, ya que uno está ahí, allí y en todas partes, el psicótico habla con Dios, quizá porque es Dios. ¿Peligrosa aproximación al Je, desde luego?, el Je es peligroso. ¿Querrá decir esto que nuestra terapéutica clínica ha de versarse en pos del rescate de Yo tras el discurso del Otro?, ¿Un Yo existencial que deslumbra en las sombras y resucita del infierno del Otro? Si somos estructurales hemos de notar que no. En tanto que aquel mellizo es quiral, la relación es guardada como tal y recíproca, de nada sirve descubrir entre las llamas a un Yo que no deja de ser Otro, es el juego expuesto por Freud en “*Psicología de las masas...*” sobre el que podemos intervenir, no hay Yo sin Otro. Y esta misma aseveración no es más que la resulta misma de su reverso. Reverso que hemos de tratar con pinzas algo más adelante. Si Yo soy Otro, Otro soy Yo.

Siendo así, no podemos apostar a un terapéutica que ha de entregar el dominio de lo inconsciente al Yo, ya que el segundo está en función del primero, si en verdad los

¹²⁹ *Ídem.*

¹³⁰ *Ídem.*

terapeutas actuales apuntan a una clínica imaginaria en el control del sí mismo, se entregan a una contradicción, pues nulificar al inconsciente no es más que nulificar al individuo. En términos más prácticos la terapéutica busca un control verdadero y práctico de la realidad, cuando el Yo no es más que un subproducto. Nos parece preciso señalar que dichos errores no son únicamente por parte de psicólogos o terapeutas, sino que el practicante del psicoanálisis cae en una completa ignorancia de su sentido, en primer lugar por un desconocimiento de sus fundamentos, filosóficos, clínicos y epistemológicos.

Hemos de desmenuzar esta propuesta al mismo que seguimos nuestra exposición de los tres de Lacan, pues entendiendo este anudamiento es que podemos concluir, de cierta manera, el sentido del acto analítico, en quizás algo más que un reverso.

Se supone que el Ste significa algo. Hube de precipitarme al contacto apostólico del psicótico. Es porque el Discurso divino, para este, es real, dado que no hay significante, por lo tanto podemos colocar a lo real como una oposición a lo simbólico¹³¹. El Significante es en representación de su connotación, es decir que se viene a colocar para poder simbolizar aquel vestigio, aquel vacío, y articular desde aquella representación un discurso de su realidad. Si la oposición de lo simbólico es lo real, es por lo tanto lo irrepresentable, es la fulminante continuidad siempre perpetua. Para la estructura psicótica el discurso Divino es carente de aquello simbólico, es decir, palabra ley, absoluta. Ese absolutismo inalcanzable es lo real, quedando así también incompatible con nuestro concepto de realidad, que no es otro más que el Ste (más no por ello es más accesible). Recordemos nuestra revisión a la antropología, donde aquella realidad mítica está en función de sus símbolos, sus símbolos no alcanzan a capturar la esencia de lo real, sin embargo quedan rectores de la realidad. Al no existir una necesidad existencial (de reconocimiento) el psicótico no necesita representar nada, pues está seguro, y dios le habla puntualmente. Nótese que aún utilizo la comodidad de “dios”, el desglose de esto mismo hemos de examinarlo más adelante. Quizá sea más adecuado decir que el discurso psicótico es la seguridad de que el emperador está vestido.

Ahora veremos pues, como el Ste cubre la desnudes. Quizá sea momento de atrevernos un poco más. Si se rechaza el Ste, es porque “viene de afuera”, hay un

¹³¹ Lacan, *ob. cit.*, “Del significante en lo real y del milagro del alarido”, *El seminario 3 Las psicosis*.

vestigio de otro apuntando a ello, sin embargo, el discurso psicótico es en la palabra viva, Él es la palabra, rechaza aquella noción de significación, por su procedencia, estrictamente hablando no hay necesidad de rechazarla, la forcluye. La encarna. He ahí nuestra diferencia con la exclusión, hay exclusión cuando hay reconocimiento de deferencia, en cambio la forclusión pasa por alto la distinción. Aquel discurso ES en la palabra plena incuestionable.

Las reglas del Ste, que ahora podemos llamar metonimia y metáfora, permiten la sucesión de la cadena, el deseo de otro. Por lo tanto, el Significante primordial es lanzado en espera del vuelto de otro, es decir, que un Ste sólo significa otro Ste, que es otro sujeto, por ser primordial. Aquí por lo tanto hay una demanda desde el vacío, para ser llenado.. Inútil claro, pero fuente de esperanza. Es decir, y reiteramos, un Ste no significa nada. Sin embargo, para el absoluto discurso psicótico, lo es todo, no necesita Otro, ya que él lo es. Es decir, que esta estructura es por la nulidad de la palabra misma, no es efectiva en el momento de su connotación. La forclusión es el rechazo del supuesto de la palabra de otro, no hay palabra de otro, ya que Uno es significado pleno de la palabra, no es el rechazo *per se* de la palabra, sino la apropiación de la misma a expensas del otro. La mayor catacrexis. Un Yo inmenso, como uno ausente. Ya que aunque no hay cuestionamiento de distinción, que es la base del señalamiento del espejo, existe una certeza absoluta y verdadera de Uno. Esta la terapéutica indicada, ámate y concóctete a ti mismo, antes de amar a otro ámate tú, no necesitas de otros y hazlo tú mismo. Amén. ¿Qué es lo real? Continuidad absoluta incapturable. Quizá un todo lleno vacío. Veremos pues, es opuesto al deseo, como un vacío lleno de todo. Para esclarecer ello es necesario puntuar los movimientos de metonimia y metáfora antes señalados.

Hubimos de tratar el tema de las psicosis, ahora pues, veremos a su quiral, el discurso neurótico. En tanto su movimiento en la cadena de Ste's y el supuesto saber. En la "*Interpretación de los sueños*" Freud propone dos mecanismo de formación onírica, los cuales hubimos de exponer en su espacio, al mismo tiempo, estas son consideradas dentro de la Metapsicología, no siendo estas más que la locomoción de determinada carga. Es decir, la condensación y desplazamiento permiten la transacción entre objetos manteniendo el sentido pulsional, el sentido es el movimiento mismo, como lo observamos en "*Pulsiones y destinos de pulsión*". Tratando ahora el inconsciente como lenguaje se reestructuran los conceptos a forma de metáfora y

metonimia respectivamente. En donde la letra toma estos vectores, conservando el sentido mismo, que ya he mencionado, es el encadenamiento. Un Significante sólo significa otro Significante. Es la letra pues la introducción que atraviesa al Sujeto, usaremos Letra, para diferenciar de “palabra”, pues esta puede tener implicaciones fonológicas, incluso cierto anclaje del cual nos ocupamos con anterioridad, Letra pues, es aquel concepto vacío efecto del Significante,¹³² su movimiento alquímico, es decir, Letra es el Amo en aquella dialéctica donde el Sujeto del lenguaje es el siervo¹³³.

Siendo que el Significante sólo es para otro, quiere decir que sólo lo es en su movimiento, no hay uno por uno, sino en multiplicidad. Uno de estos conjuntos es metafórico, hagámonos una idea a partir de mi explicación del mito del Yo como catacresis, por ejemplo. En la catacresis el sentido es obstruido por la enajenación, sin embargo en la metáfora este es continuo, dado que toma lugar no entre imágenes sino entre Significantes. Esto es que un Ste toma lugar de otro. El nombre propio es la metáfora con la que Lacan ilustra esto, pues aquel nombramiento recae sobre el Sujeto. Lo reduce a la palabra,¹³⁴ le da el paso de ser *eso* a ser Fulano. Lo distingue de Otro, por eso hice la distinción de quiralidad entre el discurso neurótico, y el psicótico, donde el último es la letra misma, no hay metáfora, el segundo en cambio está en carrera constante para ser ese nombre, un sentido de sinsentido¹³⁵. Sinsentido, pues una vez otorgado el lugar a la palabra, no hay lenguaje. Sin embargo, la metáfora por sí sola no actúa, pues se acompaña del movimiento metonímico, el cual es la conexión palabra a palabra.¹³⁶ Si el desplazamiento es la transacción entre objetos conservando la carga original, la metonimia permite conservar el Significante, pero en referencia a otros. Resumidamente, en la metáfora se reúnen dos Significantes para un sentido, en la metonimia se reúne el Significante para con múltiples sentidos, siendo así, realmente no hay sustitución del sentido, en la metáfora se enmascara y en la metonimia se comparten, es decir, que la carga queda intacta.

Que queda tras significantes, si no es que nada. Lo expuso Lacan como el sinsentido. Pues siendo meticolosos en nuestras lecturas, vemos que los movimientos poéticos son imposibles por si solos, su efecto desde luego lo es, pues la metáfora del

¹³² Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, p. 181, 1972 [1957].

¹³³ *Ídem*.

¹³⁴ *Ibid.* 193

¹³⁵ *Ídem*.

¹³⁶ *Ibid.* 191

nombre queda sentada en la metonimia.¹³⁷ La función de representación del nombre para con el Sujeto, es desde luego parte de la dialéctica con otro, pues es indicador de un reconocimiento, y reconectándonos con Schopenhauer, aquel movimiento de representación no es más que voluntad, búsqueda de lugar, la angustia existencial por lo tanto es la urgencia de llenar la vaciedad de lo que el nombre es. *Mi deseo es el deseo de otro*, para muchos no es más que una plegaria de evocación al patriarca en pos de su lugar. Es precisamente aquel mismo deseo lo que significa *el deseo de otro*, desear al otro para que el otro me reconozca, bien nombrar el nombre es un “*espejismo narcisista*”¹³⁸. Nos referimos a la vaciedad de esto, pues ya que funciona en forma dialéctica, el supuesto es por parte de Uno como de Otro, por eso espejo, uno busca, el otro encuentra, otro busca, uno encuentra. ¿Estamos dando razón a Jodorowsky en cuanto al encuentro con uno mismo en la búsqueda de otro? No. Puesto que es una especulación quiral, lo que el otro tiene no es más que una misma suposición. El otro es tan ilusorio como el Je. Fue Lacan quien lo dijo, el Yo es frustración, frustración a una comunión de seguridad en la identificación, es decir, no tanto al deseo, sino a la efectividad del deseo para con su objeto¹³⁹. Por ejemplo tenemos a la transferencia del acto analítico, el analizando demanda un saber de sí, que supone en el otro. El amante exige amor al darlo. Esa es mi especulación en cuanto al deseo como vacío lleno de todo. En sentido opuesto a lo real, un todo insignificante, todo lleno de nada. Desde luego es dialéctico, pues el deseo busca saberse real, lo simbólico busca representar lo real, pero entre símbolos quedan símbolos, por ello el neurótico corre, y para el psicótico no hay duda: lo simbólico es real. Mi pregunta sin embargo, sigue siendo la freudiana en “El malestar en la cultura”, ¿por qué la necesidad de un lugar?

Habremos de tocar dos conceptos que mencioné con anterioridad. La necesidad existencial y la frustración. Aunque dejemos la prerrogativa para más adelante de si el psicoanálisis es existencial o no; por tocar estas cuestiones hemos de dirigirnos a su examen en la estructura del Sujeto.

“*En la angustia, [...], el Sujeto se ve afectado por el deseo del Otro: d(A)*”¹⁴⁰.
Hablamos de la connotación de *algo* en el infans (como fenómeno), antes de ser,

¹³⁷ *Ibid.* 192

¹³⁸ *Ibid.* 193.

¹³⁹ Lacan, ob. cit., “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”.

¹⁴⁰ Jacques Lacan, “De los nombres del padre”, *De los nombres del padre*, México, Paidós, 2009 [1963], p.70.

propriadamente dicho, atravesado por el lenguaje. Bien aquello es causa de deseo, y se conoce como *objeto a*. Sería lo que cae del Sujeto¹⁴¹, cae para no ser recuperado jamás. Freud ya trataba a la angustia como presentimiento, es decir, un vacío que adviene. De ahí que psicológicamente se distinga a la angustia del medio a través de sus correlatos¹⁴² de realidad, pues para los psicólogos la angustia carece de fundamento real; Lacan arremete desde nuestra estructura: la angustia no es sin su objeto; “*la angustia que no engaña es remplazada para el sujeto por lo que debe operarse por medio de ese objeto a*”.¹⁴³ Es pues el objeto el sostén del deseo, ahí radica una de nuestras separaciones con la ciencia positivista llamada psicología, pues existe un quiebre mismo en el Sujeto y el objeto, en tanto de la inteligibilidad del objeto. Su lectura, el objeto y Sujeto no se caracterizan por su carácter positivo, es decir, no hay una ejecución efectiva sobre él, en su rastro sólo queda palabrería. Existe oscuridad en el discurso mismo, en el sentido de una inutilidad ante las luces y su ilustración, pues cada tentativa de iluminación, de positivismo ante el deslumbrante universo, no conduce más que su deriva en el espacio infinito y sin luz propia, es ahí mismo la urgencia de la letra para con su metáfora, una urgencia de Significar lo ininteligible del Significante. Saber. Aunque más que saber, la urgencia radica en la efectividad de la ejecución de la palabra. Plantarse y mirar las estrellas, si preferimos recordar aquel poema de Whitman, “Cuando escuché al docto astrónomo”¹⁴⁴:

*“Cuando escuché al docto astrónomo,
 Cuando me presentaron en columnas las pruebas,
 guarismos,
 Cuando me enseñaron los mapas y los diagramas,
 para medir, para dividir y sumar,
 Cuando desde mi asiento oí al docto astrónomo que
 disertaba con mucho aplauso en la cátedra,
 Qué pronto me sentí inexplicablemente aturdido y
 hastiado,
 Hasta que escurriéndome afuera me alejé solo
 En el húmedo místico aire de la noche, y de tiempo en
 tiempo,
 miré en silencio perfecto las estrellas.”*

Se busca atravesar la certeza de Ser. Recordemos por ejemplo el llamado de las experiencias religiosas, nada afianza más la fe que estas. Se escucha el llamado de

¹⁴¹ *Ibid.* p.71

¹⁴² *Ibid.* p.70

¹⁴³ *Ídem.*

¹⁴⁴ Walt Whitman, “When I heard the learn’d astronomer”, *Leaves of grass*.

propio dios encausando el sentido de la existencia. Mencionaremos también aquel sentido de existencia que examinamos con Kierkegaard, que culmina la enfermedad del hombre con la ejecución de sentido de la Ley. Quizá sea necesario comenzar la disertación sobre el inverosímil psicoanálisis existencial, ¿qué sentido podrá tener la violencia de la palabra, sino más que este mismo?, más allá de una claridad, que por demás está llamarla tautológica, queda aquel sinsentido de la remisión del símbolo al símbolo. La ley poética. Por tanto, no hay significado más allá de una obediencia ciega, un Significante sólo significa otro Significante, hasta el infinito, entonces, ¿Qué tan subversivo es uno si la continuidad existencial se sigue al margen de aquella palabra encarnada? Es pues el mito del hombre su realidad. Hombre que es transitado por el sentido de la palabra jamás suya. Algo que Lacan llama “*La metáfora del Sujeto*”. El sentido del hombre es vacío, pues precisamente la palabra no es suya, más bien aquel Sujeto se versa sobre una historia puesta en escena que no entiende. No puede más que buscarse un lugar en aquello. Es del discurso, y la efectividad de la palabra no es tan efectiva. El existencialismo humanista jamás se libra de sus raíces teístas, la fe de sentido; pueden existir disertaciones entre este y el psicoanálisis, pero un psicoanálisis existencial carece de bases epistémicas, hecho que sólo nos es perceptible desde el examen del contexto, los paradigmas y la epistemología misma. Veremos pues, junto con los nombres del padre y el discurso del Otro, precisamente en qué consiste la experiencia analítica, no sin la advertencia de que las cuestiones clínicas serán observadas en capítulos finales.

El psicoanálisis instauro su propio mito, la doctrina freudiana gira en torno al mito del Padre¹⁴⁵. Un mito que se instauro en y como el \$ desde el Über-Ich, si es que seguimos la lectura freudiana desde “*Introducción al narcisismo*” hasta “*El Yo y el Ello*”, se instauro como ‘tomar la palabra’. Es decir, el producto efectivo de la voz del Otro¹⁴⁶, más que lo que pretende dar significado a la palabra se trata de una posición de poder, aquel lugar, Otro es un lugar. Hablamos de poder, efectividad o ejecución, si retomamos el sentido de poder que analizamos en Nietzsche, el poder hacer, poder ejecutar, y por lo tanto validar. El poder del creador. Al mismo tiempo recordamos la voluntad de poder en remisión a Schopenhauer, es decir, el efecto de poder sobre la realidad. Alfa y Omega, si preferimos la sátira teológica. Y la preferimos. El Otro es el

¹⁴⁵ Lacan, ob. cit., “*De los nombres del padre*”

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 84

insaciable poder que se ejerce sobre el \$. Se juega entonces en un terreno más allá del que Freud nos pintó. Pues el Sujeto, es presa más allá de los convencionalismos sociales y de las instituciones, aquello mismo es producto entonces del efecto de la palabra. El \$ busca aquel lugar de efecto, bajo la consigna de que jamás será aquel poder, aquel Otro. Situamos a la civilización como producto mismo, encontrando que la forma más cercana de ello en el psicoanálisis clásico es “*El malestar en la cultura*”.

El Sujeto, habla desde el lugar del Otro, no siéndolo, más bien, a merced del poder, pues el Otro ordena la ejecución. Habremos pues de fundamentar el pase del otro, ya que despliega su encanto hacia su objeto como lugar ficticio de ese Otro mismo.

Retomemos el estadio del espejo, fui cuidadoso en hacer notar que este mismo debe prescindir de la herramienta técnica del espejo. Así mismo, tras nuestra revisión del tiempo lógico y su especulación nos queda por reafirmar que la identificación tal como la propone Lacan puede ir a refutar a la propuesta por Freud. Pues aunque en aquel primer momento del espejo pareciera que en efecto el sujeto se ve en el otro para reafirmarse como tal, de acuerdo a nuestro tiempo lógico y nuestra propuesta de los quirales, aquello que rebota es una especulación simbólica, lo que Lacan llamará objeto a ; siendo simbólica, lo que se instaura es un mito que ha de ser puesto en escena. Es decir, aquel objeto a ha de advenir como aquello supuesto como lo afianza al ser, la imagen del objeto, no es más que un vehículo visual que da certeza, representado como $i(a)$. Antes de que la palabra propia atravesase al Sujeto, en el fenómeno como infans esta se instaura a través de la voz del otro. En aquella voz, de forma similar a $i(a)$, viaja cierta significación de pertenencia, es decir, que cuando el otro nombra al Ser le da lugar. Por tanto, la identificación de la función simbólica queda definida como un lugar que permita nombrarse de forma verdadera. Es decir, sin que exista la noción de que aquella palabra pertenece a otro. Nombrarse como “*Soy lo que es*”. Es lo que rebota de forma quiral, Ser, sin más.

Heidegger hubo de proporcionarnos una de esas obviedades que, por serlo, jamás hubiese sido puesta en cuestión, no existe forma de definir Ser sin aquella condición poética de la palabra. Ser Qué. Ahí radica su condición quiral, puesto que por más similar que sea, aunque quede infinitamente cerca, jamás logra igualarse a la perfección de una tautología. En el quiral, la diestra se mueve en función de la zurda. La imagen especular del cuerpo es un carnero portavoz. Sin embargo, el deseo apunta a

Ser. Es ahí su insistencia. Precisamente para definir qué es Ser, el Sujeto habla infinitamente buscando inútilmente hablarse, algo que Samuel Beckett trabaja a la perfección en una obra cuyo título no debe pasarnos desapercibido, “El innombrable”. Es pues, que lo que busca hablarse es Ello, lo que no necesita palabras para hacerlo. El silencio es también una respuesta. Aquel lugar desde donde ello habla es el Otro, la identificación simbólica, siendo su hablante el \$, creyendo que aquella palabra, dicha en nuestro término como objeto *a*, es lo que es. Aquel objeto es el tormento ante la noción de que siempre falta algo que decir. La angustia por ello no prescinde de su objeto, en tanto que siempre falta.

La insistencia por tanto se opone al deseo, lo que llamamos goce. Pues siendo que el deseo es Ser absoluto, el goce del innombrable es puro, no hay transacción poética. Sin embargo el Sujeto hablante queda preso de sus versos, es la dialéctica del deseo.

Nos viene a la cabeza aquella idea de que el apellido del padre tiene que ver con el patriarca de la familia, una tradición freudolacanianana, nos lo confirmaría, en la identificación social y familiar se desprende mi destino. Sin embargo Lacan apunta a los rincones más oscuros de la letra. Aquella procedencia lingüística fulmina todo lo que de célula indivisible le queda al Sujeto. Es decir, la procedencia que dicta el apellido, es la procedencia mítica. El vestigio de una primicia, que ha de asesinar al carnero para subsistir. Es pues entregar la carne para seguir contando la historia. He de insistir en prescindir de las terapéuticas para explicar esto: “El padre de mi padre era abogado, mi padre era abogado, yo soy abogado”. La superación personal nos da cuenta de ello. Sin embargo nuestra estructura es de otro orden. Aquel padre que siempre fuera abogado es imaginario, como lo dije, un portavoz. Siendo pues una imagen fantasmática su conformidad configura la neurosis. Es decir, el fantasma que acosa, que no significa nada. Pues la palabra, en nuestro orden, adviene para arrebatarse todo lo que el objeto puede configurar, da lo mismo que sea abogado, médico o lo que sea. El resultado es que se busca la pureza del Ser. Ser sin más, no reconocer al Otro, más que el Otro te reconozca. Que Yo sea lo que es. Ser supremo, por tanto que no necesita de saber para saberse. De ahí podemos constatar los mitos modernos y las psicosis cotidianas. Y tenemos un mundo de millones repitiendo al unísono su autenticidad. “*Él cree desear*

porque se ve como deseado, y no ve que lo que el Otro quiere es arrancarle la mirada”¹⁴⁷

Esto es la enseñanza del Otro. El Otro seduce, si preferimos el latín, en tanto que enseña su poder al nombrar al Sujeto, en la neurosis se insiste en que aquel otro, como Otro, tiene mí ser, eso me hizo así; en la psicosis, como quiral de la primera, se convence de que la palabra es verdadera, y en su par estructural el perverso es la palabra carnero. Habrá que ver en tanto, que tan distintas son estas dos últimas. Siempre he preferido escuchar a los autores, y Bret Easton Ellis en la sensacional “American Psycho”, así como Chuck Palahniuk, nos dan cuenta de la diferencia casi nula en ambas. Nos dedicaremos más adelante a calar esta misma.

La constante radica pues, en nombrarse en lugar de Otro¹⁴⁸. Aquello que se cree pertenece a otro, que no es de nadie, y es la palabra misma. El deseo se busca en lo real, cuando su apunte es simbólico, por ello el rebusque del goce. El Amo insiste en ello, en ser buscado prometiendo el paraíso, bajo la trampa de que lo que persiste es su Ley, un lugar inalcanzable, tanto que no existe. Al mismo tiempo lo real nos es vedado, dada la condición del humano en tanto configurar su realidad sólo con símbolos. Algo que Jung ya nos había anticipado.

La insistencia radica en la paranoia de la demanda, la demanda del Otro se apropia, dado que hay un pase de palabra en el nombramiento. Esa fantasía que se instaura en los supuestos simbólicos del espejo perdura. Es la fantasmática del Sujeto. Una relación especular de supuesto sentido con lo que los ojos engaños, aunque la angustia esté para recordarnos su mentira. Mi supuesto es mi fantasma. Es lo que rebota como quiral entre uno y otro. De los vestigios del nombre para con su verdad en los objetos, la efectividad de la palabra, nos queda la brillante sentencia de Gabriel García Márquez “*las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra.*”

Podríamos atrevernos a decir, que lo que cae en angustia es el significante mismo, el Dasein, es decir el ser ahí en el Ser, en su metáfora para representarse. Detrás de aquella imagen que poco importa cae la función simbólica, nuestro quiral y catacresis especular.

¹⁴⁷ *Ibid.* p.81

¹⁴⁸ *Ibid.* p.102

Sin embargo debemos apresurarnos a explicar el fenómeno de pase de palabra, es decir, el pase de otro a Otro. El cómo del más allá de la representación a la ley. No podré estructurar mucho en este capítulo sobre el método del análisis, sin embargo, hemos de mencionar aquel acto que valió para Lacan el disgusto de la internacional, me refiero al corte de sesión. Sin duda un recurso técnico, en tanto que la aseveración del objeto a aparece, es decir, el corte de sesión se enfoca en el automatismo de repetición de tal o cual significante para con su metáfora en el ser, la llamada escansión; quiere decir esto la articulación del discurso en tanto que se representa lo que es Ser, la conjunción referente de un significante para con otro –siempre en pares-. Dado que tal automatismo responde a lo que hubimos de repasar en la insistencia del goce. Gozar lo que se es. En muchos círculos se ha insistido en dar una formalidad a nuestra interpretación, el dar un criterio que establezca que parte del discurso se eleva en calidad de significante, bien el explicar aquel pase de otro a Otro es donde Lacan mismo introduce a la ejecución de este recurso. Desde este punto he de prevenir el prestar atención a la conjunción de los tiempos en el tiempo lógico para dicho propósito técnico, es decir un empate de acronías.

En el seminario 16 Lacan introduce un concepto tomado del marxismo que empata con nuestros propósitos. De la plusvalía se adaptará al plus de goce. La plusvalía, para Marx, es el valor agregado a una mercancía cuyo origen radica en la fuerza de trabajo, es decir, dicha fuerza como una propia mercancía, en tanto que este valor agregado permite aumentar el precio a la mercancía propiamente dicha, siendo así, el capitalista como poseedor de la mano de obra puede aumentar el precio a sin efectuar de un desgaste propio¹⁴⁹, sino de la mano. Por ende, su valor sólo puede ser agregado en un posteriori de la transacción. En términos de producción, la fuerza de trabajo por parte del obrero es fiada. Ahora bien, veamos como esto es que nos concierne, sobre todo en su paso a plus de goce. Nos cuestionamos entonces a la renuncia del goce, que en contrariedad a Hegel, Lacan sitúa como el origen del poder del Amo, pues la renuncia se implica en el centro del mercado del trabajo.¹⁵⁰ La renuncia que hemos de observar nosotros es precisamente el arrebató que se produce en el pase de palabra que hube de detallar en nuestra de *Le noms du pere*. Es decir, la situación del Otro en tanto que

¹⁴⁹ Karl Marx, “Capítulo IV Compra y venta de la fuerza de trabajo”, *El capital*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2013, p.p. 36-40.

¹⁵⁰ Jacques Lacan, “Clase 1, 13 de noviembre de 1968”, *Seminario 16, De un otro a Otro*, México, Paidós, p.5

ordena su nombramiento y seduce su posición de goce puro. Aquel Otro coloca la transacción. Es el discurso mismo el valor que enuncia al ser, en tanto que está en una posición que corresponde a Otro, vimos que se habla desde el lugar del Otro, pues, siguiendo el paralelismo con Marx, la plusvalía nunca está en posesión real del comprador. El valor agregado al discurso, seducido por el efecto del Otro, coloca al \$ como causa de sí¹⁵¹. Lacan propone que su apreciación más certera se aprecia en un discurso fuerte, es decir, un discurso de aseveración. En esta función simbólica pasa entonces a encargarse lo que llamamos narcisismo, que va mucho más allá de las propuestas iniciales de Freud -en tanto que él trata la situación del cuerpo, su imagen-; sin distanciarnos tanto, pues a esa supremacía de Ser en el discurso es el viraje de Lacan.

Aquel otro, en el cual la voz funge como portavoz, es precisamente el depósito de la palabra, aquel otro que mira, siendo que está en función del depositario, es decir, la función simbólica misma resulta de la especulación, así es la coloca del nombramiento del Ser en el otro, y su pase de palabra a Otro, sin embargo hemos pues de saber que aquella palabra guardada, habla desde aquel lugar del Otro, sin serlo como tal, pues la palabra no tiene dueño, y es aquí nuestra relación con el plus de goce, en tanto que este jamás entra en posesión de la palabra, sin embargo, su trabajo es en pos del supuesto saber. Así mismo, completamos la sospecha de Lacan en tanto que la declaración de amor, es decir narcisismo a según la función simbólica, es una demanda de Ser. Para completar el cuadro en tanto el pase de otro a Otro, hemos de considerar aquella imagen apolínea que Nietzsche nos provee en “El origen de la tragedia”, la ruptura del ensueño en el proceso artístico en cuanto a la realidad fáctica, se da por la mirada de Apolo, es decir, la certeza de una complicidad en la contemplación. A puntos más directos apuntamos aquí al cuerpo, pues es el objeto esencial por el cual pasa la certeza de otro, en tanto que esta hipótesis es quebrantada por la estructura psicótica. Justamente, a lo que Nietzsche apunta en su paso del delirio al arte, es en la disolución del individuo, es decir, una virtualidad que se sitúa entre Sujetos. Aquello siniestro del Arte, lo dionisiaco, es al aleph mismo, la letra innombrable, puesto que esto es lo que siempre se escapa del ojo, la muerte del objeto. A manera de apéndice, podemos situar la declaración de la escritura como violencia por parte de Levi-Strauss; así como a la comunión que Jung encuentra entre los símbolos místicos y su relación con lo

¹⁵¹ *Ibid.* p.6

inconsciente, pues, aquello mismo funciona como la ocultación de un discurso metaforizado en algo más que los vocablos con los que se nombra a las imágenes, es decir, un procesos de significación.

En nuestras estructuras clínicas es en donde podemos observar lo enunciado, en la neurosis vemos que la demanda apunta al otro como continente del supuesto saber, el analista demanda palabra en el dispositivo, al mismo tiempo que el analizante. Quizás he jugado con timos, debiendo de haber puntualizado que aquella especulación no es algo que observamos de forma exclusiva en aquel sujeto que entra a nuestra consulta, sino, también adviene en el analista. El analista es el primero en demandar, demanda habla, y especula que aquel otro tiene alguna palabra para él. Desde esta nueva situación, ¿desde dónde comienza la transferencia?, esto es algo que Lacan trata de manifestar de una forma casi velada, no existe una tal reciprocidad, o un paralelismo pleno en el dispositivo, sino que toda transacción está sujeta entre dos, es la relación que establece una de nuestras premisas: Ste- $\$$ -Ste. Ahora bien, en la estructura psicótica, que no nos debe ser ajena, encontramos la falta de contención, es decir, el Aleph mismo habla, digo que esto no nos debe ser ajeno, en cuanto a aquella palabra que flota en el dispositivo cuando se ha roto la barrera imaginaria, es decir, cuando no existe un discurso entre otros, y que es a la disolución que se espera apuntar con el análisis, una degradación de la palabra más allá de nuestros objetos. Finalmente, en la estructura perversa, encontramos que la palabra supuesta a saber, es contenida en el cuerpo, como propio, y como igual a la palabra, casi opuesto al Yo oceánico (saber totalizador) del psicótico, en tanto que este total de la palabra no brota del aleph, sino del Yo-cuerpo mismo. Ahora, mi pregunta, es suficiente criterio una corporeidad en el perverso para estructurarla como tal, o al fin y al cabo, ¿no es más que una especulación imaginaria como el arbusto en llamas del psicótico? La palabra brota de sí tanto en la perversión como en la psicosis, con la mínima diferencia de un sentimiento de pertenencia, pero ¿qué acaso no el psicótico, bajo una forma oceánica, está contenido en el mundo? Estructuralmente, la falla proviene en una articulación para con los nombres del padre, y forma parte de cualquier otro discurso, de una forma quiral para con el neurótico. Siendo más claros un juego de espejos en el que los co-protagónicos se dan gracias a las posiciones en las que se anuda dialécticamente el deseo, un trueque entre uno y otro.

Ahora bien, lo que nos resta para poner nuestras cartas sobre la mesa, es estudiar aquella demanda de Ser, es decir, el sentido de la palabra, y para ello hemos de

valernos de los recursos más duros que encontramos en el psicoanálisis estructural, me refiero a la topología. Sobre todo, a aquello que se juega en la demanda del Otro, lo que la palabra estructura, un error lógico, que regresa a Lacan a sus orígenes paranoícos, aquel razonamiento que acosa como objeto investido por la poética de la letra, y que no es otra cosa que un fantasma, y es el síntoma por excelencia, la configuración del Yo Soy, el Synthome. Es decir, una fragmentación precisamente en la aseveración Yo Soy, lo que es Yo y lo que es Ser, un nudo, en tanto que el Yo busca dominar al Ser, bajo la Ley del Otro, es decir, el Ser domina al Yo, ¿qué es nuestro Yo? un estorbo. Un residuo. El Ser prevalece, y el Yo es un engaño, engaño imaginario que bien es una pieza más en el arte, en la poesía del discurso. Siendo imaginario, es una barrera que es rota durante el análisis, sin embargo, que como frustración a la palabra, no puede dejar de advenir, pues es condición del Humano, la fragmentación que buscamos en el análisis, no es más que la posición que aquello especular está jugando en el discurso que se habla desde aquí. El Yo no es Amo de nada, ni dialécticamente es un Esclavo, es un objeto más, al que se le atribuye cierta salvación en razón de una contención fenomenológica. Una catacrexis. Nada en comparación a la idolatría moderna de la que es participe la psicología. Es psicótico, claro, a la vez que neurótico, un contrapunteo, de ahí tomo la razón del quiral, ya que existe una certeza de saber pleno a la vez que se contrapone a la demanda de verdad absoluta, ser y no-ser, no hay verdad alguna sin su duda; en tanto que por más supuesto saber que exista, siempre habrá algo más, algo que falta; si se nos permite recordar aquel bello poema del viejo lobo Charles Bukowski, que desde el nombre lo dice todo: “A solas con todo el mundo”¹⁵².

¹⁵² Charles Bukowski, “Alone with everybody”, *Love is a Dog from Hell*, Estados Unidos, Black sparrow press, 1977.

*La carne cubre el hueso
y dentro le ponen
un cerebro y
a veces un alma,
y las mujeres arrojan
jarrones contra las paredes,
y los hombres beben demasiado
y nadie encuentra al otro,
pero siguen buscando
de cama en cama.*

*La carne cubre el hueso
y la carne busca algo más de carne.
no hay ninguna posibilidad:
estamos todos atrapados
por un destino singular.
Nadie encuentra jamás al otro.*

*Los tugurios se llenan
los vertederos se llenan
los manicomios se llenan
los hospitales se llenan
las tumbas se llenan
nada más
se llena.*

2.3 Sinthome.

Hemos llegado a observar que la realidad, según la filosofía revisada, es algo mismo con el Yo en tanto que es la metáfora predilecta y que ha perdido todo su sentido como tal, hemos pues de cuestionar al igual que Dalí la realidad de la realidad, es decir, que tan real es la realidad para con su discurso, si es que no es más que un cuadro sobre el cual declinar una urgencia de sentido en sus objetos. Así pues la pulsión entendida por Freud es también parte del Yo, entendamos a esta cómo realidad también aunque algo más verdadero, en tanto así, cuando Freud se refiere al inconsciente como una cámara donde anidan las pulsiones también pueden hablarnos de fantasías ya que estás, en su forma pulsional, son actos potenciales carentes así mismas de significado, más no

de sentido, como Freud en la descripción de los dos mecanismos básicos enuncia. Es decir, aquella verdad pulsional empuja sobre esas fantasías de la realidad, dentro de las cuales yace el Yo, para un supuesto saber sobre la verdad de la realidad. Por más que el Yo pierda su sentido metafórico no deja de serlo, la catacresis enuncia el absurdo de la metáfora en cuanto a su sentido per se. El engaño radica en creer que precisamente el Yo no es una metáfora, que es el por qué de la catacresis, el recordatorio de continuo de significación a pesar de la seguridad de verdad. Así entonces el inconsciente, como voluntad y realidad, es el objeto sin significación, y si el deseo es impulsado hacia la realidad, sólo nos queda conjeturar que la significación del objeto está en otro objeto, no en él mismo. Es decir, que el inconsciente es aquel lugar desde donde se dispara la realidad, encontrando como objeto a aquel Yo. No hablamos de niveles de realidad, en tanto que si de una potencia de la misma, o mejor dicho, un cuestionamiento a la realidad oficial como realidad total. Nuestro conjuro paradójico y sinsentido es disipado en cuanto introducimos la noción del otro, del cual es necesario que exista una transacción, es decir movimientos.

Basándonos en esto, podemos olvidarnos de una típica interpretación de lo inconsciente, como algo que habría que buscar siempre hacía adentro, más bien los laberintos de este no hacen más que estructurar un derrotero que siempre nos llevará al punto de salida, la significación se dará por el movimiento como tal, resultando inútil toda interpretación similar al hojear de un diccionario. Otro ejemplo es la resolución de algún sistema de ecuaciones, ya que esta problemática sólo atiende su solución a la incógnita a través del despeje del mismo elemento en otro sistema. Es decir, en una interrelación. Si hemos de desvelar una incógnita x de un primer sistema, debemos despejar, o mejor dicho entender, cómo se relaciona dicha en otro sistema, entendamos nosotros que, para dar significación de lo inconsciente, habrá que escuchar la relación de un objeto consciente en tanto otros de su misma condición. En otras palabras, el contenido latente está al lado del manifiesto. Vectorizado.

Antes de introducirnos de lleno en esta puesta de escena que supone la disolución, y su geometría, hemos pues de aclarar algunos puntos. Entendemos al Yo como aquella realidad sobre la que el \$ versa, y el discurso estructurado tiene que ver con el anclaje de la letra como tal hacia aquella contemplación en la certeza sensible, es decir, que el discurso aparenta tener sentido en tanto sus apariencias, podríamos suponer que las palabras se las lleva el viento, sin embargo, estas perduran ahí, y su repetición,

que es el relato fantástico^{153*} como Yo al que calificamos como catacrexis llega a perdurar con ella como si se tratase del saber finito de la verdad. Se supone por tanto, que nuestra realidad pensada es aquella conformación del signo, un Ste correspondido en su imagen como un Sdo, sin embargo, si hemos de recordar la cualidad plena de la letra, que no es otra que la metáfora, la verdad del sentido del discurso, el \$ se encuentra en las formas mismas de la significación, y aquellas contemplaciones son más que el camino más fácil que ahí encontramos, aunque el \$ sólo busque retornar insistentemente en él. Toda esta charlatanería puede quedar condensada en la carencia de saciedad del Sujeto para con la realidad yoica, la carne busca algo más que carne; esta repercusión de artificio del humano, su necesidad de crearse y definirse, queda asentada en aquella necesidad de trascendencia y sentido, necesidad de Ser, algo que si podemos referir como pertenencia al discurso freudiano, y que la encontramos de forma plena en “El malestar en la cultura”, ejemplo de ello lo encontramos a plena luz en la génesis de la metafísica, o de los sofismas mismos, como nos lo confiesa Nietzsche en “El origen de la tragedia”, el hartazgo del Ser ante la contemplación de encontrarse sumido en un discurso que pareciera poder prescindir de sus huesos, sin embargo, la condición humana es aquella misma del artificio, y que no podríamos decir que los individuos quedan con libre albedrío sobre tal.

Sin embargo, aunque podamos decir que el individuo que demanda en nuestro dispositivo clínico acarrea el malestar en la cultura –y que por lo tanto acarrea el malestar mismo de la condición humana- debemos enfatizar en la clínica del caso por caso, es decir, el establecimiento transferencial en tanto un deseo que demanda. Limitarnos a afirmar que aquel malestar es la imposibilidad de concretar el deseo de Ser es filosofía, que por más certera que pueda ser, no sintetiza nuestra clínica, por tanto, si nuestro menester es plantear una clínica del deseo frente a una clínica yoica como lo son las psicologías hemos de trazar el sendero de sentido del deseo. Sin embargo, como un preámbulo a nuestro capítulo final, hemos de esclarecer que no dejan de ser clínicas, y por lo tanto hay que cuestionar cual es el sentido de deferencia para nuestra estructura del deseo, y veamos si realmente hay una demanda (por parte del analista) hacia una cura como ha sido entendida en los dispositivos terapéuticos, o cuál es la resulta de la

¹⁵³ * Hemos de asentar aquí la correspondencia entre fantástico y fantasmático en la lengua francesa, y que es en la que Lacan se apoyó a través de su enseñanza.

escucha del deseo. La muerte del hombre no pone fin al sujeto¹⁵⁴. Ya que el \$ se encamina por el orden de sentido pulsional hacia el otro 'a', en tanto que aquella imagen especular del otro i(a) funge como retención de la propia, y por lo tanto, desde su lugar de especulación, se asume como lugar del saber yoico. Este supuesto saber retenido por la imagen propia en la mirada del otro es en donde se instaura la identificación narcisista¹⁵⁵, no a la imagen como tal, como suele presuponerse en los ámbitos psicológicos, es lo que contiene en la imagen, un *moi*¹⁵⁶ 'm'. Esto es algo que Lacan esboza antes de trazar las primeras formas del grafo:

$$\begin{array}{c}
 d \longrightarrow \$ \diamond a \xleftrightarrow{\quad} i(a) \longleftarrow m \\
 \\
 D \longrightarrow A \diamond d \xleftrightarrow{\quad} s(A) \longleftarrow I \\
 \\
 \Delta \longrightarrow \$ \diamond D \xleftrightarrow{\quad} S(\cancel{A}) \longleftarrow \Phi
 \end{array}$$

Figura 5. Matemáticas previas al "Grafo del deseo", Jacques Lacan, Seminario 5, "Las formaciones del inconsciente". (Ver nota al pie)

En el núcleo de la primera fórmula es que centramos el empuje del \$ hacia el otro, es también lugar de encuentro con al tan sonada frase "mi deseo es el deseo del otro", ya que si hablamos de que el nudo transferencial es la identificación narcisista que no es otra cosa que la mirada del otro, es decir, la noción de lugar en el mundo del otro hacia el Yo, o mejor dicho del otro hacia mi (*moi*), el deseo es precisamente la demanda de lugar al otro, dar un *moi*, el deseo es desear al otro, y ahí mismo se articula; el verso del \$ se habla de aquel mito del Yo para que el otro lo confirme, como hubimos de plantear con anterioridad. Así pues, el Yo se instaura como tema persecutorio en tanto que aquello Significante se ocupa en el lugar del saber S(A) [A como A tachada], es decir, el Yo es la especulación de saber de lo que significa el S, es decir, un lugar de supuesto saber para el \$, en tanto que cobra valor en función que ocupe el lugar de plenitud o falo (Φ). Vayamos por partes, en nuestra primera fórmula el núcleo

¹⁵⁴ Cristina Marques Rodilla, *El sujeto tachado: Un sujeto construido*, Instituto Ramiro de Maeztu, Madrid, España.

¹⁵⁵ Lacan, *ob. cit.*, Seminario 5. *Las Formaciones del inconsciente*.

¹⁵⁶ *Ídem*.

fantasmático es ($\$ \diamond a$), es decir mi especulación que encuentro en toda significación del mundo, mi sombra. Así pues, esto es una demanda (D) de confirmación de lugar, por lo tanto es la plenitud del mismo, la confirmación de un lugar de saber, que hubimos de colocar, según los nombres del padre como el Otro (A), es necesario ahora el recordatorio de que el otro seduce para confirmarse, da a desear (d), dialécticamente, y sin más enredos por que no hay un Amo sin un esclavo que lo haga efectivo. Hube de mencionar un ejemplo que Lacan propone en R.S.I., un “te amo” no es más que la espera a un “yo también te amo”, sin más cuentos podemos decir que toda palabra es una demanda de respuesta ya que existe la relación transferencial; de acuerdo a nuestras suposiciones narcisistas, el producto es desde luego, y muy freudianamente un Ideal del Yo (I). Para concluir este enredo, no nos debe ser ahora ajeno, la conjetura de que el $\$$ es para su demanda, ($S \diamond D$), si seguimos conceptualizando a la pulsión como el ímpetu de objetivación de lo ICS, hemos de concluir que la tendencia de lo inconsciente es en su confirmación de comunión con el otro, algo que no fue ajeno a los estructuralistas, si es que recordamos las ceremonias de curación que fueron estudiadas por Levi-Strauss. Él identifica ahí el concepto de inconsciente, cuando existe una inteligibilidad colectiva que poco importa que signifique, o que tan absoluto sea su saber pleno, es una realidad existente en tanto que se le represente, un acierto que también nos comparte Jacques-Alain Miller, cuando cuestiona si la ‘desaparición’ es algo factible, en tanto que ya hay un presupuesto ahí, es decir, existe por el hecho de ser nombrado, cada Ste deja un vestigio de realidad. Y en una observación más cotidiana, pues no necesitamos ser un pueblo no cristianizado para exhibir nuestros símbolos y el ritual de supuesto saber que gira en torno a ellos, damos noción de las vueltas absurdas de enaltecimiento de sentido a algo que pueda parecer “profundo”, y la ex-comunión esnobista que existe para con *los otros* que no son partícipes del delirio, es decir, quienes no comulgan con nuestros rituales, al mismo tiempo para esos otros, figuramos como ajenos a los rituales de estos, en tanto que cada núcleo gira en torno al supuesto saber de sus símbolos, la razón es un lugar de tinieblas, pues nadie está en posesión de esta. Bien esto puede partir de la demanda de lugar, es decir, deseo; pues se necesita de la excepción que proclame la deferencia y que por lo tanto confirme al objeto en tanto de que lo separe de otro objeto. Es notorio esto en nuestra conocida dialéctica, pues la negación no representa una negativa, sino una confirmación. Así pues en nuestras identificaciones podríamos considerar banal el objeto, o las palabras de otros, en tanto que necesitamos de estas para creer que nuestra letra tiene algo de sentido, sin embargo,

cuando nos topamos con una crítica estructural hemos de connotar que lo que pareciera una epísteme no es más que una doxa que ha sido santificada, y que al fin de cuentas, seguimos respondiendo a la naturaleza del deseo, que es seguir el discurso sin control de nuestra parte, nuestra supuesta noción de profundidad de significado queda barrada por el sinsentido eterno de la palabra. No hay locura mayor que la del Yo soy, y sus consecuencias, creer que cierto discurso es más absoluto que otro, y más aún que uno es dueño del discurso., sin embargo en nuestra locura cotidiana es que nos topamos con la paranoia, y esta puede ser definida ahora como la persecución del supuesto que cierta cosa tiene un significado, hasta lo que llamamos Yo, es decir, el fantasma no es más que la eterna sombra de un supuesto significado, nuestra paranoia, Yo soy, Yo sé, la suposición de la existencia en contacto con el otro no es más que la comunión de la locura. La paranoia de plenitud del supuesto saber del otro es el Yo, es decir, la sombra que anuda el malestar. Es pues que se instaura así es deseo, una continuidad que ahora está por demás llamar vacía, sin embargo para arrojar algo de supuesta claridad en lo que concierne a nuestra clínica es necesario que veamos los movimientos de la palabra desde su ($\$ \diamond a$) a su ($\$ \diamond D$), cuando la supuesta autonomía del discurso no nos vuelve más que un elemento en una cadena infinita, nuestro lugar queda fulminado para dar paso al lugar de la letra.

En primer lugar y sin más rodeos, hemos de asentar que el deseo, para que sea tal, queda completamente imposibilitado. Es por tanto vacío, lo hemos constatado con anterioridad, el deseo es un vacío lleno de todo. Por tanto, queda siempre infinitamente cerca con su par dialéctico, lo real, como un todo lleno de vacío, quiere decir esto, que en ningún lugar de lo real estará el deseo cumplido aguardando pacientemente a nuestra llegada tras nuestra confronta heroica e infernal con nuestra insoportable y leve existencia, hablamos de infinitud de cercanía dado que de aquel continuo eterno de lo real una migaja podría suponer un objeto de deseo, sin embargo, queda inconcluso. Esta falta es lo que podríamos llamar dialéctica del deseo. Existe deseo para que exista demanda, por tanto, existe otro, Otro demanda para que exista un Yo. Aquel discurso insiste sobre aquella demanda. Una insistencia que hubimos de colocar en la cadena Ste como S...S', queriendo decir esto que la articulación del mismo lo vuelve inarticulable¹⁵⁷, habremos de volver sobre ello, el deseo llega a ser vagamente

¹⁵⁷ Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009 [1960], p. 766.

representable en su conjunción con lo simbólico, más no por ello es alcanzable, siendo así qué noción nos queda de este más que en lo simbólico, como bien nos lo señaló la antropología estructural. Una derivación pulsional¹⁵⁸, que no es otra cosa más que su empuje a otro. Bien ahora hemos de utilizar el recurso topológico, dado su cualidad que nos permite observar los movimientos hacia el nudo dentro del espacio, al mismo tiempo que responde a nuestra urgencia de representación. En primera instancia hemos de revisar la insistencia de la articulación del deseo.

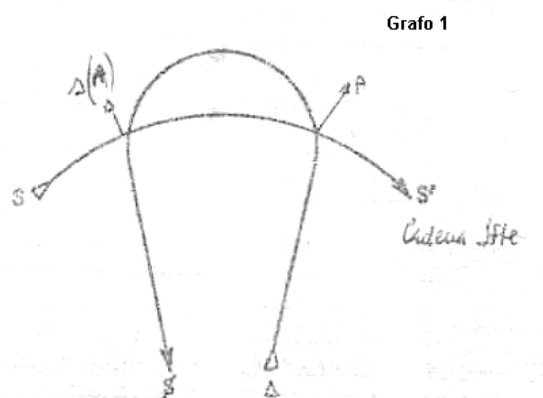


Figura 6. Forma 1 del "Grafo del deseo", Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (Ver nota al pie)

En la primera forma del grafo del deseo observamos aquel vector de la cadena de Ste, y el otro vector nos señala la insistencia (Δ), o resorte de articulación en tanto a la demanda del \$:

"... delta es aquella que concierne al problema que trata de articular hoy delante de ustedes. Lo que ella trata de articular en una cadena marcada como las procedentes. Aquí, el delta. Es precisamente sobre eso que nos interrogamos; es decir, ese resorte mismo por el cual el sujeto humano es fuente de una relación con el significante, aquel en el que su esencia del sujeto, de sujeto total, de sujeto de su carácter completamente abierto, problemática, enigmática; es eso lo que expresa esta fórmula. Ustedes verán aquí el sujeto una vez más volver a su relación, con el hecho de que su deseo pasa por la demanda, que habla, y que eso tiene cierto efecto. Es simplemente eso lo que está simbolizado aquí; aquí ustedes tienen la S mayúscula que es habitualmente la letra por la cual signamos el significante."¹⁵⁹

Bajo esta simbolización se observa el detenimiento del significante en su movimiento poético, es decir, aquella insistencia o resorte impulsa al discurso en su necesidad de representación, repite en su efecto de realidad, lo que llamamos catacrexis, vuelve el significante sobre si en una encrucijada que recibe el nombre de punto de basta, en tanto que es el cruce de dos significantes que se articulan para la

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.764

¹⁵⁹ Jacques Lacan, "Clase 17. 26 de Marzo 1958", *El Seminario*, 5. *Las formaciones del inconsciente*. Paidós Editorial.

representación de significación, así pues calificaremos la elevación del signo a significante en cuanto existe un desprendimiento de su cosa¹⁶⁰, su supuesto significado. Si el vector del punto Δ se destina hacia el $\$$ es el efecto de la necesidad de Ser por si, lo que hubimos de mostrar en nuestra exposición al lugar de plenitud. La conjunción de dos Significantes para el $\$$ está dada por la temporalidad que ha sido explícita, es decir dos momentos en apariencia separados pero que inciden en efecto del Saber. En este corte, en favor de lo que Freud llama caída del analista, es que se da el corte clínico, para Lacan esta reedificación del concepto tiene que ver con el juego de seducción en la demanda transferencial, en tanto que el analista seduce con la palabra, sin embargo no entrega nada, aquí algo clave en contrariedad con el freudismo, pues el analista en lugar de lanzar una interpretación basada en un saber, que jamás deja de ser simbólico, arremete con un cese de sesión, en tanto que sólo entrega la incertidumbre de que dos significantes encuentran relación. Para que dichos significantes puedan ser calificados como tal tendrán entonces que ser testigos de una relación con la insistencia en el saber, y por lo tanto un Ser para con el $\$$, sin embargo, dado que este efecto proviene por parte del Sujeto Supuesto al Saber, que viene a ser figurado como el analista, este también tendrá que exponer su demanda, en sentido que el supone que aquellos dos tienen relación con el discurso. De nuevo topándonos con un desacuerdo con Freud en cuanto a la asepsia para con la transferencia, lo que designa el analista como Ste es precisamente su deseo. Cabe destacar que al articular dos significantes queda de nuevo una sola representación, ya que existe relación para con $\$$, por lo tanto nuestro corte cabe hasta otra vuelta. Volteretas que continúan en las siguientes formas del grafo.

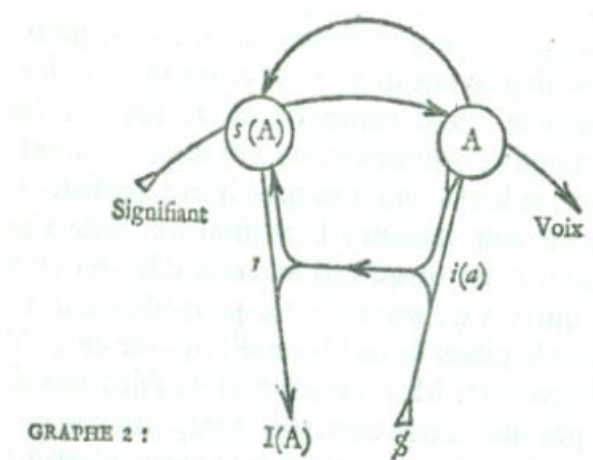


Figura 7. Forma 2 del "Grafo del deseo", Lacan, ob. cit.

En esta segunda forma observamos el punto del encuentro Δ con la cadena significativa, que viene a ser aquella posición de plenitud del significante, sin embargo debemos entender que tal plenitud es imposible, pues queda sujeta al momento diacrónico de la articulación en tanto que cobra su sentido en su otro punto

¹⁶⁰ Lacan, ob. cit. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano"

anterior, y que hubimos de explicar en el momento de corte en el párrafo anterior. Recordemos la interpretación *après-coup* en tanto que un elemento dispuesto sólo a condición de un precedente, la cual tratamos en nuestra revisión a Dalí. El lugar de plenitud del Ste en cuando a su transmutación desde el signo queda en función de la insistencia del mismo. De acuerdo a nuestras lecturas sobre los nombres del padre, hemos de acordar aquel lugar del otro A, que seduce su posición para que el Sujeto sumiso le otorgue la dicha. Por tanto la insistencia del \$ en cuanto a su relato más que acercarlo a la posición de A sólo confirma el señorío de este. Este es el movimiento de $A \rightarrow s(A)$ y su vuelta $s(A) \rightarrow A$. En tanto que $s(A)$ es aquel Ste que concede lugar a A. Vemos pues que en este espacio topológico de representación del discurso los vectores no son más que precisamente el sentido de la frase y en nuestras acotaciones podemos notar el absurdo que sugiere el Ser en plenitud.

En nuestra praxis podemos observar esto en cuanto al tormento del imperativo al que incita Ser tal o cual cosa, aunque no exista un acto medible y modificable que nos pueda dar al sujeto un acierto sobre ello. El discurso incita por su única cualidad metafórica, y en base a aquella hipótesis es que se ordenan los actos, la hipótesis sigue reinando en tanto que ordena. Siendo así el Otro y su lugar no nos son accesibles más que por la conjetura, es decir, el lugar que falta en la ecuación. Así el \$ atraviesa aquel lugar del falta como Ser pleno, es así entonces el por qué nuestro \$ adviene como resorte, en tanto su imposibilidad. Cabe mencionar entonces que el lugar de \$ no es céntrico, lo que se le llama ex-sistencia, en el centro no hay más que un catálogo de S multiplicándose en su búsqueda de unidad. Así mismo podemos agregar que en el paso $(\$ \diamond a)$ a $(\$ \diamond D)$ el \$ es representable por ambos lados de la ecuación, en tanto que sujeto es demanda y deseo, así como objeto, el lugar del Sujeto es otro Sujeto, en tanto que queda barrado por un Significante. El Sujeto es en el discurso de otro Sujeto, fuera de sí. Sin embargo, también hemos de recordar, para evitar caer en el consuelo existencialista, que un punto ajeno a determinado centro, no representan más que el centro de otro lugar, es decir, en el Ser se es sujeto a otro Yo, quedando así el nudo de la locura. Se queda sujeto a la representación engañosa, en tanto que no hay plenitud.

Aquella observación en que el Sujeto recibe del Otro el mensaje que él mismo emitió¹⁶¹ se aprecia en la 2da forma del grafo, que es la insistencia en la repetición de la

¹⁶¹ *Ibid.* 767

que hubimos de hablar. Para que aquel engaño de palabra sea efectivo se necesita de la imagen especular, como depósito de la palabra tanto de uno como de otro, algo que no nos debe ser ajeno tras la revisión del estadio del espejo, esta seducción de lo imaginario como fingimiento de contención es el comienzo de la metáfora de la palabra, el comienzo de la palabra misma como orden simbólico y de ahí es que adviene el lugar del Amo ya que este figura como testigo de la validez de la palabra¹⁶², quiere decir esto que el Amo no es más que el acuerdo de universalidad de la palabra, el absurdo mismo, absurdo en un sentido de ignorancia, de pretender ignorar la ignorancia. Lo que sin duda, desde este pequeño campo, podemos considerar como el núcleo tras bambalinas de la cohesión social. Evidentemente, para que el Otro entre en escena se requiere el encuentro de identificación, que uno se vea como el semejante, y que se presume conoce el código. Tampoco caeremos en la charada psicológica de que un error humano fundamental es “pensar por los demás”, ya que el presupuesto no significa una carencia de realidad, en tanto que esta se desenvuelve en representación, y aquella misma nos es devuelta como conocimiento paranoico, se presume como Verdad. Así el otro, en tanto como algo más en lo real, queda investido por la palabra como marca de su poderío, se sabe que él sabe el significado, y se asume aquella imagen devuelta como contenido de la palabra tras su paso por ella, que es el vector $s(A) \rightarrow I(A)$, la m que queda por ahí es algo que ya hubimos de tratar. Esto también figura como puente en tanto que se devuelve a $\$$, es decir, Sujeto que consigue su estatuto de tal por la palabra. Palabra sobre palabra, la insistencia, y esta Verdad no queda más que como un desconocimiento, es decir que el soporte que amortigua la incertidumbre descansa en el supuesto de la falta de tal, dada en razón de una certeza fenomenológica que es la respuesta del otro. Por supuesto aquí entra el conocimiento paranoico, ya que para sortear la angustia de la Verdad es necesario que se suponga que aquello ha de significar otra cosa. No se soporta la respuesta, y el acuerdo que representa el Otro indica que en efecto, debe haber otra cosa ahí que no sea absoluta, y que por lo tanto marque un punto final, no voy a seguir, seguiré, algo que insiste en “El innombrable” de Beckett. Quiere decir, que el absoluto deja sin motivos, nos calla. Tiene que significar algo más, sólo para no parar, es decir, una búsqueda de trascendencia que permita sortear la idea de que la muerte pone un fin, y de nuevo caeríamos en aquella necesidad de certeza

¹⁶² *Ibid.* 678

fenomenológica, para seguir hablando de esto. Y si pudiéramos decir aquello, ¿de qué hablaríamos?

Esta noción de desconocimiento es el Yo. Frustración ante la representación y encuentro con una posibilidad de la misma que es la retrovisión hacia el delirio paranoico en comunión. Una imagen alterada en el sentido quiral, correspondencia simétrica que responde en un desempate, muevo la diestra y espero lo mismo, sin embargo se mueva la zurda, llamémosle provocación, en un sentido en que el Otro arroja la noción de un significado trascendente, más no entrega, y vuelve a buscarse. La locura tiene objeto:

“Digámoslo, esto no es más que el emblema; el representante de la representación en la condición absoluta está en su lugar en el inconsciente, donde causa el deseo según la estructura del fantasma que vamos a extraer de él”¹⁶³

Quiere decir esto que el Sujeto como portador del Significante no es más que un Significante, en el cual como estructura de vacío encuentra su estatuto como inconsciente. El emblema, o sea el supuesto portador de la palabra es el objeto paranoico, el fantasma ($\$ \diamond a$) Sujeto en sentido de otro. La cuestión es ahora el *Che vuoi?*, ¿Qué quieres?, que rebota al Sujeto desde el lugar de significación del Otro, (pase de otro a Otro por ser portador de la especulación), lo que hubimos de retomar como “deseo de Otro”.

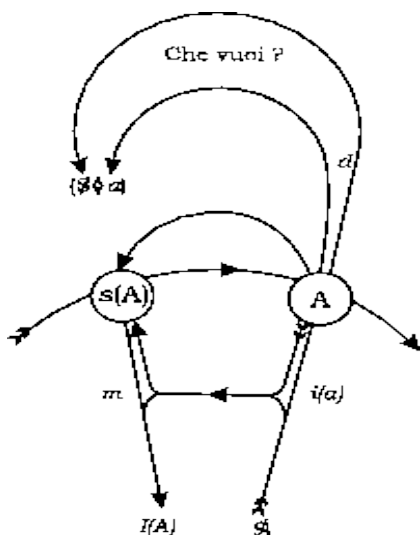


Figura 8. Forma 3 del "Grafo del deseo", Lacan, ob. cit.

¿Qué quieres? Es esto mismo que debe significar algo, y por lo tanto en omnipotencia, no del Sujeto, sino del Otro. El Sujeto demanda, y una demanda es lo que obtiene. Sería atrevido de nuestra parte el preguntar, ¿querías esto, no? si se es satisfecho existe angustia. Por tanto, para evitar dicha, la demanda da lugar al deseo¹⁶⁴. En tanto que abre como un lenguaje por descifrar, un lugar vacío que hay que llenar, el inconsciente como lenguaje no

¹⁶³ *Ibid.* 774

¹⁶⁴ *Ídem.*

es más que desencadenar aquel deseo para descifrarlo, en tanto que sólo se encuentra más vacío, más deseo. Más lenguaje. Cuando nos referimos a un encadenamiento, es a la repetición, al goce que insiste en que aquello debe significar algo absoluto para mí (plenitud), que estructura la escansión; el desencadenamiento pues tendrá que ver con la vectorización a otra cosa, a dejar el goce y su angustia y apostar por el deseo, el vacío. Este juego de lugares nos debe dejar en claro que el Sujeto no es algo individual, sino es en encuentro entre semejantes, consideramos pues a la palabra como el borde entre los mismos. Sin embargo esta condición encuentra su eclipse en favor de aquel rebote narcisista puesto que sigue siendo atractivo el lugar de plenitud, es decir, encuentra más goce en su esencia. El Yo viene a instaurarse por otro, dado que es el continente del moi, ya que existe una correspondencia transferencial, que no es otra cosa que el juego de espejos así pues ese quiral devuelto es el fantasma ($\$ \langle \rangle a$), es decir, el otro como semblante de aquella disertación, disertación que hubimos de nombrar como Sujeto, sin más rodeos, el fantasma es aquello supuesto como representante de la palabra. Un yo. Que para evitar aquella angustia que representa lo absoluto se opta por la insistencia al semblante, a manera que se toma a este como deseo mismo; está por demás decir que la suposición de trascendencia del más allá del semblante toma las cualidades de toda suposición de trascendencia que hemos tocado. *“El grafo inscribe que el deseo se regula sobre el fantasma así establecido, homólogo a lo que sucede con el yo respecto a la imagen del cuerpo, con la salvedad de que señala además la inversión de los desconocimientos en que se fundan respectivamente uno y otro.”*¹⁶⁵

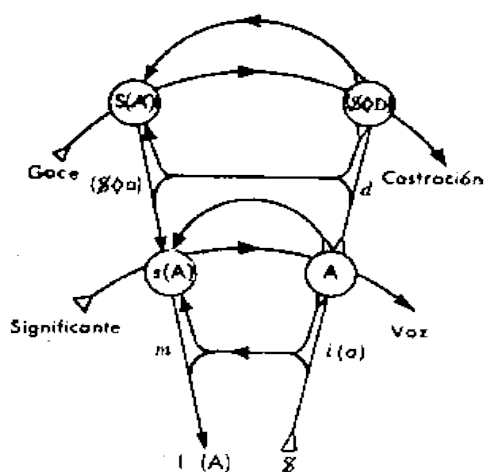


Figura 9. Forma final del "Grafo del deseo", Lacan, ob. cit.

Ahora bien, Lacan mismo sitúa en el lugar de tesoro de significación a la pulsión ($\$ \langle \rangle D$), lugar que desvanece al $\$$ y por tanto a la demanda, ya que es el lugar de plenitud de la palabra, es decir un lugar de hiancia, es decir aquel vórtice que contorna a su línea de contención. Ya hubimos de explicar la plenitud como lugar vacío, en tanto que esto es el inconsciente al que es sujeto de palabra. Y si hablamos de entre semejantes, y la

¹⁶⁵ *Ibid.* 776

palabra como borde en ellos, podemos estructurar el por qué de “*El inconsciente es el discurso del otro*”, en tanto como lugar de Otro. Hiancia que es inexistente en la imagen especular del espejo, no hay ojo capaz de ello, y eso mismo es un punto siniestro que se contiene en la belleza del arte. Digámoslo así, lo que coloca en su estatuto a la belleza es el punto siniestro que se esconde al ojo. Significación de la palabra que sólo encuentra su lugar en otro significante. S(‘A) [‘A como A tachada]. Es decir, aquel punto buscado es la metáfora, la poesía del arte. La poesía del otro. Digamos esta lógica, el Otro es el lugar de otro, ¿qué hace ahí? sino aguardar a una palabra. “*Nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Este significante será pues el significante para el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de ese este significante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para.*”¹⁶⁶ ¿Qué hace ahí? sino cobrar sentido para el significante. Y esa insistencia de una palabra, para otra para otra para otra (...) que entonces no es más que palabra, es el salvaguarda de la misma, la pulsión. El saber. Burdo ejemplo que el apellido de todas nuestras ciencias sea el logos mismo, palabra. Habrá que tratar esta insistencia, en cuanto estructurada, a la palabra, como saber.

Ya hemos trastocado sobre la angustia, en tanto que esta figura en relación al vacío para con la pregunta de la existencia. Al mismo tiempo en esta última parte hubimos de abordar el cómo el Sujeto se desvanece en su deseo, en cierto lenguaje que ha de responder a la demanda de su lugar, en tanto que palabra queda y es en ella que el Sujeto se desvanece, es decir, la apariencia del objeto a, en relación con su imagen especular de otro y como esta se vuelve continente para ‘a’, la mirada del otro está ahí para contener lo mío. La angustia no sólo puede traducirse como el revés de esta evanescencia¹⁶⁷, lo que hubimos de colocar como absoluto y tope del relato. Es señal de esto, sin embargo es fundamento de la insistencia, ya que su poética es cualidad del absoluto. Si hubimos de hablar de la imagen del otro es porque esta misma también es barrada por su paso a lo simbólico, pues sólo así puede instaurarse la relación significante, entre sujetos. Es así nuestro lugar de inconsciente, pues es un efecto fundado en lugar vacío, que aguarda.

¹⁶⁶ *Ibíd.* 779

¹⁶⁷ Jacques Lacan, “Clase 7, 9 de enero 1963”, *El Seminario. 10 La angustia*, México, Paidós.

Aquel lugar devuelto como vacío en el espejo se instaure lo que Lacan llama fantasma. La angustia como el fantasma, no son sin su objeto, sin embargo el objeto poco importa más allá de su posición. Qué lugar está tomando la representación. Sin embargo, si hemos de ser observadores daremos cuenta que lo único que puede ser en ese vacío es vacío, dado que la palabra queda imposibilitada para ser como tal pues es representación, quiere decir, continente. Cuando aparece el falo Φ no hay angustia, dado que da garantía a la palabra como objeto, es decir, Φ es ley. Sustenta a la palabra, sin embargo, cuando la ley falla, es que la escisión muestra a la palabra fallida, su continente. Podríamos situar aquella estructura de efectividad como un acto de fe, en tanto que su único pilar es tapar la angustia, y a lo que conlleva, que es el colapso del fantasma, su ruina, desanuda las travesías de la estructura del Sujeto, un desvanecimiento. La palabra es contención de aquello.

Cuando hubimos de presentar nuestra concepción quiral del Yo no hicimos más que enfatizar en ese Yo como superficie, es decir óptica que ha de ser prolongada por el discurso, una superficie que ha de moverse en plano (razón de la topología) de representaciones, Yo es una representación en otro, se posiciona en otro. Llamémosle un materialismo óptico. Aquella representación es participe de un nombramiento, y de ahí parte el correlato. Sin embargo para continuar nuestra exposición sobre el agujero es necesario decir que éste sólo se estructura en tridimensional, es decir necesita ser envuelto, una forma circular nos es inútil, pues este es un cerco, no hay acceso desde los

bordes al orificio. Para eso encontramos una superficie que nos pueda dar cuenta de ello. La banda Moebius.

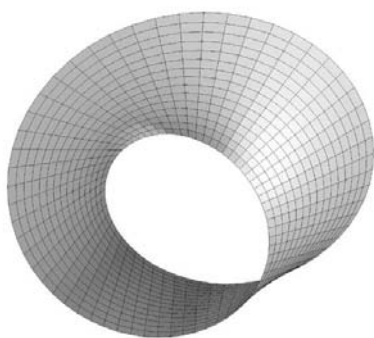


Figura 10. Banda Moebius.

Notemos que en esta superficie al andar una cara se llega a la otra, por el simple hecho de que es sólo una cara. Es decir, las direcciones que se toman no llegan a ser las mismas, sino correspondientes, como lo hube de mencionar, mueves la izquierda y regresa la diestra. Algo que debimos haber notado en el movimiento

que realiza el deseo en su grafo.

Veamos cómo cada borde no es más que un vector que articula en la cadena. Y que este no es más que el reverso del otro, al mismo tiempo que el reverso no es más que una correspondencia dialéctica. Incluso aquellos que parecen puntos de partida ($\$$ e $I('A)$ [$'A$ como A tachada]), no son más que borde. Esa correspondencia en cuanto a la retórica de los Significantes es la que permite el anclaje con lo imaginario, es decir, que haya confirmación, con ello se dice que hay entrada a lo real, en tanto que es “efectivo”. Lo real, como cada registro, está en función de sus acompañantes. El amante ama, en tanto que existe una respuesta, sea cual sea. Ya que tenemos una sola cara la vuelta no es más que la misma, cuando preguntamos ‘Che vuoi?’ ya damos la respuesta, pues indica un lugar. Hay un nombre siempre y cuando sea referido así.

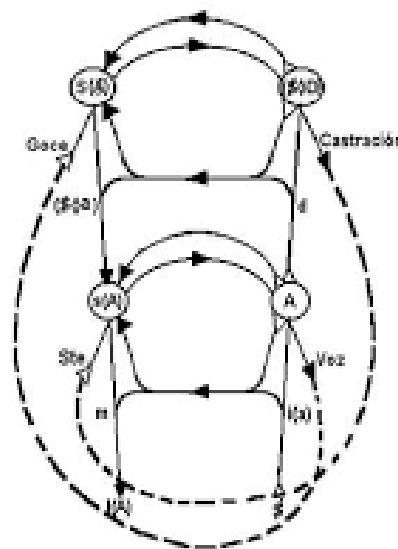


Figura 11. Grafo del deseo superpuesto con el trazo de una banda Moebius.

Tengo lugar en cuanto hay un otro que lo indica. Ese indicador, lo hemos dicho ya, es el Otro. Es decir, una posición que aguarda la palabra. Sin embargo, lo que nos corresponde aquí es a . Cuando uno de los bordes responde así mismo, carece de imagen especular¹⁶⁸. Cuando esto se aplica a la banda de Moebius, se obtiene el *cross-cap*, que no es más que un doblez sobre su misma cara. El hecho de que exista otro respondiente, es también signo de un límite, por lo tanto, mi palabra no es plena, al mismo tiempo que el otro confirma, niega la posición de plenitud de palabra, reduce su omnipotencia. Así, aquella especulación también se vuelve intrusa, en tanto que corta el sentido de plenitud, por lo tanto, su huella no es más que la falta de plenitud. Para que exista un absoluto se necesita un punto de partida que lo haga tal, lo que llamamos dialéctica, encontrando tal, viene el otro, entonces ya no hay absoluto, si el otro se va, tal vez lo haya, pero ¿Quién lo dirá? ¿Qué analizará el analista si este mismo no demanda una palabra?

¹⁶⁸ *Ídem.*

Ahora bien, entendemos que este objeto de absoluto es un absurdo, en el sentido de su paradoja que constituye su Ser. Ese otro no es más que él mismo en un supuesto revés, que ya de por sí el ‘Che vuoi?’ desmiente, digamos pues que no se arroja una pregunta sin que ya exista su respuesta. Es lo que llamamos paranoia. Este es nuestro objeto a. Una insistencia a la palabra plena, tan plena que busca prescindir del dictador, es más, hacerlo a sus expensas. Quiere decir esto que el Yo no es operante de nada, en tanto que se instaura como otro, el Yo busca ser más allá de esto que se presenta a los otros. Es más, esto que se presenta a los otros le estorba, y dado que el Yo es especulación en otro, es decir lo que presenta a los otros, el Yo se estorba. Busca que su palabra sea tan plena que no signifique aquello que represento, se busca en lo real y se escupe de nuevo. El Yo es síntoma. Su eterna búsqueda a la unidad termina por partirlo. Por partirse, para ser dicho como absoluto, y de nuevo a acallar esa otra voz. Una demanda que no tiene necesidad.

De acuerdo a los diagramas que podemos seguir en el seminario de Lacan #26 “De la topología y el tiempo” consideraremos tomar los bordes de la

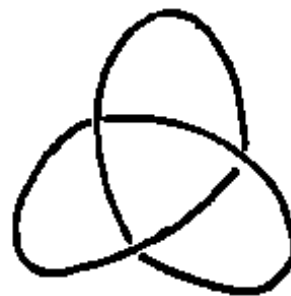


Figura 12. Borde de la Banda Moebius, Jacques Lacan, Seminario 26, "La topología y el tiempo"

banda de Moebius. Veremos pues que esta es la ruta de la hormiga. En contraste con el grafo del deseo es más clara en esta representación la sucesión de significantes en la cadena, y sobre todo que el posicionamiento de las mismas es lo que determina la configuración de la vieja historia que se repite una y otra vez en el diván. Podemos remitirnos a Freud al decir que lo que hace que el analizante deje de ir a sesión es el Yo, al mismo tiempo que este Yo es quién lo empuja de nuevo al diván. Justamente este devenir del Ser se escribe como síntoma, en tanto que es malestar por partir de lo ajeno. Es decir, aquel correlato que se impulsa a la escritura busca representar aquello mismo de la identificación, busca ser el otro, su lugar. ¿Regresaremos a la aseveración Sartriana del infierno como los otros? Tal vez, no para afirmar, más que para poner en tela de juicio, en tanto que en el otro se instaura el supuesto, no hay otro, como tal. Ahora quizás podremos hablar de aquella falta como malestar. Lo que hay es un hueco que no puede faltar.

Sin embargo lo que concierne a nuestra práctica es calar aquella estructura extraña que se superpone en la resulta de los tres.

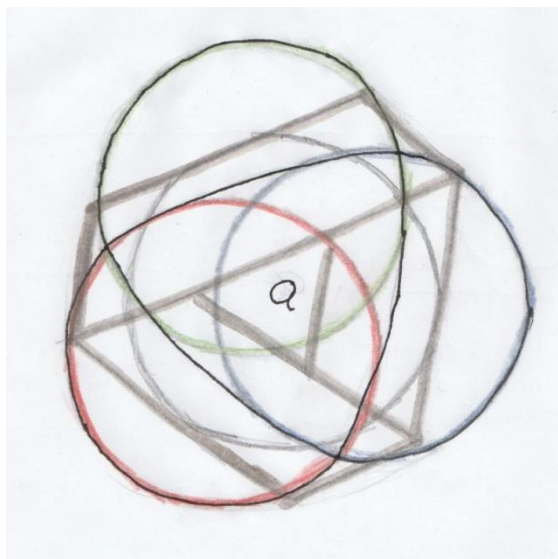


Figura 13. Formación del Toro a partir de los bordes de la banda Moebius que trazan el nudo borromeo representado el nudo de los 3 registros, se puede apreciar que la forma del Toro (que representa el devenir del discurso) sólo resulta en ellos a partir del nudo que introduce el Sinthome (a). Mera ilusión. Trazo propio basado en la topología de Lacan.

sin sentido. Sobre ella se instaura aquel supuesto que tomo por verdad por encontrar un eco. Es decir, Yo es de lo mismo de lo que Yo quiero desembarazarme. Yo es fantasía en tanto que se instaura como delirio paranoico a través de la función simbólica [Je] cuyo anclaje a lo real se conforma por ese Yo quiral, imagen; algo que sobre lo que Lacan torna su enseñanza en el seminario 23 “Sinthome”. Sombra sintomática, si nos gusta la poesía; que en francés tiene el nombre de Sinthome. Cabría aquí la exposición de Borges sobre el Zahir o el Aleph, tomemos la primera por la estructura en que lo define *“los seres o cosas que tienen la terrible virtud de ser inolvidables y cuya imagen acaba por enloquecer a la gente [...] la rasgadura del velo [...] Cuando todos los hombres de la tierra piensen, día y noche, en el Zahir ¿Cuál será un sueño y cuál una realidad, la tierra o el Zahir?”*¹⁶⁹. Sin embargo, el analista debe ser muy ingenuo, y lo es, si cree que logra desembarazarse de aquello. Aquellos momentos en que la hormiga es expuesta infraganti no son más que un corte, que en efecto llega a desvaciar la palabra, y dado que esto sólo es en efecto de la misma palabra, hay una vuelta al nudo, sin embargo, no es el mismo.

He de excusarme por ‘a’ al centro de todo. Esto es un indicador, de que a es precisamente aquel fantasma del que hemos hablado. Veamos que a da sentido topológico a los tres, no estos a ella. Es decir, que del desnudamiento del nudo no queda un vacío que es aquel lugar de centro. Lo que mantiene en orden los registros es el fantasma, son para este, que ha de ser superpuesto ante la falta de una verdad que es guardada por el otro. Esa carencia de saber es lo que atormenta desde que el estadio del espejo se monta, desde que se oyen las primeras palabras

¹⁶⁹ Jorge Luis Borges, “El Zahir”, *El Aleph*, Emecé Editores, Argentina, p.p. 110-112, 1957.

3. SITUACIÓN CLÍNICA DEL YO.

3.1 Entre Freud y Lacan. El mito de un pase.

Que me linchen los psicoanalistas. Sin rodeos hemos de abordar que como tal no existe un pase en el discurso de Freud a Lacan. No podemos dejar de lado que ambos doctos abordaron desde un principio esta clínica desde una praxis médica, que por fuerza nos hace pensar en un paradigma biologista. Inclusive desde los avances técnicos de la investigación neurológica la ciencia positiva ha encontrado detractores y seguidores de los presupuestos freudianos, incluso hoy día se abra campo el llamado neuropsicoanálisis, abanderado por el patriarcado heredado de la IPA, desde un freudismo estricto, o al menos estricto desde los supuestos hasta antes de la década de los 20's, cuando Freud apuntaba a la biología, no es extraño, a cualquiera que haya leído más de una obra de él, encontrar en repetidas ocasiones que “algún día hemos de encontrar una prueba biológica de esto”, sin embargo, como lo mencioné en nuestro primer capítulo, desde el “Más allá del principio del placer” el mismo Freud se inclina apostar a un lugar en otro tipo de ciencias, un lugar en lo social.

Por otro lado la violencia de la escuela francesa de Jacques Lacan también encontró abrirse paso de las ciencias médicas a las ciencias sociales, que en aquel momento ya estaban más que estructuradas, de una forma que él llamó ciencias conjeturales. Aún así, en algún momento de su enseñanza mantuvo una fuerte postura, - al igual que en algún momento de Freud –para que el psicoanálisis quedara bajo la directiva médica. Sin embargo, y de lo que hemos de ocuparnos en nuestro siguiente apartado, el psicoanálisis, más aún después de Lacan pareciera hacer frente al Saber médico¹, y por ende, el saber terapéutico; puesto que una de las principales enfrentas entre Lacan y Freud tendrán que ver con la concepción de realidad, pues de ella se

¹ Óscar Massota, “Psicosis”, *Ensayos Lacanianos*, Editorial anagrama, España, 1976, p.206.

desprenden las tan conocidas estructuras: neurosis, psicosis y perversión. Es decir, la apuesta de Lacan hará correr su suerte a la afamada razón del hombre que lo ha llevado a la conquista de la realidad, veremos pues si es que estas estructuras advienen, como el saber de a sanidad nos lo han hechos creer, como un desorden de la persona, o si es que en ellas radica la realidad misma de la humanidad, si bien es cierto que para Freud muchos de nuestros rituales humanos están estructurados de forma muy cercana a lo que tradicionalmente se le llama ‘anormalidad’, Lacan llevará mucho más lejos este supuesto, en tanto que la realidad humana está formada de ficciones.

Este puede suponer un punto de encuentro para muchos psicoanalistas. Aún más si agregamos que ambos lucharon por dar un lugar de cientificidad al psicoanálisis, aunque por el lado de Lacan siempre hubo una crítica a lo que supone dar cuenta de un estatuto científico.

Cierto es que algunos de los conflictos que llevaron a la salida de Lacan de la IPA tienen que ver con una praxis que atentaba contra los dogmas de la misma, aunque esto no es lo único: Lacan proclamaba una vuelta a Freud que muchos han interpretado como un parchado de los conceptos freudianos utilizando topología y el método estructural, sin embargo esta vuelta a Freud, es en efecto voltear aquello que fue dicho, dar otra lectura, (esto no es decir que los freudianos hayan dejado de lado a Freud, cosa que no tendría que suponer gran escándalo), un anverso que permita poner en tela de juicio mucho de lo que se hubo de decir. Lacan arremetió sin miramientos para cuestionar contra Anna Freud, Klein –de ésta podemos decir que incluso se apoya en el “hijo pródigo” de su escuela, Donald Winnicott –contra la psicología, contra la medicina, contra la filosofía base de la modernidad, y sobre todo, contra Freud.

Con todo lo anterior, se puede esbozar ciertos límites en que Freud y Lacan se encuentran, sin embargo tratándose de niveles teórico.

Quizás haya sido una descortesía mía el dejar para el final lo que supone la base de este escrito, sin embargo no hay otra forma. La gran diferencia que existe entre un psicoanálisis clásico y el psicoanálisis estructural es el lugar que el Yo toma en el dispositivo, hecho que por tanto viene a modificar nuestra teoría, algo que se dejó asomar desde el comienzo con “El estadio del espejo” y “Más allá del principio de realidad”, el Yo no es algo que ha de reforzarse en nuestra praxis, sino una mera fantasía obstáculo de lo que se escribe en el relato del Sujeto, un malestar. Lo hubimos

de observar, desde el asentamiento del Yo como fantasía es que Lacan hace sus nudos, aunque no fuera obra suya en exclusiva, hubo un trayecto filosófico por el que ambos protagonistas atravesaron, del cual ya nos ocupamos. Ahora bien habrá que examinar que tan abismal significa “De Freud a Lacan”.

Me tomaré otra libertad que ha de costarme el cuello frente a los psicoanalistas. Quizás la clínica de la psicología del Yo fundada por Anna Freud no se haya distanciado tanto de la doctrina de Freud como nos gusta creer, quizás es que ella llevó al extremo aquella lógica. No podemos ignorar que Freud fue un antimoderno por excelencia, quizá una piedra angular de aquello que hoy se llama posmodernidad, a tal grado que hasta nuestros días le ha valido al psicoanálisis un lugar de subversión. En tanto que nos apoyáramos en un Freud de antes de los 20's es que obtendríamos aquel resultado psicológico, fue la situación del Sujeto como social lo que hace virar a Freud, pareciera que su apuesta al Yo recae de nueva cuenta cuando se le sitúa entre aquellos dos lugar de lo inconsciente. En un primer momento el Yo es merced del inconsciente, cosa que pareciera busca desembarazarse durante el dispositivo y que avanzó a nivel teórico durante esas dos primeras décadas. Sin embargo, e insisto en ello, es aquel siniestro texto sobre el más allá el que abre paso para apostar a algo más que al Yo, incluso en una opinión muy personal, me parece que aquel inicio más allá de una terapéutica adviene con “Introducción al narcisismo”, cuando el Yo es fundado como un ideal encadenado. Sin embargo, no podemos negar que el narcisismo al que apunta Freud es a un Yo-piel, es decir, un Yo individuo. A decir verdad, la apuesta a la colectividad del inconsciente fue lo que valió el exilio a Jung; el inconsciente freudiano jamás deja de ser un producto interno que es proyectado, en Lacan el inconsciente es la estructura del \$, es decir, se sitúa entre estos, una gigantesca diferencia, en tanto que no apunta al inconsciente colectivo, sin embargo rechaza toda individualidad per se. Digámoslo bien, lo que existe entre Lacan y la psicología es Freud.

Prueba de esto es que en Freud tenemos un inconsciente fundado en lo que el individuo percibe, y de acuerdo a su deseo de placer, se reprime y se mueve, convirtiendo al inconsciente en el tesoro más recóndito del individuo. La praxis del psicoanálisis clásico exige una dimensión de inconsciente profundo en lo más recóndito de la persona, digamos que una modificación de los instintos que vuelve al humano como tal, (algo que no debe de ignorarse en su fundamento schopenhaueriano, en tanto que mantiene su animalidad dentro de la realidad civilizada). Atención aquí si es que

Lacan no lleva esta lógica al límite, si consideramos la seducción a través de lo imaginario de la que da cuenta en *“Fetichismo: Lo simbólico, lo imaginario, y lo real”*.

Lacan pondrá en cuestión aquel inconsciente tan individual; si tomamos el fundamento base del estructuralismo, o sea, la antropología de Levi-Strauss encontramos que lo que contiene la realidad humana es el simbolismo a manera de Ley, es decir, la Ley vuelve humano al humano, que en Lacan, dicha Ley no es más que la palabra como tal, creación plenamente artificial, es decir, no podemos hablar de una naturaleza humana como tal, en tanto que su condición es artificial, o mejor dicho, la artificialidad se apodera de lo humano, lo inconsciente es lenguaje. Decir esto supone, que nuestra praxis se condiciona a una antihermeneútica como Laplanche nos dice; la hermeneútica está fundada en la interpretación que apela a un código, como por ejemplo las formas puntiagudas como falos, los huecos como vaginas, etc., algo de lo que el mismo Freud no está completamente distanciado, como podemos observar en las lecciones introductorias al psicoanálisis de 1914, sin embargo es él mismo quien observa que la praxis no debe regirse por el significado estricto de los símbolos, algo de lo que abusó la clínica inglesa, -“un cigarro es a veces sólo un cigarro” -para Laplanche, la interpretación lacaniana se instaura, como lo mencionamos, en una antihermeneútica, en tanto que no existe un código de significado oficial, si no que se escuchan los nudos Significantes, una lectura a la letra. Para que esta reestructuración haya tenido lugar hubo de ser necesario que Levi-Strauss encontrara en lo simbólico de las relaciones antropológicas aquel vacío o estructura que supone lo inconsciente, pues a partir de esto es que se considera la relación significativa que Saussure construye, es cierto que en la época en que emerge la enseñanza de Saussure, Freud se encontraba trabajando en su propia materia, y a pesar de que él mismo percibe aquella relación entre Significantes, a la que llama plástica verbal -como lo describe en las “Lecciones introductorias al psicoanálisis -jamás gira hacia la lingüística, pues su estudio se concentraba únicamente en desenmarañar en inconsciente propio del individuo algo que para él yacía en lo profundo del alma, y que desde su postura médica no encontraba cabida. Sin embargo, Levi-Strauss cuyo efecto ejercía en las praxis de las ciencias sociales pudo observar, como lo hubimos de revisar al tratar los fundamentos de Lacan, ahora bien, el mérito de Jacques Lacan, no sólo radica en retomar la interpretación social del inconsciente, sino en voltear de nueva cuenta la significación saussureana, pues rebasando los propios límites del estructuralismo, -para lo que los norteamericanos gustan de llamar post-

estructuralismo –redimensiona el proceso de significación estructural al nivel que ya hubimos de revisar, S1....S2. Con un inconsciente operante a nivel simbólico es que este se coloca entre Sujetos, o mejor dicho, \$ es un lazo social. El límite entre estos es la palabra. Este quiebre queda representado en los grafos que Freud y Lacan han de trazar, pues de la figurilla del huevo, en el que las cargas energéticas del individuo interactúan entre ellas a partir de lo percibido, se introdujo una noción sin un fuera ni dentro, que es la banda de moebius. Ciertamente es que tanto como Lacan como Freud instauran el inconsciente como un resto de la percepción cada uno lo hace a su manera, para Freud las huellas mnémicas tienen un sustrato biológico; y aunque Lacan juega con un materialismo óptico, es decir la fantasía que se cuele por los huecos, la gran diferencia apela en la significación, para Freud esta significación es la resulta del estudio psicoanalítico, un Saber, de igual forma para Lacan el dispositivo está centrado en la relación del \$ con el Saber, en tanto que este último queda como palabra hueca desprovista de tal, es decir, introduce una noción de arbitrariedad con el Significante², algo que no radica en el saber pleno del otro involucrado en el dispositivo, el analista, si no es de forma transferencial, entre Sujetos, es decir, no traduce el discurso del analizante a un lenguaje de Saber, sino se pone en cuestión, otra de las especificaciones de una clínica cuestionante es que pone en jaque la permanencia de la huella mnémica, como Freud apuesta, pues la palabra quedando objetivada entre saberes es algo fluctuante, y su significación queda imposibilitada para una retención individual. El simple hecho de introducir nociones filosóficas, lingüísticas, y matemáticas a un corpus biológico debería de suponer algo evidente para los psicoanalistas en tanto que ha de marcar una violenta deconstrucción al corpus freudiano. Sin embargo mucho se han de contentar con la excusa de que Lacan poetiza a Freud, en parte sí, si consideramos que es el trayecto que la condición de todo discurso supone, por otra parte, esto también significa una violenta crítica, tanto que el paradigma se traslada de las ciencias médico-biológicas, a las ciencias sociales. El simple hecho de creer que existe una noción poética en los conceptos ya debería habernos hecho suponer esto, pues dicho corresponde al corpus introducido por Jacques Lacan. Existe una relación Freud-Lacan, en tanto que no podemos entender la reinención de Lacan si primero no se entiende lo que está tratando de subvertir. Pensar que Lacan está diciendo exactamente lo mismo que Freud, es suponer que Freud leyó a Levi-Strauss, o a Dalí (a quién despreció

² Oscar Massota, "Aclaraciones en torno a Jacques Lacan", *Ensayos Lacanianos*, Editorial anagrama, España, 1976, p.82.

abiertamente), en tanto que la fantasía sea la realidad del individuo. Existe una coacción entre principio de realidad y principio de placer, es cierto, en tanto que estos suponen dos lados, dentro y fuera de una esfera, entre los que el Yo debe decantar, para Lacan, esta coacción, o anversos de una misma moneda, está en relación al movimiento borromeo del deseo, es decir, principio de realidad es el mismo principio de placer, en la

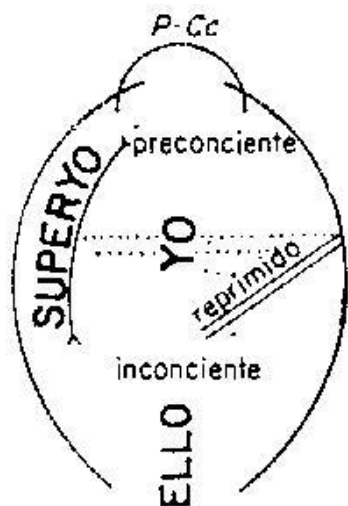


Figura. 1. Según Freud, el aparato anímico podría ilustrarse de esta forma, basada en su metapsicología, Sigmud Freud, "El Yo y el Ello"

realidad se decanta el placer, o mejor dicho el goce. Este último concepto es sin duda una invención lacaniana.

El funcionamiento del esquema del huevo en Freud, dictamina que el Yo tomará objetos de una realidad per se, la cual puede ser diferenciada gracias al principio de realidad, y que es calificada como externa, y sobre esta se proyectan las fantasías inconscientes, algo que se puede leer con claridad en el *fort-da*, es decir, el Yo a través de la realidad provee para la fantasía. Estas transacciones tendrán cierto coste, pues hay una renuncia a la fantasía per se, mientras que se conforma con un objeto simbólico, dicha

descompensación trata de balancearse en la compulsión de repetición, y que sin duda forma parte de la metapsicología, en tanto que formaliza la dimensión dinámica del psicoanálisis, (un punto que también valdrá la pena revisar, si es que existe tal dinamismo en el corpus lacaniano). Un pequeño resumen de nuestro primer capítulo. En efecto, si lo esquematizamos obtendremos una esfera con una obertura.

Lacan cambia las reglas del juego, pues arremete contra Freud usando su propia lógica, si la búsqueda del placer es la insistencia hacia aquella realidad, que no es más que la representación para con un lugar vacío, es porque aquella coacción de ambos principios es la vuelta uno del otro, un objeto de un solo lado, dado que la realidad se introduce de una forma perceptil y de esta se desarrolla una fantasía, de acuerdo a las primeras aportaciones sobre la histeria, es porque la fantasía misma es la percepción, en efecto nada la dará por satisfecha, pues la noción paranoica intuye que hay algo tras ella, algo que debe ser, algo que dará significado, no dará placer como tal, encausa a un goce. Para que el goce como concepto sea introducido hubo de tenerse en cuenta las nociones de Otro, Significante y espejo. Cosas que para nada están en Freud per se, el espejo nace de una noción freudiana, una interpretación desde las alturas si hemos de

recordar la interpretación de la labor psicoanalítica que nos provee Michel Foucault, sin embargo, decir que forma parte del corpus de Freud es una falacia. Ahora bien hemos de revisar el peso del goce en el mito del pase Freud-Lacan.

La realidad como ficción que nos propone Lacan se aleja diametralmente de la propuesta inicial de Freud en tanto que la correspondencia entre neurosis y psicosis coacciona en la realidad humana, pensar que el fantasma acosa solamente en las relaciones transferenciales entre semejantes es quedarnos cortos, sobre todo en cuanto al entendimiento de lo que suponemos como \$, al hallarse este en el límite o sea en el discurso, si es que seguimos por apuesta al movimiento de la hormiga en el borromeo hemos de plantearnos que el fantasma se instaura en cada relación objetal, cualquiera que sea, en la interpretación del arte, en las páginas de un libro, en la apreciación musical hemos de toparnos con el acoso paranoico, en tanto que este nos hace que decir sobre aquello, como por ejemplo Lacan anota en el ya mencionado texto sobre el fetichismo, ¿por qué ha de extrañarnos que un hombre eyacule al contemplar una pantufla?, si al fin y al cabo en el rebote del especular la respuesta puede sostenerse en tanto que exista otra cosa a la que se dirija el discurso, la famosa respuesta del silencio de la que tanto se habla en el dispositivo estructural. Me hube de referir con próxima anterioridad a la significación entre otros, cosa que pareciera contradecirme, sin embargo, he de cuestionar ¿Qué sería del arte sin su observador?, es cierto que las palabras de la escritura y literatura no pertenecen a quien traza el grafo, al igual que el arte no pertenece al autor. El arte pareciera convertirse más que en el espejo de Alicia en su madriguera de conejo, puesto que supone una afronta con aquel silencio que da paso al lenguaje.

Es cierto que estas especulaciones lacanianas se sustentan en el decir de Freud, sin embargo, y ya lo dije, Lacan juega con la lógica misma del psicoanálisis. Es precisamente la lógica de la insistencia en aquella realidad donde Lacan instaura el concepto de goce.

Existe goce en tanto que exista habla, por tanto sólo hay palabra a través de ello³. No hay cabida en Freud para el goce, él nos habla de placer, un individuo presa del hedonismo resulta de su inconsciente permanencia en el polimorfe infante, es decir, de acuerdo a las fantasías del infante, el adulto busca moldear sus actos,

³ Néstor Braunstein, "El goce: De Lacan a Freud", *El Goce*, Siglo XXI, México, 1990, p.15.

enmascarándolos por los mecanismos que enardecidamente hemos descritos, sin embargo, para Lacan, el goce contrapuntea al placer, arrancando el sustrato coloquial que pareciera empatarlos⁴. El goce resulta un imperativo, hablamos de la seducción a su tiempo, imperativo que parte de la compulsión automática que Freud trazó a partir de sus colegas dedicados al trato con niños, sin embargo, Lacan, quien como siempre, dismantela la lógica freudiana, dotando al goce de una Ley del disfrute, ¡Tienes que disfrutar!, quizás por el momento no nos alcance la extensión de este apartado para hondar en la implicación de esto en la moral de esta era, la hipermoderna. No obstante, he de adelantar que en nuestra próxima revisión a los cuatro discursos el psicoanálisis, como reverso del discurso, configura un anverso mismo a la orden terapéutica del goce.

Volviendo a nuestro menester, no podemos negar que Freud tiene cabida en la estructuración lacaniana del goce, sin embargo, esto no es una correspondencia, ya que ésta entra en relación a la evanescencia del otro, que de ahí formula un pase al Otro, en tanto que se formula ésta posición como lugar de salvaguarda de la palabra existe un reconocimiento de deseos, da cabida a que exista un impero que de estatuto de reconocimiento al sujeto, es decir, objeto de deseo, concepto que aunque es reconocido como tal en la obra de Freud, jamás llega a tocar la relación simbólica que se establece en el \$, es decir, mantiene una postura de individualidad para lo inconsciente, si bien es cierto que en aquella evanescencia que hemos de situar en el complejo de Edipo es necesaria la relación en tanto que se establece un señalamiento de lugares y sobre todo hay una amenaza, la confabulación del inconsciente siempre se mantiene como algo pleno del individuo, sería Lacan quien a través de la lectura de Levis-Strauss establece que la Ley del Significante se mantiene en tanto que exista relación entre sujetos, es más, es lo que da al humano su estatuto como tal, puesto que establece a la civilización y a la cultura, y por tanto, aunque la relación plena entre semejantes se halle imposibilitada (tanto como el agotamiento del inconsciente) no existe una generación del inconsciente en el individuo, dicho de otra forma, lo inconsciente forma al \$ en tanto que la arbitrariedad del discurso (su regla como Ste.) quede como palabra vacía. Resumidamente, en Freud, un tipo tiene inconsciente, en Lacan, el inconsciente tiene Sujetos.

⁴ *Ídem.*

Ahora bien, con este barrado en que lo inconsciente se instaura, (noms du pere) el Sujeto adquiere su lugar (ingenuo creer que sea protagónico) en tanto que es deseante, algo que en Freud queda como una simbolización del objeto del deseo, lo que revisamos como fort-da, sin embargo, para Lacan, si se instaura el deseo, es porque se ha ordenado seguirlo, se ordena una pertenencia, se ordena el lugar que ha de dar lugar al Otro, Freud, jamás toca la dialéctica de un modo directo, esta sólo nos es accesible a través de su interpretación. El Sujeto adquiere su lugar para dar lugar a la Ley⁵. Si hay una búsqueda del placer el patriarca la ha señalado, la Ley es lo que da paso al Otro, quizá por ello la referencia de Lacan para el Superyó sea el Gran Otro. Con la institución del deseo adviene pues aquella sombra que Lacan hubo de colocar como sinthome, la eterna persecución del Yo soy, la insistencia de aquella plenitud de servidumbre, en términos hegelianos, es el goce. Cuando Lacan retoma la filosofía da vuelta a Freud, este último fue siempre celoso para hacer públicas sus influencias filosóficas, salvo en contados casos como lo fueron Le Bon, o Schopenhauer, sin embargo, quien articula, hasta podríamos decir que deconstruye, el discurso psicoanalítico con el filosófico fue Lacan, más no por ello llamaría al psicoanálisis una filosofía. Esta sería la garantía del goce como punto de quiebre para con el psicoanálisis clásico, no sólo por dar lugar a la palabra “lacaniano”, sino por ser la conjugación de la antropología, filosofía, lingüística, y topología al psicoanálisis, así mismo la incorporación de estos discursos a la clínica no supone decir que Lacan dirá con otras palabras lo mismo que Freud, sino que hubo una reinvención.

Así pues, el apego de un deseo a su seguimiento constituye lo que llamamos alienación, el deseo no es más que de lugar, siendo así la relación paranoica es evidente en tanto que el acoso de la fantasía insiste en que se goce, que se repita una otra vez la hipótesis de que ello es lo que deseo. Freud revela que lo que caracteriza al neurótico es que este es distanciado de la realidad por su fantasía, algo que puede ser rastreado desde las aseveraciones de los “Estudios sobre la histeria”. Para Lacan, no hay otra realidad que la fantasía. En Freud la solución es el saber mismo de lo que enmascara la fantasía, desde una crítica desde esta reinvención podemos decir que el saber entra en un desconocimiento de lo imaginario, ¿Qué será aquello?, sin embargo, la praxis ya no es conjugable con el supuesto de 1936, “Eso eres tú”, no hay saber que de estatuto de Ser, al contrario, este dispositivo se encamina al continuo movimiento del discurso. Para

⁵ *Ídem.*

Lacan la conclusión está muy lejos del alcance de la palabra. Me corrijo, saber da estatuto de Ser, en tanto que se crea saber, veremos pues que tan resistente es este estatuto cuando se enfrenta al cauce de su propio discurso, ¿Es?, nuestra revisión a Heidegger hubo de ser frenada cuando alcanzamos aquel punto donde el Ser se vuelve otra cosa, digamos pues que el Ser es siendo otra cosa, pues su base queda fundamentada en su poética, cuando relega su insistencia sobre Ser, nuestra paradoja es Ser, cuando no se Es, pues el movimiento lo reclama. Quizá esto lo podemos encontrar en el mismo autor cuando reclama que sólo se Es siendo, pues no se insiste en que ello se sepa. Se hubo de constatar que no hay pregunta sin que se presuponga su respuesta, es pues que la cuestión nos supone una insistencia, algo que observamos en el movimiento del '*Che vuoi?*', nuestra ontología basada en aquella lingüística de Heidegger, supone que no hay puesta en cuestión, la puesta en cuestión es dada ahora desde otro lugar, fuera de su insistencia, lo que se llamó ex-céntrico, y bien algo que pudimos encontrar mismo sentido en el arte. Sin duda un recordatorio freudiano, quien a pesar de no ser un gran adepto de las artes plásticas, no dudo en colocar a la creación artística como una subversión, sin embargo el desarrollo filosófico que esto conlleva pertenece a otro discurso más allá de Freud.

Punto central de la elaboración del mito freudiano del complejo de Edipo, algo que encuentra su núcleo en las implicaciones de la castración. Por ende, para la posterior elaboración del goce, no dejará de tener participación. Para Freud este asunto no deja de asomarse de una plena utilización del concepto coloquial del fantasía, es decir, su devenir se sitúa en lo imaginario del cuerpo, una ilusión de mutilación, que sin embargo en posteriores estadios de su teoría sexual se enmascara en simbolismos que no dejan de tener un fundamento imaginario, las excepciones lingüísticas que llega a elaborar no dejan de tener un anclaje con la óptica, lo que él llamó plástica verbal, cosa que debemos tener muy en cuenta durante la ejecución de la praxis del dispositivo, cuando se lee el discurso. Sin embargo, aquella relación imaginaria se establece como identificación en tanto a objeto de deseo, lo que hubimos de establecer en nuestra relación quiral, consiste pues, en una lectura que Lacan aborda para con Klein, en una relación con el cuerpo de la madre de acuerdo a su introducción en las etapas pre-Edípicas, por tanto, y algo que elabora Lacan, la castración viene a situarse para con el

falo materno⁶, es decir, una posición que da sentido al deseo. Desde luego que Lacan juega con las instancias imaginarias del freudismo, en tanto que el falo de la madre es algo que no existe, al menos no en un sentido como lo entendemos habitualmente, ya que su efecto no es otro más que la fantasía que sucede a la evanescencia del objeto, una fantasmática de goce, el efecto de la amenaza de castración se instaure con le noms du pere, ya que el Significante viene a trozar toda realización efectiva de la palabra, al colocarse como representación para el lugar vacío que supone el falo, vacío, sin embargo, lugar que permite dar lugar. A decir, el Significante instaure el orden del relato del deseo, de ahí que su falla, en la estructura que conocemos como psicosis, viene a acertar como la plenitud del Yo, un yo sin restricciones al placer, tal como el niño se vislumbra antes del corte cuando se identifica con tal o cual objeto parcial, que no es más que la representación de una totalidad. ¿Qué tan efectiva es la palabra plena? Dicho de otra forma, quién no habla de lo que no existe. Es justamente la inteligibilidad que Levi-Strauss encuentra cuando estructura el inconsciente como lenguaje, en tanto que es una significación, o ritual de significantes lo que instaure el orden para aquello que llamamos humano. La lectura que se toma de Freud, a un nivel estructural, es el del hueco que cubre el falo, por ello es que los estructuralistas metaforizan a Freud, pues toman precisamente esta relación a nivel simbólico, entre lo que Freud presenta a nivel imaginario y los rituales significantes de la Ley. A saber pues, que el falo no deja de ser un Significante, sin embargo, lo que coloca su estatuto de poderío es la posición de regulación que supone, es decir, permite dar lugar a lugar de orden, recordemos que lo que articula el paso de otro a Otro es la posición que el otro representa, es decir, el contrato de Significación que garantiza que tal o cual Significante sea realizable. Es la posición de escucha a la palabra, la escucha es la garantía y respuesta.

Decir que Lacan sólo cambiará el nombre del complejo de Edipo a le noms du pere, es una aventura un tanto insensata, o por lo menos que no debe ser tomada a la ligera, pues lo que hubimos de graficar como sinthome en nuestro nudo, es aquel fantasma que da lugar a que Yo sea, permite ser objeto, al mismo tiempo que es fantasía, es decir psicotiza la posición de lo que es un Yo. Es otorgar una garantía de poder al ser, otorgar una garantía de poder a un Significante, que tras de él, no haya más que otro Significante, una hiancia. Queremos aventurarnos un poco con esto al decir,

⁶ Jacques Lacan, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible a la psicosis", *Escritos 2*, México, Siglo XXI, p. 532. 2009 [1956].

que la quiralidad entre la estructura neurótica y la psicótica, no es algo que encontramos en los manicomios o en la terapéutica, es algo tan cercano que nos ciega, y nos hace decir, Yo Soy. Yo es aquel delirio que hace efectiva mi palabra. No sólo ilusorio, si no en una estructuración que hace atravesar aquella configuración de realidad entre la imagen, lo real, y lo simbólico. Yo es un síntoma. Sinthome, ya que lo que nos recuerda el mito de Edipo es el asentamiento en la posición del nombre, desde el estadio del espejo se habla de aquella función simbólica que hubo de presentarse como Je, es decir, un nombramiento, como lo instaure le noms du pere. Tener la plenitud de Ser, como aquello nos nombra, que nos responde.

Decir que Lacan dijo lo mismo que Freud es decir que Freud leyó a Freud, la estructura de Lacan parte de la interpretación hacia el primero, en tanto que nos apegamos al discurso sobre interpretación de Foucault, una interpretación hacia más allá, un qué decir, por ello es que no sólo de las fuentes freudianas es que habló Lacan, sino desde las lecturas de otros sobre Freud, desde el estructuralismo y la filosofía como también del arte, agrego algo más que decir a Freud, más no decir que fue lo absoluto de Freud. Lo que quiero decir, es que la mayor puesta en cuestión por parte de Lacan, es a Freud mismo. Punto base de encuentro, podríamos situar al psicoanálisis clásico tanto como al estructural como prácticas antiterapéuticas.

En primer lugar, desde Freud, porque este, no se cansará de denunciar las ilusiones pretensivas que la civilización supone, no trata de colocar al individuo en un lugar omnipotente frente a su vida, al contrario, Freud sabía lo inagotable que es el inconsciente, por otro lado, Lacan despedaza al individuo, en un sentido que pone en duda su unidad, aquello que suponemos como paciente es un relato del que el mismo busca desembarazarse. Un fragmento de una historia que ya ha sido contada y que, lamentablemente decepciona a los psicólogos, no hay protagonismo.

Tan fácil como decir que una interpretación que el analista haga sobre un mayor conocimiento del analizante es una vuelta a una posición de saber. El psicoanálisis busca su reverso ¿Lo logra? Una lógica del dispositivo a la letra, indica que el psicoanalista no está en posesión de un saber sobre el inconsciente del individuo, es algo que habrá de formarse en función de que se establezca la relación del discurso, el psicoanalista no sabe, ni el analizante; esta relación, que sin duda rompe en definitiva la

praxis del psicoanálisis clásico con el estructural es de la que habremos de ocuparnos, no sin antes proclamar que el inconsciente no es algo que se hurga con diccionario.

Hemos de encontrar un cabo suelto, que no nos permite olvidar nuestro pasado, y que se escriba lo que se escriba, seguirá siendo la base de este discurso, la praxis clínica. En lo anterior pudimos esbozar grandes diferencias que se encuentran entre el psicoanálisis estructural y el clásico, así como evidentemente con la terapia psicológica, sin embargo el asentar un dispositivo clínico tiene su revés.

3.2 Biopolíticas, la clínica, e ideología.

Uno de tantos reveses y críticas del psicoanálisis se ha gestado en la llamada clínica, sin duda irónico, siendo que este dispositivo es el que lleva a la invención del psicoanálisis. Hemos de aclarar el por qué calificar a esto de revés. No he parado de asentar el hecho de que la realidad humana es una sucesión de representaciones, no habrá que ser un genio para hacer notar que una representación no es nada como tal, un parche, que en este caso se destina a enmascarar la incógnita de lo humano, o mejor dicho, la incógnita de lo que supone ser humano. Si bien es cierto que nuestro menester próximo será detallar esta posición en cuanto a lo descabellado de la realidad humana, y de por qué ello supone una paradoja, hemos de asentar las bases de lo que nos coloca en aquella posición, me refiero a lo que se constituyó como una terapéutica, y calar que tanta cabida tiene el psicoanálisis en esta, así mismo hemos de ver que tan acertada es una terapéutica en relación a la ideología, es decir, veremos cómo la clínica moderna no está tan alejada de los escarmientos y cacerías de brujas que tanto dijo repudiar.

Justo este es un punto de entropía que el psicoanálisis decidió cruzar desde su invención, se conjugó una clínica para oponerse a las clínicas, y que sobre todo permite dar un estatuto de desquicio a la realidad humana, al mismo tiempo que resta todo mismo calificativo. Algo que sólo se pudo entender en un pasado no tan lejano en los exámenes a la estética del arte con la que Nietzsche inaugura su pensamiento, y que bien nosotros también hemos de prestar una segunda atención, sin embargo, aquella

concepción de respuesta frente a las terapéuticas habrá de ocuparnos como una primer labor para poder reafirmar la posición que hemos estado exponiendo a lo largo de nuestro escrito.

No es un misterio que quien hubo de suponer un gran punto de apoyo para reinventar al psicoanálisis, sobre todo en cuestiones ideológicas, también fue quien introdujo fuertes cuestionamientos a lo que supone una práctica de este calibre, y sobre todo a quien los psicoanalistas sólo parecen recordar a medias precisamente por este motivo. Me refiero a Michel Foucault. Hube de empezar toda esta exposición con un brevísimo argumento sobre las biopolíticas, y como desde nuestra modernidad extrema estas han acaparado todo el discurso del poder. Bien ahora veremos el por qué. La exposición de gran parte de su obra se centra en las relaciones de poder cuya cotidianidad es tan efímera que no logra ser apreciada, dicho desde otro lado, relaciones de poder en las que somos tan inmersos y cuya obviedad es desapercibida por ser obvia, en tanto que así podemos hablar de una lógica no pensada sin embargo nuestro correlato no funciona más que dentro de este dispositivo, es decir, “*no un análisis del fenómeno del poder [sino] una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos como sujetos*”⁷. En específico tratándose de la sanidad, Foucault resalta el cómo a través de esta el poder entra en efecto, (no sin antes recalcar una crítica tomada de Nietzsche en cuanto al discursos como poder mismo, relación de poder saber sobre el individuo, misma crítica que el alemán efectúa sobre la razón práctica kantiana, dicha razón proclama un medio de trascendencia para el humano, es decir un deber ser, una imposición directa a los medios de la plenitud, y a la plenitud misma, y que estudiamos brevemente en nuestro primer capítulo).

Insertemos la paradoja de la misma forma en que Foucault la vislumbra, “*no hay que tocar lo que está tranquilo*”^{8 9}(*), con esto introduce las biopolíticas. El relato del poder de Foucault dejará los rodeos de las historiografías políticas y económicas habituales, pues el estatuto de Sujeto como tal se adquiere cuando este es introducido en las relaciones de poder, es decir las relaciones por las cuales es objetivado, aunque que este sea atravesado por las relaciones de significación y producción es sólo una

⁷ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, epílogo en Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Estados Unidos, Chicago University Press, 1963.

⁸ Michel Foucault, “Clase 10 de enero de 1979”, *El nacimiento de la biopolítica*, Argentina, Fondo económico del cultura, 2007, p. 16.

⁹ (*) Frase tomada de Walpole por Michel Foucault, en una relación casi satírica al anuncio que Freud toma de Virgilio para inaugurar “La interpretación de los sueños” *Moveré el Aqueronte*.

parcialidad para con su relación de poder¹⁰. A saber entonces que la objetivación del Sujeto es una relación macro estructural, o dicho de una forma un poco más certera, las relaciones “macro estructurales” son la estructura misma, sin embargo estas parecen tajadas por lo que justamente fue el interés de Foucault, cortes en el Sujeto que permiten dar cuenta de él, este es el proceso de objetivación, su transgresión como sujeto clínico, sujeto histórico, sujeto económico, sujeto lingüístico, etc. El poder se establece cuando se hace el corte objetivo del Sujeto, las diversas secciones poco importa lo que sean, en tanto que se haya establecido la Ley a un objeto. Para Foucault, la forma en que se puede cuestionar estas relaciones no radica por tanto en el fenómeno que percibimos, sino como parte de un encadenamiento histórico, en tanto que estas tradiciones cotidianas tendrán su advenir junto con la ideología. La ideología es historia, en tanto que es un reflejo de lo que Althusser llama historia real, quiere decir esto que no es una historia tal cual la entendemos, este autor la refiere como una omnihistoria, es decir un continuo¹¹, pudiera parecer que se aleja de Foucault si es que este trabaja el sentido histórico, pero recordemos que el francés no busca la “historia real”, sino el correlato y su constancia atemporal, o mejor dicho, sus efectos estructurales y hermenéuticos.

Esta última sentencia nos impide pensar el fenómeno, en tanto que este no existe pues no es aislado; el poder ejercido a través de la sanidad mental y terapéuticas nos impide ser pensado en el momento en que se ejecutan las prácticas mismas, al mismo tiempo que estas sólo se instauran cuando se ejecutan, quiere decir esto que la disolución del Sujeto en estas entra en juego cuando se fundan, sin embargo su fundación está asentada en sus precedentes. Para Foucault, el área del poder en la sanidad mental es una de las más efectivas dado su desconocimiento epistemológico¹². No vayamos muy lejos en un cotidiano ejemplo, hablar de inconsciente, de lunáticos, de histéricas, de locos, dar explicaciones al comportamiento es algo habitual, no es más que necesario escuchar alguna charla casual para dar cuenta que el fenómeno se aborda desde cualquier sentido, todo mundo cree saber del otro. Los “especialistas” psicólogos, médicos, y psiquiatras caen una y otra vez en aconsejar a través de los medios el camino más corto a la felicidad o el “equilibrio”, contra la depresión, contra la ansiedad, contra los demonios. Y claro sus detractores no se escapan, hay medicinas para las minorías,

¹⁰ Foucault, *ob. Cit.*, “EL sujeto y el poder”

¹¹ Louis Althusser, “La ideología no tiene historia”, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, México, Tomo, 2008, p. 47.

¹² Michel Foucault, “Verdad y poder”, *Micro física del poder*, Argentina, Fondo económico del cultura, 2007, p. 176.

contra las farmacéuticas, parapsicológicas, holísticas, psicoanalíticas, psicología integral, shamanistas, humanistas. “...castillo protegido por una ambientación romántica”¹³ ¿No acaso esto no recuerda a la transmutación que el “Patty Winters Show”, de la novela *American Psycho* de Bret Easton Ellis, es participe?, un talk show cotidiano que salta del cliché de la terapia televisada al morbo de la observación de los “infortunados”, la exposición de los chicos malos para los chicos buenos, y sí, los chicos buenos son los que observan el circo, como bien lo hace el corredor de bolsa de valores, sociable, millonario, ejercitado, saludable, y culto psicópata americano Patrick Bateman.

Conocerse a sí mismo y ser feliz es el imperativo que ha de abrir las puertas a las relaciones familiares, sociales, laborales, económicas, etc., pues bien, operemos desde el fuera de lugar -esto no supone una exclusión al modelo de relación poder-saber -. Sin embargo nuestra oda y berrinche anterior queda tachada como una frivolidad banal si la sometemos al escrutinio estructural, pues lo que instaura las relaciones con el poder es la relación con el saber, la posición, algo que nos es familiar. Quiere decir esto que se instituye una noción persecutoria con el significado de un “algo”, una insistencia para con el saber. Poder de esta forma nos recuerda a la significación de poder hecha por Nietzsche, poder efecto. El discurso da efecto al sujeto en tanto que le da una noción de realidad. El juego de las posiciones es un juego de sujetos y saberes, que sería la visión de Foucault a través de la historia, y que como observamos en Lacan su sutura yace en la filosofía, de la cual él mismo extrae la relación con el saber, lo cual queda sentado en “*La ciencia y la verdad*”, en tanto que esta no es más que una sutura ante la imposibilidad de situarse como un no-sujeto, dado que se exige un lugar cultural en tanto que este es atravesado por su nombramiento; de ambos autores podemos extraer que el sólo hecho de nombrar “algo” ya es objetivar, ya que su nombramiento lo coloca entre discursos, de ahí la historia.

De esto podemos inferir el gran peso que Freud tuvo en el biopoder, pues una noción que se consideraba filosófica es introducida a la clínica de lo mental, hay una relación que debe saberse clínicamente. Al mismo tiempo podemos observar el peso del mentalismo; aquí no estamos para discutir paradigmas científicos, pues lo que nos importa es que aquello de la enfermedad mental, al adquirir un lugar, cobra su efecto,

¹³ Michel Foucault, “Clase 7 de noviembre de 1973”, *El poder psiquiátrico*, Argentina, Fondo económico del cultura, 2007, p. 16.

quiero decir que poco importa la opinión de las diferentes escuelas filosóficas en cuanto a la temática cuerpo-mente, alma, mentalismo, etc., pues la relación en cuanto al saber sobre la sanidad mental está instaurada como dispositivo. Realmente poco importa si científica o filosóficamente se refute la tesis de la salud mental, o de lo mental en general, las clínicas siguen sus cursos, la promoción de esto sigue ocurriendo, y tales refutaciones y debates se resguarda para el ambiente académico, mientras que el efecto de esto atraviesa a los sujetos, el sólo hecho de que exista un debate es muestra de ello; esto es que sigue existiendo una preocupación para el devenir de la enfermedad mental, y que ha pasado a ser del uso común, y no por ello podemos escatimarlos. No entra en mis intereses lanzar una campaña que reabra a la opinión cotidiana el debate filosófico, o que intente dar solución y remedio, después de todo hemos dejado por sentado que nuestra disección ocurre fuera de lugar, sin embargo, no podemos pensar tal aparato sin descartar los efectos de la realidad oficial. O mejor dicho, los efectos en las relaciones de poder, que por ser tales ya nos involucran. A decir verdad este sería en parte el método de Foucault, pues su estudio histórico consistía en aquella estructuración de lo fue la realidad oficial, ahora bien, la realidad oficial que no ha cambiado. Hablando estructuralmente, las relaciones de significación siguen intactas.

Aldous Huxley al comienzo de su ensayo “*Las puertas de la percepción*”, opina que la pandemia de hace poco más de medio siglo en los Estados Unidos fue la esquizofrenia¹⁴, Ristich de Groote, respecto a la época victoriana que vio nacer al psicoanálisis, argumenta que la “enfermedad de moda”, lo que llenaba los asilos, era la neurosis en sus formas de catalepsia, manías, y melancolía¹⁵, este mismo autor se refiere a la pandemia de lepra, que era catalogada enfermedad nerviosa, y que azotó Europa en el Medievo. Durante y poco después de ese mismo periodo no podemos descartar las cacerías de brujas, enfermas y contaminadas en el alma, que se guió bajo su propio manual de diagnóstico y tratamiento, el *Malleus Maleficarum*. Thomas Szasz, refiriéndose a la institución de la psiquiatría como práctica formal en América, detalla como Benjamin Rush formula “termómetros” de enfermedad mental, los cuales están basados en las prácticas morales de la tierra de la libertad,¹⁶ así mismo la psiquiatría

¹⁴ Aldous Huxley, “Las puertas de la percepción”, *Las puertas de la percepción y otros ensayos*, México, Editorial Tomo, 2010, p.9

¹⁵ Michele Ristich de Groote, “El futuro de la locura”, *La locura a través de los siglos*, España, Bruguera, 1973, p.321

¹⁶ Thomas S Szasz, “The new manufacturers – Benjamin Rush, the father of american psychiatry”, *The manufacture of madness*, Estados Unidos, Harper Colophon Books, 1970, p. 140

norteamericana fue severa tratando al alcoholismo como enfermedad mental y moral durante la época de la prohibición, (dicha sigue apareciendo como enfermedad en los manuales modernos). Hasta hace unos años encontramos que las pandemias mentales seguían siendo efectivas, no se dejaba de hablar sobre “depresión”, y trastornos alimenticios, la campaña publicitaria fue y sigue siendo extensa, y en estos precisos momentos, en 2015, cuando a los psicólogos ya no les gusta el termino de enfermedad mental, sino Conducta-anormal-basada-en-un-grupo-de-referencia, la campaña de comportamiento sano se enfoca al llamado “Bullying”.

Ahora, dada la exigencia a la [supuesta] contra-objetivación del individuo, las terapéuticas están basadas en la holística, no es raro para quien se acerque un poco a los grupos académicos actuales encontrar que la holística es la panacea de la sanidad, sin embargo, y de nuevo utilizando la palabra de Ristich de Groote¹⁷, este modelo ecléctico no es nada novedoso, tiene su gesta en poco antes del S. II en Roma, cuando los debates en cuanto a las enfermedades se situaban entre los representantes de la teoría orgánica, principalmente de la escuela de los Humores, nacida en la Grecia de Hipócrates, y los representantes de la escuela contextual, que se basaba en la asociación de estímulos, (así es, fueron los romanos quienes lo descubrieron); la solución por parte de Celso y sus discípulos no fue otra más que dar la razón a ambos grupos, bajo la consigna de que ambas teorías podrían ser complementarias llenando así sus vacíos, (¿Suena familiar?), la revolución de este método tan pragmático fue de inmediato bien asimilada, y pronto se pasó del tratamiento a la prevención, (¿De nuevo suena familiar?), previendo así cada detalle de la vida del individuo, rutinas de higiene corporal, dietas, adiestramiento en la moral, viajes etc., (¿Segue siendo familiar?), hasta que, la teoría de la asociación de estímulos cobra tal importancia que la asociación supersticiosa entra en escena, es decir, se comienza a contemplar no sólo lo biopsicosocial, sino lo espiritual, (me parece que sigue siendo familiar), -como muchos humanistas y no tan humanistas lo llaman hoy en día modelo “biopsicosocialespiritual”- a tal grado que la persecución para con los “anormales” conlleva a la ejecución de castigos por su “insano comportamiento”, tradición que perduró hasta el Medievo, y tengo la sospecha de que más allá de este. La consigna sigue siendo la misma, se gente buena, aunque hoy en día, la vemos abanderada de “Ser-tú-mismo” pero diferente, es decir adáptate. Algo que podemos apreciar en tanto que la relación con el saber se establece en el supuesto a saber, otro

¹⁷ Ristich de Groote, *ob. Cit.*, “Antigüedad”, p.p. 23-29

sabe y otro tiene, en tanto que ese otro sea ese Otro, la relación sigue siendo efectiva. Uno tiene especulaciones, y otro, supuestos.

Podemos enfatizar con esto, que la relación con el saber no es entre semejantes como tal, pues es una relación de símbolos, lo que está en medio de estos, la significación de supuestos que son para otros; quizás esto sea lo que Lacan leyó en Freud cuando este último refiere a su sentido de sexualidad como un sentido en el amor platónico, este mismo, lejos de la creencia *vox populi*, radica en la comunión, es decir, un pase de la pasión al acuerdo, quiere decir este un establecimiento de la realidad, o sea una inteligibilidad de los símbolos que yacen entre Sujetos, (pretendo con este pequeño recordatorio del “amor” de Platón despejar un poco del romanticismo pueril que muchos psicoanalistas lacanianos ejecutan). Como un preámbulo a nuestro próximo cierre hemos de advertir que el sentido del análisis tendrá que ver con el sentido artístico del simbolismo, si bien se nos permite utilizar el mismo de “El origen de la tragedia” de Nietzsche, es decir, provocar más que decir, más símbolos, en tanto que estos son la realidad misma. La locura podemos situarla en la excomunión del símbolo, en tanto que queda fuera del convenio, así mismo, de esta se desprende otro símbolo, que ha de causar un revuelco en la significación, y que, como alguna vez lo menciona Charles Bukowski, no es “útil” para algunos cuantos. Sin embargo, ahí radica el genio del arte, no el genio de la multitud. Porque, refiriéndonos en esta línea a “El origen de la tragedia”, el artista disuelve su Yo, en aquello que no pertenece a nadie, y que habla y se manifiesta a través de. El Sujeto como tal.

Sobre aquello que nombramos significación, hemos de enfatizar de nuevo, que no es la representación, o aquello que se percibe, sino a donde se mueve, ¿Qué sentido?, lo que vuelve efectiva a la palabra, su significación es un efecto de la mentira, la verdad como ficción, en tanto que ha de cobrar (transacción) sentido, es su causa de Verdad.

Retomando el sentido de comunión simbólica, esta es la objetivación del Sujeto. La bioplítica, más allá de ser un ataque a la farmacéutica, a la psiquiatría, y a la soberanía médica y clínica en general, es una relación de significación de lo que el sujeto significa. Veremos pues, su efecto como aparato de estado, pues es su consecuencia. Para que el “loco” pase de ser un pasador de símbolos a un consumidor de la salud tendrá que ver la toma de decisiones, de él, desde luego que no, si observamos que el Sujeto se establece como correlato, este mismo de acuerdo a una

ideología de inclusión es que queda sin alternativa, desde las instituciones más espinosas como lo son la jurídica (el loco como peligro para él y los demás) hasta algo que aparenta ser simple como el trato con algún otro. Este correlato que comprende al Sujeto es lo que decide si asume la posición de insano. Tomemos un ejemplo de Foucault puesto en escena en su *“Historia de la locura”*, las *“tea parties”* en Inglaterra durante el S. XVIII, donde los “enfermos” eran “invitados” a adiestrarse en los modales para comportarse en sociedad, bajo la directiva de ser decisión suya, librándose de las cadenas del maltrato al insano, algo así como el sentido de la antipsiquiatría propuesto por Thomas Szasz, que el enfermo decida (debo aclarar que el psicoanálisis puede brindar ciertas suturas para con la base epistemológica de la antipsiquiatría, en un acuerdo con Oscar Masotta, sin embargo este no puede formar parte de su corpus, debido a la exigencia que postula Szasz, que el enfermo decida, como veremos poco más adelante, aquella decisión del correlato que supone el Sujeto es en sostén de una ideología, lo cual hemos de explicar en breve). Digamos que este ser en bondad, es alienación pura, que tanto nos recuerda al final de Dante en *“La divina comedia”*, cuando este es seducido por el esplendor divino de belleza irresistible, quedando su mirada perdida en Él.

Este deber ser de Yo, su alienación, tendrá que ver con su desvanecimiento en sus lugares de identificación. Aquel relato hegemónico de identificación, es decir, el pase de la palabra a lo imaginario, es lo que Althusser toma por Ideología, de ahí que esta identificación es estructuralmente continua, pues al tener base en el discurso freudiano, consideramos a esta identificación como parte del terreno de la fantasía, objeto representado, es decir del inconsciente ya que permite una *“relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”*, con su calidad de atemporal, continuo efecto¹⁸. Este discurso nos permite seguir trabajando bajo la premisa de que la realidad no es más que una representación, así mismo Althusser se pregunta por qué el hombre tiene aquella necesidad de representación en lo real, y la respuesta sigue siendo la misma, en la representaciones están dadas las condiciones reales de existencia, es decir, otorga un estatuto de Sujeto como tal¹⁹, hay una relación de saber que permite ejercer, Ser. Aunque debemos remarcar una gran diferencia entre los autores, para Foucault y Lacan esta relación se instaura en orden simbólico, mientras

¹⁸ Althusser, *ob. Cit.*, p.p. 47-49.

¹⁹ Althusser, *ob. Cit.*, “La ideología interpela a los individuos como sujetos” p.p. 59.

que en Althusser es de orden imaginario. A lo que Foucault llama instituciones, Althusser las toma como aparatos de estado, es decir, lugares, “*locus standi*” (recordando la lectura que éste realiza a Marx) donde puede cobrar efecto la ideología, quiere decir, la materialidad de la ideología, si la ideología es la representación imaginaria que ya es la condición de existencia, lo que el aparato de estado permite es la ejecución de dichas sobre las cosas. Un qué-hacer. A saber entonces, que el aparato ideológico de estado es un sistema ideológico, en tanto que ordena la ideología, para que permita una acción de la misma, es decir la regulación de la ideología. Es pues el selector del discurso portador de la ideología.

Digamos pues que una de las objetivaciones, como Foucault, nos lo ha señalado, tendrá que ver con la sanidad mental, o la salud en general, sin embargo, que el efecto de ideología siga su curso es una cuestión del aparato ideológico, en este caso, lo que ha asumido esa posición es la terapéutica, la psiquiatría, la psicología, la neurociencia, e incluso algunas instancias del psicoanálisis; para que estas cobren efecto están sustentadas en los aparatos de estados, las instituciones, como hospitales, universidades, consultorías, clínicas, cárceles, manicomios. No podemos ser alarmistas al lanzar una campaña de oposición en contra de la influencia política y económica en las teorías que representan la ideología, sin embargo, tampoco podemos pasarlas por alto.

Podemos hablar de la psicología en general, Nestor Braunstein opina, al igual que Foucault lo hizo con la psiquiatría, que esta tiene una base epistemológica endeble, pues su definición y la de sus conceptos es difusa, -incluso atentando contra su presunta científicidad algunos han dicho que la única forma de saber qué es psicología es haciendo psicología -sin embargo, su éxito radica en los logros técnicos²⁰, lo que podemos relacionar con un aparato ideológico, pues tiene éxito en su homogenización imaginaria, como lo son la operabilidad del comportamiento y la manipulación de masas. Braunstein a través de la recopilación de diversos autores de la psicología, vislumbra que en efecto, la psicología logra definir su propósito, sin embargo para la claridad de sus conceptos recurre a la parcialidad, los psicólogos no logran ponerse de acuerdo para con los contenidos de la psique, de la consciencia o del comportamiento, cualquier autor puede definirlos y hacer de ellos lo que mejor convenga a la defensa de su teoría, es decir, todo se enfoca en el quehacer de esta. Este logro técnico como

²⁰ Nestor Braunstein, ¿Qué entienden los psicólogos por psicología?, *Psicología, ideología y ciencia*, México, Siglo XXI, 1982, p. 21.

aparato ideológico, es lo que es la psicología. En nuestro último apartado veremos cómo es que el psicoanálisis se desprende de esta y de las terapéuticas, el psicoanálisis fracasa como tal, más no por ello carece de ideología y de relación con el poder-saber. Su fracaso lo lleva a instaurarse como dispositivo en un reverso.

Retomando, si la psicología se construye en la ejecución ideológica, debemos insistir en aquella relación de identificación imaginaria que es el Yo en cuanto a su objetivación en el poder-saber de la sanidad. El Yo considerado por esta ideología, como unidad indivisible, y portadora de la razón y ejecución del comportamiento vendría a ser el paciente, el individuo mismo, el ser; nada de lo que hemos revisado cuando desmontamos a nuestro discurso a su respectivo sostén epistemológico. Sin embargo, para la ideología de la sanidad poco importa este debate académico, pues en tanto que el Yo reclame su lugar, (mas estrictamente, un no-lugar) se dará por bien hecho su trabajo, el de la psicología. Es decir, busca que el Yo sea lo que ya es, un juego de tontos. Sirve para dar razón al invento biopolítico. Uno sabe más que el otro, y para que aquel otro se preserve debe acatar. Valdría la pena revisar profundamente “Un mundo feliz de Huxley”, se de provecho, se orgulloso de eso, se feliz. Si la ideología aparece como fantasmática, y esta aparece como sutura de la angustia, la civilización se torna a la ideología para crearse un pretexto de existencia. Este singular aparato de ideología, entra para dar hegemonía a lo extraño, a lo(s) que se aterra no entender, esto supondría algún otro estado de existencia que atenta contra el status quo. Sin embargo para aquello que pareciera ser siniestro no deja de existir una identificación, un juego dialéctico que describe Byung-Chul Han, en “*La sociedad del cansancio*”, la enfermedad mental, hoy llamada neuronal, dados los avances científicos del S. XX y XXI, no se ha basado más que en la identificación de la anormalidad²¹, qué es más anormal que el otro, puesto que ahí radica la identificación en su diferencia como revés, como lo expliqué, se instaura de forma quiral, de ahí que Lacan retomaría la otredad, sentirse otro atenta contra el sentido propio de unidad del Yo, dado que se necesita contenido para no caer por su propia hiancia, lo explicamos en Freud y también con Lacan, de ahí que la agresión hacia el “enfermo” neuronal tenga lugar, si ese otro semejante es objeto de identificación, pretexto de deseo, dar lugar al Yo atenta contra su Uno, lo expliqué de forma más extendida en el capítulo segundo, ahora bien, si al anormal se le ha elegido como blanco, es porque aquella condición de “enfermedad

²¹ Byung-Chul Han, “La violencia neuronal”, *La sociedad del cansancio*, España, Herder, 2012 p. 11.

mental” da cuenta de algo que no puede ser registrado por la fenomenología del otro, no tiene forma de medirlo (aún las formas de psicología empírica más radicales necesitan de conceptos éticos, morales, y estéticos –atención a lo estético si es que partimos de una identificación -que habrán de denegar su condición de “objetividad”, de la que tanto se enorgullecen, para establecer sus conceptos de Conductas-anormales-según-su-grupo-de-referencia), de saberlo con certeza, su imagen queda en un plano bidimensional. Se puede especular, dar lugar a la palabra. El discurso que cae en este es el de anormal para salvaguardar lo que el Yo es. Lo que la ideología es. Yo estoy bien. Aquella representación permite sortear la falta. E incluso, hasta nuestros días es algo que no sólo se limita al enfermo neuronal, el excéntrico, el desalineado, el indigente, el pobre, el enfermo, el carcelario, el mal-portado todos estos nuestros son señalamientos. Se usan para ver, señalar, y decir: “no soy aquello”, *“A la diferencia, le falta, por decirlo así, el aguijón de la extrañeza que provocaría una reacción inmunitaria”*²².

Podemos mencionar ahora, que un aparato ideológico de Estado, que se encamina a hegemonizar al Yo, lo disuelve en su ideología, y la modernidad cuyo relato conduce a una idolatría a la identidad propia y al individuo, al enaltecimiento del Yo (como individuo, un único y maravilloso copo de nieve, si se nos permite una analogía con Palahniuk) sólo hace que pierda el sentido de supuesta unicidad y originalidad del que tanto alardea, y que nunca tuvo. Siete mil millones de voces clamando al unísono ser únicos.

Veamos que dificultad tiene una terapia, y en general un razonamiento inclinado a la supremacía del yo, bien la modernidad ha sido superada por su propia razón en cuanto al entendimiento del Yo a partir de sus objetos, de otros, más que por sí mismo. Incluso si somos meticulosos desde Descartes el propio idealismo que él formula queda superado por la noción divina de verdad para con el conocimiento del hombre, cuando Nietzsche proclama la muerte de dios^{23*} es porque ha interpretado que el hombre ha prescindido de este en cuanto al conocimiento de la verdad, pues su razón lo ha coronado como supremo sapiente del mismo, padece de él. Considerando el cuerpo teórico del narcisismo, y el momento filosófico a partir de Schopenhauer y Hegel, la deducción del Yo parte de la imposibilidad del humano en su lugar en el mundo, el

²² *Ibíd.* P. 14

²³ * Es menester tocar este punto, ya que no podemos descartar la figura de dios como momento histórico.

hombre inventa a dios, y al Yo cómo una necesidad de saber qué cosa es el hombre, qué cosa soy, necesidad de lugar en el saber, ello ha provocado la conceptualización artificial del sí mismo, su realidad, en tanto esta imposibilitada por saberse, la razón sabe, más no puede saberse, así que deposita esa sapiencia, -que meticulosamente podemos deducir cómo un vacío de supuesto saber, y deduciendo más a fondo, el inconsciente a partir de las deducciones de Levi-Strauss- en otro, primeramente la magia, dios, la filosofía, el arte, hasta la ciencia, sin duda que no pertenecen al hombre *per se*, más que a aquel vacío de saber cómo extensión de la misma. El hombre se deposita como supremo sapiente ante aquella imposibilidad de su lugar en el mundo incluso a niveles de Yo-piel, como mismo SSS, aquel ideal de complitud no hace más que negar su condición de humano en falta, aquel Yo asesina la voluntad humana, voluntad que busca su lugar, su Dasein, su deseo, el hombre es deseo, a menos que sea impedido por su mismo Yo que lo obliga a girar en torno al vacío, al absurdo, a la utopía de su conformación de existencia, sin saber que esa búsqueda misma, el ser deseante, es el deseo mismo. Dicho Yo, más que dar verdad, es una nebulosa fantasía impotente, la perfección del mismo no puede ningún diamante, y proclamar el lugar del Yo cómo hombre mismo aniquila y obstaculiza a aquel Dasein más que coronarlo cómo un conquistador de sí mismo. El “amarse a sí mismo”, el “conocerse a sí mismo”, es el hombre haciéndose tonto ante su situación en la cual su razón falla para darle un lugar en el mundo, aquella conceptualización del Yo soy, resulta en todo lo contrario. Volvamos a entender a Hegel cuando enuncia que autoconsciencia es Amo y Esclavo, el humano es donde no piensa, es donde desea, donde es fallido.

No podemos decir que el psicoanálisis sale limpio de las relaciones del poder por ser un discurso en algún lugar de subversión, ni menos de la ideología, -el que nos debatamos en ello nos da lugar -pues si tenemos por premisa la supremacía del Significante, con esta misma al hablarnos del pase al Sujeto ya existe un corte de relación de poder. No es raro que en estos círculos se hable de que el objeto del psicoanálisis, es el Sujeto del psicoanálisis, el Sujeto del inconsciente. Sin embargo, para limpiar la consciencia de algunos podemos decir que este discurso no figura en las biopolíticas, pues la misma premisa de la supremacía del Significante, y la causa del análisis en relación al saber del \$ con el Ste., nos ha permitido deconstruir aquel mito de la sanidad mental, en tanto que esta última no es compatible con los modelos filosóficos y estructurales del psicoanálisis, no hay realidad humana sin el espacio de locura, si es

que podemos seguir llamando locura a lo que no es más que humano. Nuestra relación con el saber, sin embargo, y hay que reiterarlo, figura como relación de poder en tanto que ya da una condición para el Sujeto, en este dispositivo ya se le supone un inconsciente al sujeto de análisis, y por ello la atención flotante de Freud queda así mismo desmitificada dado que el tipo atrás del diván ya tendrá un objetivo de escucha, que no es otro que la relación significativa con el saber que ha de colocarlo en su estatuto mismo de Sujeto, es decir de humano. Nuestro predicamento ahora, es que si la cuestión a abordar se constituye en aquello mismo que lo hace Ser, podría aparentar un dispositivo humanista, o existencial. No.

Nuestra cuestión queda fuera del predicamento existencial, pues no hay más que espejismos, dada nuestra condición estructural en la que las relaciones son el cimiento, es decir, tras ellas no hay nada y son ellas las mediadoras sostén de una nada, artificio de la condición humana para edificar su civilización, tras el saber no hay nada. El psicoanálisis no es existencial pues no busca resolver esta duda, al contrario, abre a más cuestiones, sin preguntar, en contra de las aseveraciones absolutas, pues no hay enajenación mayor que la del Yo Soy. Nuestra científicidad se basa precisamente en este axioma –y una vez más he de lamentarme el dejar esta cuestión como muchas otras a medio camino, sin embargo, una epistemología de estatus científico ha de rebasar por mucho a los propósitos de este brevísimo escrito-, la quiralidad de los supuestos entre ser la palabra y ser en ella, pues un discurso busca invalidar al otro. Es decir, que la posibilidad de refutar nuestro discurso yace en el discurso de otro. Freud lo llamó la caída del analista, y Lacan lo desarrolló con mucho más peso en su Sujeto Supuesto a Saber. Los discursos son revueltos con esta causa de búsqueda de verdad,²⁴ si sostenemos nuestro estructuralismo la verdad es vacío en dialéctica con la certeza, lo que desanuda precisamente esta última del discurso; quizá sea un poco arriesgado soltar que en nuestra praxis, en el discurso mismo del Sujeto, se encuentra implícito el método científico como tal. Un discurso de estructura psicótica y otro de neurótica que se corretean en el lenguaje. Es decir, dos hipótesis sujetas a prueba. En tanto la ley del Yo Soy, de orden psicótico, frente a la búsqueda de seguridad del orden neurótico –si aún son validos esos calificativos-. Ambas intercalándose en el discurso. La pregunta en cuanto al existencialismo, es que si realmente el Sujeto busca su razón de ser en aquel discurso, o solo es Sujeto a él, sin tener algún móvil propio, como una puesta en escena

²⁴ Jacques Lacan, “Ciencia y la Verdad”, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009 [1965], p.p. 814-834.

del discurso del otro. Tema a tratar. Una repetición que busca una comunión con lo imaginario de lo empírico, a manera de que esta sea real. Experimentación que le permita explicar un fragmento de realidad que no entiende. Y le aterriza no entender. Bien podrían arremeter contra nosotros con la fácil deducción de que el humanismo existencial, o al menos una parte de este, no promete una plenitud al Ser, al contrario lo propone como un enredo ante el cual el individuo debe vivir a pesar de ello. Sin embargo, cuando retomamos la supremacía del significante en torno a su condición poética, podemos decir que la cuestión del Ser queda desanudada a tal grado que se escribe fuera del centro de la misma, es otra cosa. Esto no supone una utopía clínica y constante, a saber, con el advenimiento de otro punto para la existencia, adviene otro centro, otro nudo, las preguntas seguirán, el terror al no saber, no podemos prometer un Sujeto pleno, ni un Sujeto que se resignará a seguir a pesar de ello, nuestra causa con la verdad a punta a un continuo del deseo, por lo tanto no puede llegar a un punto de tope, sea resignado o victorioso, o nihilista, o lo que sea, todo ello al fin y al cabo promete un freno, una forma de explicar o de ignorar, o un goce tras el sufrimiento; lo diré directamente, nuestra apuesta es a la imposibilidad de un sentido de Ser como punto meta; pone en cuestión a la validez misma de formular la pregunta del Ser: ¿(¿Ser o No Ser?)? Inclusive nuestro burdo juego de la pregunta queda barrada, pues se instaure desde otro discurso, no desde la insistencia. Así mismo, lo que me pareciera el punto clave que separa estos discursos yace en su método estructural mismo, pues evoca a la comunión simbólica, desde es estructuralismo la premisa que la realidad radica en la Ley misma, en el Significante, y este mismo sobrepasa al individuo, -cuando la premisa humanista evoca a la realidad del individuo a través de su experiencia-; esta forma imperativa del Significante es la que Levi-Strauss lee en Freud, (y lo que garantiza la reinención del psicoanálisis), respecto a sus relaciones de parentesco, pues el Sujeto limita su sexualidad de acuerdo al nombramiento de alguna posición, aunque no sepa el por qué, el individuo sabe que tiene un nombre, más no sabe lo que significa, acarrea toda una historia, un registro de discursos que lo han marcado sin saber de estos, por el simple hecho de que la palabra debe significar algo; el estructuralismo se puede colocar como un antihumanismo.

Este discurso reconoce la imposibilidad de contención del Sujeto y su estatiticidad, tras un goce adviene otro, y el humano se harta de gozar. El psicoanálisis no promete librarse de ellos, los desmonta, método tal cual sigue la deconstrucción de

Derrida, el sentido de esto será nuestro último menester, por lo que esta cuestión queda abierta por ahora.

3.3 El retorno al sinthome. Psicoanálisis: La deconstrucción del Sujeto.

*“La verdad es el error que
escapa del engaño y se alcanza a
partir de un malentendido” –Jaques
Lacan*

La efectividad de la palabra analítica, no busca dar cierta claridad en cuanto a la efectividad de la misma, cierta certeza de realización, al reverso, busca llevar a última instancia la ejecución de la misma, abrir hasta el desnudo de la palabra desde su hiancia. Bajo la consigna de que desde ese otro hueco, se efectúa de nuevo aquel nudo, ahora otro. Deconstruye.

Así mismo este método deconstructivo es el que nos provee de cierta validez axiomática, en tanto que su camino es la desnudez tal de la palabra que no queda nada de cierto en ella, es decir, la reduce hasta su refutación. Al mismo tiempo que arroja otro suceso, es decir, otra hipótesis.

Para tratar de arrojar luz a esto es necesario explorar los fundamentos mismos de la deconstrucción. Bien es cierto que Derrida jamás dejó en específico una definición concreta de lo que la deconstrucción es, sin embargo su obra está llena de huella de algo, y que es básicamente sobre ahonda este método. Pensemos en el vestigio en un plano bidimensional, muy a pesar de que Derrida tuvo muchísimas didencias significantes con Lacan, sin embargo, cuando tratamos a la palabra desde esta óptica encontramos un gran punto de comunión; la palabra escribe más allá de la acción del sonido, dejando la resonancia a un plano de lo real es que la letra cobra un sentido Significante. La letra como pista apunta a ser conexas a otra. La indagación carece de temporalidad, en tanto que no importa que se ha dicho primero, incluso no importa la lógica del argumento (hablaremos de la “lógica” más adelante), lo que significa es la

conexión con otros discursos. Algo ampliamente similar al *comentario* en Lacan, y muy similar a la propuesta de la filosofía como filología.

La articulación, no sólo a uno de los discursos, queda sentada por aquella acronía de los Significantes, en tanto que su empate no es más que la cruce de los vectores, como lo analizamos en el grafo del deseo, en nuestro plano textual es rastreado a través de los movimientos poéticos de los que dimos cuenta, y que en su forma más práctica Freud dio cuenta de ello en los lapsus. Esta reflexión de la letra queda marcada como una deferencia.

Un pequeño ejemplo nos ahorrará mucho verbo, con “A esa mujer” de Andrés Caicedo:

*“A esa mujer la amo un poeta
Un pintor de días innombrables
Un centinela de las noches inciertas*

*Un capitán de luces perdidas
un conductor de trenes oscuros
Un pescador de redes vacías*

*A esa mujer la amo
Un transeúnte de zapatos rotos
Un coleccionista de esperanzas maduras
Un forastero que traía una sonrisa
Un joven indeciso y necio*

*A esa mujer la amo
Un traficante de valiosos objetos inútiles
Un cocinero de manjares sencillos
Un guerrillero alzado en armas y en juguetes
Un soldado que recordaba a su madre*

*A esa mujer la amo
Un banquero miserable
Un bonachón hambriento
Un rico idiota
Un político...*

*A esa mujer la amo
Un don nadie, un famoso y un anónimo
A esa mujer la amo un hombre que era todos los hombres
Y ella descubrió
que amándolo
estaba perdida
entre las mujeres que buscaban el amor
de un solo hombre*

Como si fueran todos.

Un farsante, un mago y un hechicero...

*Pero a esa mujer finalmente la amo un viento
que se metía entre él y ella
y allí eran como si fueran todos los hombres
como si fuera todas las mujeres
allí
A esa mujer
la amo un hombre que dejaba pasar el viento
un viento que le recordaba todas las ausencias”*

¿Quién ama a esa mujer? ¿El poeta, el pintor, o el centinela, o quien se posiciona en el verso? La falta de certeza que coloca la deferencia es la base misma de la metáfora, es decir, la base de la estructura y todo lo que esto acarrea.

“[...] esa falta de ortodoxia que rige una escritura, una falta contra la ley que rige lo escrito y el continente en su decencia. Esta falta de ortografía, siempre puede ser borrada o reducida, de hecho y de derecho, y encontrarla según los casos que se analizan cada vez, pero que aquí viene a ser lo mismo, grave, indecorosa, incluso en la hipótesis de la mayor ingenuidad, divertida. Aunque se trata de pasar en silencio tal infracción, el interés que en ello se pone se deja reconocer de antemano, asignar, como prescrito por la ironía muda, inaudible de esta permutación de letras, siempre podrá hacerse como si esto no señalara ninguna diferencia.”²⁵

La deferencia es lo que da lugar, es la Ley, (ya conocemos que el Otro es pretendido aquel lugar), es decir, dota una posición distintiva sin reclamarla como tal. Es un lugar en el texto que permite romper el circuito cerrado de la significación, dado que esta nos puede parecer un error, aquella apariencia no es más que el uso de la razón, dicha como tal no promete claridad alguna más que la de una tautología discursiva, seguimos en pie de guerra en tanto un discurso en oposición al cogito. Pareciera que introducimos una paradoja al establecer a la deferencia como Ley del texto, Derrida lo ha explicado muy bien, pues el rigor del discurso yace en la lógica, mejor dicho, la lógica impone un supuesto rigor, es lo que permite una apariencia de comprensión que

²⁵ Jacques Derrida, “Differance”, Versión electrónica de la escuela de filosofía Universidad ARCIS.

no volvería a esta más que una palabrería a manera de paráfrasis, sin embargo, lo que actúa como Ley, o lugar de Otro, es la inteligibilidad de la comprensión, y que siendo así opera más allá de los límites de la consciencia, lo dije cuando estipulé la gran diferencia de nuestro discurso estructural, el Sujeto no sabe, pero nombra. El sentido lógico del Yo permite sortear la paradoja de significación, sin embargo la deferencia opera a pesar de ello, como Freud dio cuenta para con los lapsus. La lógica no es otra cosa más que un tapón, con Han leímos la relación de angustia que se instaura en la identificación del otro, la llamada otredad, bien si un Sujeto no es más que un Significante, la imagen quiral no es más que uno de tantos semblantes de la palabra, la diferencia con su discurso es lo que provee a tal imagen del horror. Hay un supuesto discurso atribuido al otro, incluso al objeto como otro, en tanto que el otro suponga una distancia, que no es más que el Significante acosador en la relación de que tal imagen significa tal cosa, y más aún que tal palabra significa otra palabra. Esa es la lógica, un juego retórico de espejos. Ahora bien, si la deferencia no supone tal diferencia hemos de regresar al comentario de Han, la falta del aguijón de la extrañeza, es lo que permite cierta posición de pertenencia para con lo “diferente”. Lo que en nuestro ejemplo con el bello poema de Caicedo, nos permite situar al poeta que ama, no sólo como el que aparece en la oración. La inflación del Signo aparece como síntoma.²⁶

Esta deferencia de Significantes es lo que se oye en el dispositivo analítico. Así, la deferencia no aleja a los discursos, sino que permite su relación. La base misma de la deconstrucción.

Si hemos de situarnos en un reverso del Rigor impero del Significado, hemos de situarnos en un reverso del Otro, porque si el Otro tiene aquella posición de supuesto saber, no es más que supuesto, un supuesto lugar de plenitud de significado, sin embargo, lo que de acuerdo al discurso situamos como lugar de Significación es a la deferencia, no el saber. Aquel lugar de deferencia es algo que ninguno ocupa. Es un Significante, al mismo tiempo esto coloca al Otro como una artimaña, el engaño de que debe haber significado. Para aclarar esto debemos establecer una separación entre lo que tomamos como Ley y lo que tenemos como Rigor, Ley sería aquel estatuto de perpetua significación, algo absolutamente lingüístico, y que los individuos no pueden controlar, y Rigor es el resto de lo que queda de la pregunta, ¿quién hace rey al rey?, es el uso de

²⁶ Jacques Derrida, “El fin del libro y el comienzo de la escritura”, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971. P. 11.

la razón que ha de dar dictamen a la seguridad, y que ilusiona con evitar una carencia de absoluto. A saber pues, la razón opera de acuerdo a la comunión simbólica, ese lugar de gobierno, que pretende dar uso a la Ley, sin embargo, lo hace solo a través de ella, es decir, hay una pretensión de que el Otro es la Ley, sin embargo, este es puesto en aquel lugar a propósito de un becerro de oro. Se necesita para no caer. Lacan lo ha dicho, el lugar del Otro, no es el Otro como tal. Se necesita creer que el significado es real, si se pretende que haya un sentido. Así pues, la Ley es el reverso del Otro. La deferencia es entonces lo que permite las situaciones y colocar a tal o cual Sujeto/Significante, como lugar de significación. Aunque su intento sea inútil, hay que ser insistentes, necesita de otro Sujeto/Significante para ello. La sollicitación a los modos de relación con la verdad como causa es a lo que tiene que resistir el analista.²⁷

Sin embargo, si hemos de situarnos bajo esta metodología, hemos de encontrar nuestra más grande paradoja, Lacan y Derrida, así como hemos notado que poseen pequeñas diferencias que marcan una distancia casi abismal, han compartir otras tantas dada la calidad estructural del su trabajo, entre estas mismas es considerar al Sujeto como presa del lenguaje²⁸, es decir, operar desde un reverso del Otro resulta en jugar desde su posición, siendo esta la razón, toda contra de la misma debe partir desde esta, el Sujeto está impedido por el logos²⁹. El Rigor del Otro es inevitable, en tanto que opera bajo la Ley.

Este logos, como razón misma sería pues lo absoluto, y con ello se presenta “*El fin de la historia*”, (un concepto atribuido a Hegel, que lamentamos profundamente el no poder extendernos en su revisión dadas las limitantes de este escrito), en resumen el hombre como suceso histórico queda delimitado por sus correlatos, su escritura. Agregando un poco al paréntesis, es curioso que otros autores como Kojève o Fukuyama sigan extendiendo este punto, que bien es la forma de juego de Derrida, dejarse absorber por las artimañas del lenguaje y seguir su poética en todas direcciones. Ahora bien, esta artimaña se juega con su simulación misma, si la palabra es algo que no se posee, y no existen condiciones reales de ella como tal, dado su condición de representación, todo lenguaje es presentado como una simulación³⁰. Es arremeter con

²⁷ Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009 [1965], p.832.

²⁸ Antonio Bolívar Botia, “Jacques Derrida”, *El estructuralismo: De Levi-Strauss a Derrida*, Colombia, Cincel, 1985, p. 187.

²⁹ *Ídem*.

³⁰ *Ibíd.* 188

una puesta en escena del asesinato de la razón, in facto esto es un disparate, sin embargo, dada las condiciones de falsedad el lenguaje nos lo permite, in facto, el hombre queda suturado eternamente por la mecánica del logos, del cogito, sin embargo la falla misma del lenguaje es la que permite colar un sinfín de Significantes dado la Ley de deferencia, en una complicidad para nada admitida con Lacan el acuerdo radica en que poco importa que un hecho sea tal, la atención es centrada en su relación de este mismo con la verdad. Es una burla al Otro, lo que J-A Miller llama ironía, el revés de quien habla de lo que no existe. Siguiendo nuestra propia lógica al extremo, dado que el lenguaje es impedido en condiciones reales, y como Sujetos somos en limitación lingüística, todo nuestro universo puede ser colapsado gracias a la reconfiguración, o deconstrucción de la letra. En pocas palabras, nada de lo que hablamos, de nuestro relato, es in facto. Es un atentado pleno al Ser como lo hemos entendido, y una lógica radical a los planteamientos heideggerianos, es la “lógica” del dispositivo analítico.

Hemos entonces de encontrarnos en aquella encrucijada del sentido del acto analítico, en el seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”, Lacan explica el movimiento de los cuatro discursos, siendo que el ejercicio es entretejer el discurso del \$, y este es el sentido del Otro, el Amo. Así mismo Lacan afirma que el sentido del psicoanálisis es el revés del discurso del amo, es decir, desmarañar en nudo mal anudado, como lo hemos de explicar en el Esquema “L”, y el Esquema “Z”. Consideremos pues que el discurso del Amo da la realidad sobre la que versa \$, es decir, el sentido del Hablante.

Entendemos este como una deconstrucción del Sujeto ya que a través de las trampas mismas de la deferencia se introduce una reescritura, para nada una resignificación como por largo tiempo las psicologías han situado al psicoanálisis, es por completo volcar la realidad. En síntesis, no hay un hecho del que parten múltiples interpretaciones, sino que sólo existen las interpretaciones, el engaño del logos, el Rigor del Otro bajo la Ley hace suponer que existe una única verdad, cuando aquello que llamamos Verdad es una relación Significante. No podemos hablar aquí de una terapéutica cuando, siendo francos, hay una transgresión del Sujeto. La deconstrucción no puede permitirse limitarse a una fragmentación de los discursos, sino que se abre a la relación lingüística entre ellos, por esto mismo debe tomarse con precaución, pues existe la posibilidad de querer cubrir unas faltas con otras suturas, como lo notamos en la ecléctica romana, base de la actual, es más bien, desnudar su falla desde su

genealogía, lo que no dicen³¹, que sin embargo está presente. Es decir un sentido nuevo desde sus fundamentos.

Dado que estas bases buscan su aplicación al discurso, no hay razón para decir que en nuestra simulación, antes llamada clínica, esto no ocurre, en tanto que se desnuden las relaciones Significantes, es decir, una reconfiguración del relato del Sujeto. Estas relaciones están dadas, como hemos insistido hasta mi cansancio, en la comunión simbólica, el Otro, que siendo claros y contundentes en resumir este discurso, no es más que otro Significante. S1... S2. Ahí está el “saber”³². En tanto que es un goce para con el objeto, rebuscar en aquello algún sentido a lo que se dice. La formula queda así:

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

En esta fórmula, nuestro 4º término se instaure como objeto, dadas las relaciones con lo imaginario, una especulación que permite decir que aquello significa tal, su identificación³³. Más no por ello excluye se excluye el efecto Significante, al contrario, su efecto actúa de forma insospechada. A decir verdad, lo único de lo que tratan los 4 discursos, es del posicionamiento del Significante, es decir, su relación.

Esta primera forma se resume como: una relación imaginaria del objeto-otro (a) para con un Significante (S1), esta verificación se da por la comunión del Otro (S2), es decir, hay una respuesta, aquel lugar de respuesta se asienta con el objeto (a) Yo nombro a tal objeto... si Yo nombro puedo ser nombrado \$, que como tal queda barrado por el Significante (S1), así pues la respuesta a la relación imaginaria entre aquello que responde, que hace eco en el vacío, da certeza de lugar, no hay idea de que signifique, pero si un lugar, relación inconsciente, si nos apoyamos en la antropología. Algo exageradamente burdo, pues me parece que no hay necesidad de insistir de más, ya que la relación a fondo la sentamos en nuestro capítulo 2. Veremos que los cuartos de vuelta, que aplicamos en conjunto a los esquemas Z y L, así como a la formula no es más que un jugueteo que imita el andar de la hormiga, el mismo del moebius y del grafo. Qué un Significante sea Otro, que sea Sujeto, que sea objeto, no está más que en

³¹ *Ibid.*, p. 189

³² Jacques Lacan, “Clase 1, producción de los cuatro discursos”, *Seminario 17. El revés del psicoanálisis*, México, Paidós, 1969, p. 3.

³³ Jacques Lacan, “El seminario de la carta robada”, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 2009 [1955], p. 47

función de su significación, su posición. El Significante que sucede y el que antecede. La 'diferencia', no es más que un artificio de la razón, en tanto que se mantiene dentro de lo "absoluto" del Significante, si estas deferencias no son connotadas es por el Rigor del que ya nos ocupamos, es decir un límite lógico, que ha de garantizar al objeto su estatuto de viviente, o sea, que elude su inexistencia, o como coloquialmente se piensa, su muerte. Es suponer al objeto yo(moi) como entidad indivisible con el Yo[Je], lo cual colocaría un estatuto de omnisciencia para con su sentido; sin embargo lo que nuestra simulación da cuenta, son encadenamientos incapaces de poseer. El Sujeto está al margen de la deferencia lingüística, y el moi queda encadenado a su representación. Es decir, que el Sujeto queda impedido a lo real, pues la representación tacha todo aquello que busca, sea cuerpo, sea cualquier imagen, sea otro Significante.

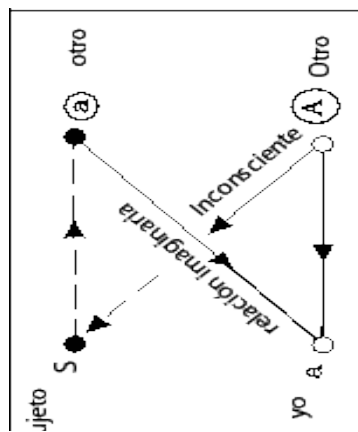


Figura. 2 Variante del Diagrama Z, Jacques Lacan, "El seminario de la carta robada".

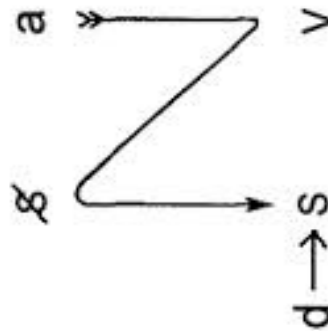


Figura. 3 Variante del Diagrama Z, Jacques Lacan, "Kant con Sade".

La pregunta que da lugar, Rigor a la lógica es: ¿A qué se remite? Y es así mismo el nudo que busca descentralizar el psicoanálisis, a contra-lógica, ¿a qué no se remite el Rigor?, esto dentro de los mismos márgenes del Significante dado. Aquí encontramos la peste de la transgresión en tanto que introducimos la deferencia, pues se atenta contra la lógica de lo que se habla, del saber y ese Yo que lo supone, así podemos suponer a ese Rigor del relato como lo que nombramos catacresis, en tanto que mantiene una insistencia en su repetición que busca engañar a la poética de la letra a través de la lógica. El saber es una poesía que pierde su sentido de tal. Sin embargo, no podemos escapar a esa lógica, en tanto que la resulta es otro Rigor. Hablamos pues de un momento de ruptura para una reescritura.

Ahora bien, para lo que nos corresponde con el quehacer, es seguir avanzando en aquel momento, la sucesión en la formula. Mostramos este primero momento denominado “discurso del Amo”, es decir un discurso del relato lógico, en tanto que impone una construcción del signo. Habremos de revisar brevemente las dos formas intermedias que preceden al reverso del Amo, tratando de dar inclusión a la osadía de invertir los diagramas L y Z, ya que de esto depende el sustento que damos a la supremacía del Significante, en tanto que este fulmine a su remitente, ya que esta “álgebra” no puede ser considerada como una abstracción hacia lo absurdo, es más una inscripción de la realidad según la experiencia del análisis³⁴.

Ahora bien, si hubimos de constar que, independientemente del grafema que represente la letra de la formula, se trata de una cadena simbólica³⁵, hay que recalcar el por qué de la deferencia en el matema, el objeto (a) sufre una relación de pérdida o falla en tanto que quede representado³⁶, algo extremadamente familiar a la renuncia dentro de las transacciones catécticas según la teoría base de Freud. Y de hecho, su resolución procede de mismo modo, la representación impedida a lo real, ofrece cierto movimiento pulsional, sin embargo, jamás es lo buscado. Es decir, la relación del saber con el objeto de identificación, no logra a satisfacer el lugar de absoluto. El Yo no es tan Yo como se supone. Es la dialéctica, tan cansadamente referida, del Amo.

Aquella duda que es la evidencia del hueco del discurso es la sospecha que es introducida por la escucha del analista, un orden histórico que apunta a su falla. “No te entiendo”. Es por ello que funciona dentro de la escucha analista, y en general como piedra angular de las relaciones humanas³⁷, incita a insistir. Sigue hablando, no respondo. Es un reto que cala al Sujeto en su relación como Amo, desde luego, hay un presupuesto como que aquel que veo es quien habla, y quiero ver que tanto hablas. Entra aquí el silencio del analista, escucho, no entiendo, vuelve a intentarlo. Las palabras caen en vacío, y el desafío cumple en tanto que hay duda sobre el saber, es decir una flexión en los Significantes, a comprobar si es cierto que aquel que habla tiene la palabra.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

³⁴ Lacan, *ob. Cit.*, “Producción de los cuatro discursos”.

³⁵ *Ídem.*.

³⁶ *Ídem.*

³⁷ Lacan, *ob. Cit.*, “El amo y la histérica”, *Seminario 17. El revés del psicoanálisis*.

A saber que esta forma llamada histérica, aún no constituye como tal la invitación a la duda, aunque introduzca un comienzo, invita a la insistencia. Sin embargo, esto también cala al analista, es la resistencia, resiste la invitación de la respuesta de confirmación, la relación con la Verdad, sin embargo, cuando la resistencia del otro es vencida, el analista puede caer en el reclamo histérico. No es extraño escuchar a tantos hablar sobre “las personas aferradas”, a quienes no aceptan la verdad, un acto que no es análisis, por más suturado que esté de conceptos analíticos, una terapéutica más³⁸. Prácticamente el juego de Quién habla más fuerte, Quién sabe más.

Sin embargo, no debemos pasar por alto que el revés pasa por este momento, llamémosle, un momento “terapéutico” del análisis, y que tiene por sustento la transferencia como comunión, en tanto que existe una relación con el saber, o lo que se sabe de este. Se introduce la trampa histérica en tanto que conduce a una textualidad que despedaza la sospecha fantasmática. Si no están dispuestos a perder su saber no sean analistas. La única razón de que esta artimaña sea efectiva es que en la histeria el desafío conduce a que el tesoro del saber deviene en esta misma, por ello lo llamamos momento terapéutico, ya que su conducción se orienta a una afirmación de posiciones. Y misma debe ser ejecutada. En tanto que el silencio habrá paso a la deferencia, preámbulo de la reconfiguración del texto. Es ejecutar el silencio, este se abre, no para una respuesta igualmente histérica, sino para una seña a los Significantes, como se detallo en la revisión del grafo. Este momento crucial es lo que desembaraza de las relaciones entre terapia y análisis, aunque sea por un atravesamiento de la primera. En el señalamiento que sucede a la trampa histérica, la relación lejos de calar el dominio apunta al desvanecimiento del mismo, un devuelto, y que llamamos Discurso A, del analista.

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Veamos que es por completo una correspondencia cartesiana al discurso del Amo, ya que en la simulación el analista ocupa aquel lugar de A³⁹. Este pase es el efecto mismo de la deferencia, la contra-lógica, y su señalamiento adviene a la poética del discurso, aquello que pareciera referirse, es otra cosa, dentro de su mismo margen lógico, volvamos al bello poema de Caicedo, “a esa mujer la amo un poeta...”, al

³⁸ Jacques Lacan, “Variantes de la cura-tipo”, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 2009 [1955], p. 92.

³⁹ Lacan, ob. Cit., “El amo y la histérica”

franquear la fantasmática del ¿quién lo ha dicho?, es que podemos tratar al relato como un texto, y de lo imaginario del “la amó un poeta”, pasamos a un “la amas”, pues “la amo”. Vemos pues que no nos rebuscamos en un diccionario de la Real Academia Analítica para devolver alguna fantasía del orden de lo imaginario, sino que a través de la fulminación de la misma atravesamos la falla del texto, que jamás lo dice todo, a través de su misma deficiencia, lo que puede parecernos lógicamente un error, es el acierto del Significante. Fingir que se finge asesinar el Rigor, cuando in facto solo se sigue su lógica. Ahora bien, he de ser franco, este es un ejemplo burlesco, la praxis nos lleva a una tormenta de Significantes, para la cual el analista debe abrirse al entendimiento del código, es decir, una formación universal.

Ahora bien, un asunto espinoso, que pareciera tener un motivo simple, sin embargo, solicita una escucha atenta, ¿Cómo desembrollarse de lo imaginario en aquel pequeño instante que sucede a la demanda terapéutica, de la relación con la Verdad? Cuando el analista devuelve el mismo Rigor que recibió, ¿quién lo ha dicho, quién emite? Y desde luego, ¿quién analiza? La voz en sus facultades reales puede desprenderse de su imaginario, y dado que lo real no subsiste per se, al menos para lo humano, se introduce el Significante en plenitud, este se dice. Esto apunta a una desposesión del saber. Y que termina por configurar el revés. Es decir, regresa al fantasma su estatuto del tal.

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

A esta forma Lacan la ha llamado discurso universitario, el Significante posee, por tanto desafía al Amo, lo confronta en tanto que su Ley de deferencia es quién dio su lugar; si el analista simula ser A, este mismo debe caer, pues “su” palabra no es suya, ni del otro. Este discurso ha tenido una gran influencia para los análisis sociológicos, incluso podemos estirar su lógica hasta el punto que esta Significa el fin de la historia, pues lo humano pierde su relación de propiedad, y si seguimos la misma lógica de Derrida, su inscripción adviene a manera de deconstrucción, tras jugar con la deferencia se permite un nuevo texto.

Vemos que uno a uno los registros se estiran hasta una disolución, que dado su recorrido topológico alcanzan un límite de vuelta. En primera instancia entendemos que poco importa lo que signifique algo, la importancia, lo que impide la contra lógica de la

deferencia, es la posesión de la palabra; el relato de la estructura de forclusión asevera una palabra plena, y su correspondiente fantasioso (lo que se pudo llama neurótico) asegura que aquello debe significar algo. La perversión, o estructura infans, viene a condimentar esta relación, en tanto que lo continente de la piel da la certeza de que aquí existe la realidad, mi mundo. Así los delirios pasan como nuestra vida misma, con un supuesto de que hay una relación para conmigo. Ahí radica el revés, no hay relación, sin embargo, nuestra imposibilidad al escape, nuestra lógica tan humana vuelve a articularse, un nuevo relato, con las mismas fallas que el anterior, sin embargo, y debo ser insistente, no es el mismo. No hablo de cambiar al individuo a través de una heurística psicológica, se reconfigura el relato, se versa sobre otra cosa, una deposición de la realidad, ¿qué potencial tecnológico tiene esta práctica, si hemos de formar parte de otra falla? No agotamos el sufrimiento. Y nuestra pregunta abierta, ¿Qué es cambiar al individuo?

La deconstrucción sigue la misma lógica, algo que refiere muy bien Bolívar Botia, se finge fingir, sin embargo hay una ruptura que permite la generación de un nuevo discurso, por tanto podríamos situarla como un punto siniestro, extremadamente parecido al arte, tal cual lo presenta Nietzsche en “El origen del la tragedia”, el artista ingenuo vive el engaño de su existencia en tanto que se aliena con la belleza de su obra, sin embargo su plenitud cae por su propio peso, pues el Arte como suceso de la caída oculta en su hermosura su falta de tragedia, su necesidad de horror, horror que permita diferenciar, y lo que arroja tal curso lírico no es otra cosa que la imposición, la otredad, y aquella no es más que la contemplación de lo que no se tiene, el Sujeto, “Yo es otro”. Así pues nuestra simulación no encamina a un cambio, sino a aquella contemplación, una reposición de óptica que permita volver a hablar más allá de lo que se cree poseer. El horror del Yo no es otro que su plenitud, no cree que aquello sea todo, le aterra. La deposición de la palabra, es decir, su renuncia, abre paso al Sujeto, a ser otro, que nadie puede tener. Abre una sospecha de más allá de lo que es Ser, sin embargo, nadie más lo es. La palabra yace entre sujetos, algo que el análisis arroja es la palabra, el analista renuncia a su palabra, quedando ésta vacía, pues una relación axiomática de aquella hipótesis falla en tanto que el analista no la acepta, no da una relación positiva o negativa, que al fin y al cabo sería una certeza, por tanto positiva; la devuelve, y el otro no recibe comprobación alguna. La hipótesis del Ser falla su práctica fáctica, siendo vacía entra en juego el inconsciente como lugar vacío y la pregunta se

reformula, ¿qué significa?, desencadenándose a otro relato, si la palabra es vaciada, aquello de lo que aqueja, su horror y fantasma, sale de la simulación, y el análisis acaba. Claro que “acabar” es un punto ciego, más bien digamos que se disuelve, y sobre aquello que no existe deja de hablarse, si no se corta el análisis en este punto se expande hasta el infinito. Ahora bien, este sinsentido de molestia, es lo que acomodamos como Arte, en tanto que desencadene a otro discurso, ¿será que el psicoanálisis puede situarse como una lógica científica que lleva a un estado artístico?

Se trata de lo siniestro de la representación, lo que no se presenta. Encontrar el punto ciego en la falacia que supone una aseveración lógica, y algo que podemos rastrear desde los fundamentos de la Lógica en los trabajos de Aristóteles, es que la falacia cae por su peso lógico. La lógica es que quién lo dice lo tiene, o mejor dicho, la lógica apunta a la efectividad fáctica de la palabra, relación causa-efecto. El Sujeto busca desembarazarse del relato que lo aqueja, y el analista lo refuta, no por un sí o no, sino por un verdadero cuestionamiento científico, del que la modernidad se ha alejado. El embrollo de la palabra no es su relación referente como Signo, sino su calidad de posesión, pues indica un lugar de deber, como lo dijera Zizek, ¡Goza tu síntoma!, es la dirección de la cotidianidad de la comunión simbólica de la relación humana, un discurso positivo del fantasma ¿Soy esto? Lo eres, eres esto, No lo eres, eres aquello, el juego de espejos no derrumba la posesión de la palabra sino que acierta la Ley de causalidad. Al ser Ley, el efecto no puede quedar entre semejantes como tal, sino por la palabra misma, desde el momento que se introduce la noción de Ser, se introduce una preocupación por poseer un lugar en el Ser. El quehacer analítico busca hacer caer la Ley, aunque esto conlleve seguirla, romper la causa-efecto, a través de su desbordamiento, estirar lo que conlleva Ser, esto es leer la multi-dirección de lo que esto supone, la causa-efecto no absoluta. No hay un solo efecto en el relato, que si bien lo parece es por el goce.

Tras esta palabrería aún me veo limitado para definir un lugar del psicoanálisis, si lo tiene, lo desconozco, y es la más grande cuestión que queda tras este relato, en numerosos escritos y seminarios Lacan habrá de colocar nuestra práctica en el lugar de las ciencias, del arte, incluso en sus comienzos en un lugar de la terapéutica, depende del tiempo de su enseñanza que se sitúa el lugar de psicoanálisis, sin embargo, a partir del seminario XVII, con este revés del discurso, aunque a muchos de los analistas no les agrade la idea, nuestra clínica se acerca de forma muy íntima al nihilismo, sobre todo si

reconsideramos este desde su lugar Nietzscheano en lugar de la definición vox populi, un lugar de cuestionamiento, y por tanto de vacío e incertidumbre. Pues el discurso del Amo, lo que rige a este, edifica la realidad, sea cual sea esta, hasta los discursos más existencialistas y hermosos, hasta el fatalismo del pesimismo, incluso el de un discurso que proponga la puesta en cuestión es obra de este artificio, pues es la regla del Ste. Sin embargo, en esto radica la pequeña gigante deferencia de nuestro acto y nuestra teoría, pues la puesta en cuestión de la palabra es llevada a acto en análisis, (aunque para ello sea necesario conocer a profundidad la teoría), y lo que nos lleva a reconsiderar ampliamente el redefinir nuestro discurso constantemente. A forma de un análisis de un discurso, es que podríamos afirmar en efecto el sentido de nuestra clínica, sin embargo, cuando coqueteamos con la dialéctica -recordando que el psicoanálisis estructural es plenamente dialéctico -es que encontramos que siendo el reverso del discurso del Otro, habrá que preguntarnos si estamos tejiendo otro discurso del Otro, una pregunta a la que fácilmente hemos de responder que sí, pues no hay escape a la Ley y su Rigor. Siendo así, nuestra apuesta se puede encaminar a la recreación del punto de cuestión. La deconstrucción del Sujeto. Pareciera que nuestra supremacía del Significante es un absoluto, sin embargo, el Significante por sí, el Significante Uno, no es nada si no es para otro.

Muy a pesar de todo esto, no podemos plantear una posición de santificación y verdad plena para el psicoanálisis, no hay ningún dispositivo, teoría, ciencia o discurso que aspire a ello, es la Ley de la palabra. No hay ni bien ni mal que diga quien tiene la razón en esta retórica. ¿Acaso no es esta la simulación del análisis? Nuestra pregunta no es si el psicoanálisis es o no efectivo, sino ¿qué es ser efectivo? ¿Qué es cura?, no podemos asegurar un lugar de “salud”, “equilibrio”, de “felicidad” etc., que tanto pueden significar, y que no son sino insistencias de un Sujeto que busca algo y que no sabe lo que es, ¿Qué es aquello si no otro cuento?, una y mil historias. Sin embargo, nuestro quehacer yace en esto, en las mil historias que esto o aquello significa, la continuidad de la escritura y de los relatos que, sin embargo, nada garantizan. Más allá del Significante, hay nada.

UN INTENTO DE CONCLUIR.

He de comenzar por una cuestión que, como a muchos de los involucrados en este discurso, resulta bastante espinosa, o por lo menos a aquellos a quienes preocupa el estatus académico del psicoanálisis, y es un asunto que penosa y deliberadamente dejé abierto en nuestro apartado 3.2, me refiero a la científicidad del psicoanálisis.

Incluso a manera extremadamente osada he de llamar a este dispositivo como una ciencia encaminada al estado artístico, sin embargo, para poder asentar un estatuto como tal el camino es largo e inconcluso. Aún si dejamos de lado la arrogancia positivista de creer que la única ciencia es la empírica, los lingüistas, antropólogos, matemáticos, entre muchos otros han demostrado que de lo abstracto también se formula un discurso de cuestión científica. Asunto que fue abordado contundentemente desde la teoría crítica, y ha colocado a las ciencias sociales en una nueva relación con el saber, donde sujeto y objeto no pueden persistir sin el otro. El Sujeto es el Sujeto mismo de la ciencia, una relación con la verdad.

La revolución freudiana dio cuenta de una falta de control del Sujeto, algo que está más allá de sus límites opera en él, y no es una teología. Ciertamente es que Freud apunta a un inconsciente enterrado en el individuo mismo, sin embargo en el momento en que se relaciona con el objeto da cuenta del impedimento de este de Ser per se. No dejo de señalar que aquella *“Introducción al narcisismo”*, en tanto que versa sobre el encadenamiento de lo ideal y su relación con el Yo, es un punto fundamental no sólo para la enseñanza de Freud, sino para la enseñanza de Lacan, como es muestra de ello el Seminario 1, *“Los escritos técnicos de Freud”*. Esta es la principal revolución de Lacan, las oscilaciones de una búsqueda de lo per se que el Sujeto atraviesa. Busca un punto de unicidad en una cultura, en una masa. Se fuerza a necesitar de otro para distinguirse, y que este reciba tal distinción, tal nombramiento. Que de todas formas no ha sido designado por él.

Lo social queda como objeto inexistente de hiancia, en tanto que su relación es la de continente, una estructura delimitante, desde el un punto de aquel rodeo lo social explota hacia sus límites para encontrarse limitado por su propia lógica, con la única alternativa de ser desbordado. El Sujeto padece lo social, en tanto que no puede escapar

de la lógica de la masa, si es que este ha de ser objeto de sus símbolos. Lo social inventa lo individual, en contraste con la primera, sin embargo, bajo su propia lógica, no hay forma de señalar lo individual si no es por una transmisión inteligible, el hecho de ser uso del código es el terror de la falta de escape. El humano es en el código, múltiples formas de escritura habrán de dar cuenta de ello, en tanto que estas permiten la relación, desde el simple hecho de enunciar a uno u otro. La civilización enmarca su facto. En tanto que lo Sujetos sean del juego del código lo recrean para que este les dé lugar. Recrean el síntoma, lo padecen, lo desechan, vuelven a intentar, el síntoma no está para ser curado. Más que para ser metaforizado en otro padecer. No hay nada que “fortalecer” o idolatrar. El “cambio”, o “cura” psicoanalítica no existe como tal, en tanto que la estructura se mantiene como tal, a saber pues, el síntoma más que erradicarse, es otro. El Sujeto ya no insiste en lo que era, en lo que ya no es, habla de otra cosa, escribe otra cosa, bajo la lógica Significante. Tras el análisis no queda algo de lo que se hablaba en la demanda, sin embargo queda otra cosa.

Incluso un Lacan que en lo 50's podrá establecer un cierre a partir del pase al acto, este cae por su lógica, y para los seminarios posteriores de los 60's el apunte es que todo acto que busque atravesar el centro de la correspondencia Significante deviene en una nueva significación es decir, vuelve a anudar, siendo este el remate, la continuidad de la escritura, hacia ningún lugar, el acto de la palabra. Este remate no habla sólo para la comunidad psicoanalítica, sino que permite una diferenciación para con las ciencias positivas, pone en juego la definición de una ciencia a partir de su potencia tecnológica, incluso alterando el concepto mismo de la tecnología, en tanto que establece una nueva relación para con los objetos, en un margen con la teoría crítica derivada de la escuela de Frankfurt.

La lógica de la modificación del comportamiento nos es irrelevante en tanto que esta se asienta en el paradigma “positivo” del hecho como tal y el espectador, nuestra epísteme social por otro lado contempla la imposibilidad del hecho como tal, siendo regulada íntegramente por la significación, ¿Qué significa que deba imponerse una terapéutica que regule la homogeneidad de la significación sino un atentado contra lo mismo que promete?, así mismo tampoco hay un predicamento humanista, pues no hay un sentido finito como tal fundado en la experiencia, el Significante es eterno en su textualidad. Siempre para una significación indefinida. No podemos así prometer un cambio tecnológico.

Bien hubimos de calar nuestros supuestos frente a aquellos que nos han apenado confrontar, los psicológicos, nuestros propósitos no radican en una majestuosa emergencia en los estatutos de extrañeza entre estas disciplinas, sino al contrario, no trabajamos más que una decantación de obviedades, que a ratos hubieron de entretenerse en un requerido recurso monográfico. Sin embargo, esta labor, la del análisis y rastreo, la reconfiguración frente a las bases epistémicas en otras disciplinas como el arte, la filosofía, la antropología, etc., es la que nos permite dar un sentido distintivo al psicoanálisis, si hemos de considerar lo que hay tras las enseñanzas de Freud y luego de Lacan, no es difícil percatarnos que nuestro viraje es incluso un lugar de oposición para con las terapéuticas y la psicología, algunos estudiosos de las ciencias sociales pueden decir que no se trata más que de una psicología crítica, un argumento que a mi parecer, merece ser analizado y puesto en cuestión.

Podrá ser crítica en tanto que cuestione y no se conforme con un corpus absoluto, además de considerar la relación del Sujeto con el saber en tanto que no existe tal sin el objeto y viceversa. En cuanto a lo psicológico, a mi parecer debo diferir, nuestra extenuante insistencia hubo de concentrarse en un argumento básico, la forma en que tratamos al Sujeto marca una completa e irreconciliable diferencia, no puedo decir que una tenga más razón que la otra, después de todo, ¿Qué significa ello?, sin embargo si de significaciones se trata, hemos de encontrar que nuestro estatuto de Sujeto arremete contra la lógica de la célula indivisible que supone el Yo de la psicología, y contra la unicidad del individuo.

Quizás hace unas décadas pudiéramos hablar de una ciencia psicológica, sin embargo la ciencia como la conocemos, como la han vendido los positivistas, ha muerto, en tanto que en estas décadas hipermodernas el efecto de la ciencia psicológica nada tiene que ver con las relaciones de saber, en cambio se encamina a toda la potencia tecnológica, imponer un Yo idealizado a cualquier costo, su objetivo es pasar del Sujeto inconcluso al Yo pleno, nos queda sin embargo esperar al desbordamiento de su lógica que históricamente ha probado ser inevitable.

El “pase” Freud/Lacan es muestra de esto. La subversión freudiana termina cuando es víctima de la psicología, Lacan se encargaría de demoler las consecuencias e introducir un nuevo devenir. No podemos decir que Lacan dijo lo mismo que Freud –y no solamente por la introducción de algunas otras áreas, que bien pueden seguir

significando una protesta –cuando desde su misma lógica reedifica nuevas cuestiones, entre ellas, algo con lo que Freud fuera cauteloso, la relación con la ideología y los cuestionamientos al quehacer de las terapéuticas. Sin embargo no puedo permitirme un juicio, que los analistas hagan lo que les plazca, bajo una consigna de que no todo lo que está repleto de teoría psicoanalítica es psicoanálisis, el sello distintivo de este es la simulación, la caída, el engaño para con la verdad, lo que significaría que analista debe caer y ceder su posición, ¿quién analiza? Una pregunta que bien podríamos decir trata de un Lacan arremetiendo contra Freud pues sintetiza el revuelco de la escuela francesa y la escuela crítica. ¿Dónde está el saber? No hay teoría absoluta. Ni teórico absoluto. Y quizás no hay un teórico. A saber, esta es la semilla que se conserva desde Freud, el lugar de aquello llamado Yo en la cultura, no es más que un punto de una pintura impresionista, como lo son tantos objetos.

Nuestras bases se localizan en lo incontrolable del Sujeto, aquella Voluntad que opera por encima del Sujeto y a la que este se aferra, así no podemos jugar a la terapéutica que propone una meta única de felicidad, o incluso un mero equilibrio a manera de homeostasis, y por lo tanto no tenemos tal efectividad, nuestro efecto es otro, la analizamos en nuestra última parte, esta contrariedad nos lleva frente a aquella tecnología que ha corrompido a la ciencia, la ambición por imponer la felicidad, la plenitud, que bien podríamos acomodar dentro del fabuloso “1984” de Orwell. No podemos llamarnos psicología en tanto que no operemos dentro de un aparato de control. Y no lo haremos. El control de los fenómenos, su heurística, ¿es realmente lo que da su estatuto a la ciencia? O acaso no fue otra cosa que la posibilidad de plantear cuestiones. A mi parecer, y sólo ello, la heurística no es más que la vulgarización de la ciencia. Su prostitución.

No es un capricho revolucionario, nuestra teoría y praxis nos ha llevado a reformular la capacidad de control del individuo, la estructura sobre pasa a la experiencia, es de lo que se construye este psicoanálisis, una base en el estructuralismo, si centramos el efecto analítico en aquella experiencia no hay efecto de la teoría analítica, pues no hay consideración de las estructuras, no hay psicoanálisis; si se elige este discurso es bajo la advertencia de adentrarse en la madriguera del conejo, y quizás el país de la maravillas no es tan maravilloso como suena. Básicamente es jugar de acuerdo a la metodología. Metodología que en otro amplio contraste, nos lleva a

considerar a la imposibilidad de la persona absoluta y de absoluto saber, más bien a considerar una posibilidad del eterno devenir del Sujeto. Una eterna mutabilidad.

Que alguna disciplina tenga más razón que otra, ¿Qué importa? No es una pregunta sarcástica, en verdad propongo en cuestión, y no creo que la certeza de lo científico lo pueda responder, existen predicamentos morales, estéticos, históricos, hasta existenciales, etc., en esta pregunta, en tanto que existan relatos, y ciertamente, no puedo permitirme el delimitar al Sujeto más de lo que me supongo ya lo está por sus propias reglas de condición, ¿Qué es tener razón?, ¿Qué importa?, ¿Qué significa?

REFERENCIAS

- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, México, Tomo, 2008.
- Benvenuto, Bice, “Érase una vez: el infante en la teoría lacaniana”, en Bernard Burgoyne, Mary Sullivan, *Diálogos Klein-Lacan, Argentina, Paidós, 1997.*
- Bolivar Botia, Antonio, *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*, Colombia, Cincel-Kapelusz, 1985.
- Bolaño, Roberto, *Los detectives salvajes*, España, Anagrama, 1998.
- Bonnot, Gerard, *Han matado a Descartes. Einstein, Freud, Pavlov*, México, Punto Omega, 1973
- Borges, Jorge Luis, “El Zahir”, *El Aleph*, Emecé Editores, Argentina, 1957.
- Braunstein, Néstor, *El Goce*, Siglo XXI, México, 1990.
- ¿Qué entienden los psicólogos por psicología?, en *Psicología, ideología y ciencia*, México, Siglo XXI, 1982.
- Breton, André, *Primer manifiesto surrealista*, 1924, recuperado de TECNE, portal de arquitectura, urbanismo arte y diseño.
- *Segundo manifiesto surrealista*, 1930, recuperado de TECNE, portal de arquitectura, urbanismo arte y diseño.
- Bukowski, Charles, “Alone with everybody”, *Love is a Dog from Hell*, Estados Unidos, Black sparrow press, 1977.
- Corral Quintero, Raúl, “¿Qué es la posmodernidad?” *La casa del tiempo*, (México), núm. 98, marzo-abril, 2007.
- Dalí, Salvador “El asno podrido”, en Iribas Rudín, Ana “Salvador Dalí desde el psicoanálisis”, *Arte, individuo y sociedad* (España), vol. 16, 2004.
- Deluze, Gilles, “Kant. Síntesis y tempo. Primera lección” *Cuatro lecciones sobre Kant*, Edición electrónica de: www.philosophia.cl/, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Chile, 1978.
- Derrida, Jacques, “Differance”, Versión electrónica de la escuela de filosofía Universidad ARCIS.
- “El fin del libro y el comienzo de la escritura”, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971.
- Descartes, René, “El discurso del método”, en René Descartes, *El discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, México, Porrúa, 2014 [1637].
- Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, epílogo en Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Estados Unidos, Chicago University Press, 1963.
- *El nacimiento de la biopolítica*, Argentina, Fondo económico del cultura, 2007.
- *Micro física del poder*, Argentina, Fondo económico del cultura, 2007.
- *El poder psiquiátrico*, Argentina, Fondo económico del cultura, 2007.

--- “Nietzsche, Freud, Marx”, en *Eco* (Colombia) núm. 113 vol. 5, setiembre -noviembre de 1969, versión electrónica en: https://www.academia.edu/9274924/Foucault_Michel_Nietzsche_Freud_Marx

--- *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968 [1966].

Freud, Sigmund, “Lo inconsciente”, *Metapsicología*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza editorial, 2009 [1915].

--- *Psicología de las masas y análisis del Yo*. en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1921],

--- *El malestar en la cultura*. España, Alianza editorial, 2010 [1930].

--- *Autobiografía*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1925].

--- “Informe sobre mis estudios en París y Berlín”, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, Argentina, Amorrortu, 1966 (1886) [1956].

--- *Historia del movimiento psicoanalítico*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1914]

--- *Proyecto de psicología*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, Argentina, Amorrortu, 1966, [1950]

--- *Introducción al Psicoanálisis*, España, Alianza Editorial, 1979 [1914].

--- Joseph Breuer, *Estudios sobre la histeria*. en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1895].

--- *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1906].

--- *La interpretación de los sueños*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1900].

--- “La represión”, *Metapsicología*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza editorial, 2009 [1915]

--- *Introducción al narcisismo*. en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1914], p.p. 1075-1088

--- *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, España, Alianza editorial, 2009[1915].

--- *Más allá del principio del placer*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1920].

--- *Problema económico del masoquismo*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 2*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1923],

--- *El Yo, y el ello*, en Sigmund Freud, *Obras completas vol. 1*, España, Biblioteca nueva, 1948 [1923].

- García Márquez, Gabriel, *La soledad de América Latina. Discurso de aceptación del premio nobel de literatura* 1982, recuperado de: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html
Visitado el: 18/11/14
- Gerber, Daniel, Conferencia en “Jornadas de psicoanálisis teoría, práctica e investigación a 100 años de ‘Tótem y Tabú’”, México, UNAM, 2013.
- Gomes Sánchez, Carlos, “Introducción al malestar en la cultura: aporías de la cultura”, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza editorial, España, 2009
- Han, Byung-Chul, “*La sociedad del cansancio*”, España, Herder, 2012.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Fenomenología de espíritu*, México, Fondo de cultura económica, 1966 [1807].
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, España, Alianza editorial, 2002 [1946].
--- *La palabra*, edición digital de: www.philosophia.cl
--- *Ser y el Tiempo*, edición digital de: www.philosophia.cl
- Henry, Michel, *Genealogía del psicoanálisis*, España, Editorial Síntesis, 1985.
- Hyppolite, Jean, “El idealismo hegeliano”, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Argentina, Ediciones calden, 1970 [1948]
- Huxley, Aldous, “Las puertas de la percepción”, *Las puertas de la percepción y otros ensayos*, México, Editorial Tomo, 2010.
- Ibarz, Virgili; Villegas, Manuel, “El método de Dalí”, *Revista de historia de la psicología* (España), vol. 28, núm. 2/3, 2007
- Iribas Rudín, Ana, “Salvador Dalí desde el psicoanálisis”, *Arte, individuo y sociedad* (España), vol. 16, 2004.
- Kant, Immanuel, *Crítica a la razón práctica*, en Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica a la razón práctica. La paz perpetua*, México, Porrúa, 2013 [1788].
--- *Crítica a la razón pura*, México, Porrúa, 2012 [1781].
--- Kant, *Crítica del Juicio*, México, Porrúa, 2010 [1790]
- Kierkegaard, Soren, *Tratado de la desesperación*, México, Editorial tomo, 2013, p.p. 11-13.
--- “El concepto de angustia”, *El concepto de angustia*, España, Espasa-Calpe, 1982,
- Kojeve, Alexander, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Argentina, La Pléyade, 1982 [1979].
- Lacan, Jacques, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je]”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1972 [1936]
--- “Más allá del principio de realidad”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1984 [1936]
--- “Sobre la Trief de Freud”, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1964 [2009].
--- “Kant con Sade”, *Escritos Vol. II*, México, Siglo XXI, 2009 [1963].
--- “Acta de fundación de la EFP”. 21 de Junio 1964.

- *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud*, México, Paidós, 1981, [1954].
- “El mito individual de neurótico”, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009 [1961]
- “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1972 [1957].
- “La ciencia y la verdad”, en *Escritos II*, México, Siglo XXI, 2009 [1965] p.814.
- “Conferencia en la universidad de Louvain”, Conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Lovaina, el 13 de Octubre de 1972, recuperado de: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.21%20%20%20%20CONFERENCIA%20EN%20LOVAINA.%201972.pdf>
- “De nuestros antecedentes”, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1972 [1966].
- *De las psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*”, en Jacques Lacan, *Obras completas vol 34*, 1932.
- “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2009.
- “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1972.
- “Lo imaginario, lo simbólico, y lo real”, *De los nombres del padre*, México, Paidós, 2005 [1953].
- *El seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981 [1953-54].
- “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1976.
- *El seminario 3 Las psicosis*, México, Paidós, 1983.
- “El seminario de la carta robada”, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2009 [1955].
- “Introducción a los nombres del padre”, en *De los nombres del padre*, México, Paidós, 2009 [1963].
- *Seminario 16, De un otro a Otro*, México, Paidós, 1983
- “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009 [1960].
- *El Seminario, 5. Las formaciones del inconsciente*. Paidós Editorial.
- *El Seminario. 10 La angustia*, México, Paidós.
- “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible a la psicosis”, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, p. 532. 2009 [1956].
- *Seminario 17. El revés del psicoanálisis*, México, Paidós, 1969.
- “Variantes de la cura-tipo”, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2009 [1955].

Laplanche, Jean, “¿Por qué la pulsión de muerte? La paradoja económica de la pulsión de muerte”, en *Vida y muerte en psicoanálisis*, Argentina, Amorrortu editores, 1973 [1970] p. 145.

---, “La Interpretación Psicoanalítica. El psicoanálisis como antihermeneútica”, *Zona Erógena* (Argentina) núm 30, 1996

--- “El Yo y el narcisismo”, en *Vida y muerte en psicoanálisis*, Argentina, Amorrortu, 1973 [1970].

---; Jean-Bertrand Pontalis, “Procesos primario y secundario”, *Diccionario de psicoanálisis*, recuperado de <http://www.bibliopsi.org/descargas/autores/laplanche/LaplancheJeanyPontalisJean-Bertrand-Diccionariodepsicoanalisis.pdf>, visitado el 31/10/14.

Le Bon, Gustave, *El desequilibrio del mundo*, México, Editora Nacional, 1973.

Levi-Strauss, Claude, *Estructuras elementales de parentesco*, Argentina, Paidós.

--- *Antropología estructural*, Argentina, Paidós, 1976.

--- *Tristes trópicos*, en Bolívar, ob. Cit.

Lowith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, Argentina, Katz editores, 1985 [1939].

Mann, Thomas, “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”, en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, España, Alianza editorial, 2000 [1947].

Marín Calderón, Norman, *Los senderos trifurcados del deseo*, México, Eón, 2009.

Marques Rodilla, Cristina, *El sujeto tachado: Un sujeto construido*, Instituto Ramiro de Maeztu, Madrid, España.

Marx, Karl, *El capital*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2013.

Massota, Óscar, “Psicosis”, *Ensayos Lacanianos*, Editorial anagrama, España, 1976.

--- “Aclaraciones en torno a Jacques Lacan”, en *Ensayos Lacanianos*, Editorial anagrama, España, 1976.

Miller, Jacques-Alain, “Psicoanálisis, su lugar entre las ciencias” *Conferencia en Jerusalén en 1988*, 1988 <http://psicoanalisisyciencia.wordpress.com/documentos/el-psicoanalisis-su-lugar-entre-las-ciencias/> Visitado el 8/12/2013

Montealegre Pabello, Fernando Michel, “¿Quién es ese tal Jacques Lacan de quien hablan los psicoanalistas?”, *Salida de emergencia*, (México), núm. 3, marzo de 2014, recuperado de: <http://www.salidadeemergencia.mx/uncategorized/quien-es-ese-tal-jacques-lacan-del-que-hablan-los-psicoanalistas/>

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *El anticristo*, en Friedrich Wilhelm Nietzsche, *El anticristo. Como se filosofa a martillazos*, España, EDAF, 1980 [1888].

--- “*El nacimiento de la tragedia*”, México, Porrúa, 1999 [1886].

--- en Ediciones Península (Eds.) *Entorno a la voluntad de poder. Friedrich Nietzsche, selección de textos*, España, Ediciones Península, 1973.

Ovejero, Eduardo, Nota al pie, en Friedrich Wilhelm Nietzsche “Ensayo de autocrítica (1886)” *El nacimiento de la tragedia*, México, Porrúa, 1999.

- Parmeggiani, Marco, "Nietzsche en la disolución del concepto de Yo, en la obra publicada y fragmentos póstumos de 1876 a 1882.", *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*, (España) núm. 3, 1998, p.p. 185-210.
- Pacheco, José Emilio, *Fin de siglo y otros poemas*, México, Fondo de cultura económica, 1984
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad/posdata/vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de cultura económica, 1981 [1950]
- *André Breton o la búsqueda del comienzo*, ensayo presentado en Delhi el 5 de Octubre de 1960
- Ristich de Groote, Michel, "Antigüedad", *La locura a través de los siglos*, España, Editorial Bruguera, 1967.
- Roudinesco, Elisabeth, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Argentina, Fondo de cultura económica, 1994.
- Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, en Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo y otros ensayos*, México, Grupo editorial Tomo, 2010 [1946].
- *Bosquejo de una teoría de las emociones*, en Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo y otros ensayos*, México, Grupo editorial Tomo, 2010 [1938].
- *Lo imaginario*, Argentina, Editorial Lozada, 1976.
- *El ser y la nada*, Argentina, Iberoamericana, 1954.
- *La trascendencia del Ego*, en Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo y otros ensayos*, México, Grupo editorial Tomo, 2010 [1938].
- de Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, España, Alianza Editorial, 1987.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 2009 [1819].
- de Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, España, Editora nacional, 1980.
- Strachey, James, "Introducción", en Sigmund Freud, "Proyecto de psicología", *Obras completas vol. I*, Argentina, Amorrortu, 1966, [1950].
- Szasz, Thomas, *The manufacture of madness*, Estados Unidos, Harper Colophon Books, 1970.
- Szasz, Thomas, *El mito de la psicoterapia*, México, Ediciones Coyoacan 1996 [1978]
- Vattimo, Gianni, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?" en Gianni Vattimo et al. *Entorno a la posmodernidad*, España, Antrophos Editorial, 2011 [1990].
- Whitman, Walt, "When I heard the learn'd astronomer", *Leaves of grass*, Estados Unidos, The Gutengerg Project, 2008.