



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE ARTES
ESCUELA DE POSTGRADO

Tesis para optar al Grado de Doctor en Filosofía
con mención en Estética y Teoría del Arte

“FREUD: INDAGACIONES EN TORNO AL SUJETO, LA ALTERIDAD Y LA EXPERIENCIA”

Presentada por:
Pablo Cabrera Pérez.

Profesor Patrocinante:
Sergio Rojas.

Santiago de Chile, 2015

**FREUD: INDAGACIONES EN TORNO
AL SUJETO, LA ALTERIDAD Y LA EXPERIENCIA**

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	6
RESUMEN	8
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: SITUAR A FREUD	27
I.- Fondos de estrato: Freud y el psicoanálisis	29
1.- Atmósferas: Aproximaciones a las disonancias en la Viena de 1900	31
2.- Alteridades y el no pensamiento: lecturas sobre el inconciente del psicoanálisis.	40
II.- Consideraciones en torno a la Razón, la subjetividad moderna y la crisis	51
1.- De la sensación a la apertura de lo heterónomo en la razón y la subjetividad	55
2.- Kant, consideraciones sobre la facultad de juzgar y la estética	59
3.- Destinos de la estética y el arte: indagaciones en torno a lo absoluto	66
4.- Nietzsche y Marx: crítica a la razón, existencia puesta en obra	74
I.-	75
II.-	81
5.- Situar a Freud I: lecturas sobre el sujeto, la razón y la alteridad	87
6.- Siglo XX: el adelgazamiento del mundo y la crisis de la subjetividad	92
7.- Breves comentarios de autor: Benjamin, Arendt, Foucault.	101
8.- Situar a Freud II: ecos en el psicoanálisis contemporáneo y la crisis.	110
III.- Hacia una experiencia con la alteridad: escuchar lo inaudible y el orden de la invención	115
1.- Descubrimiento e invención	115
2.- Reseñas de un descubrimiento o el atravesamiento de la resistencia	119

2.1.- Del viaje a la Salpêtrière a la inauguración de un territorio de investigación.....	120
2.2.- Más allá del cuerpo visible	124
2.3.- Del cuerpo otro y el trauma real al requerimiento de la escucha	129
2.4.- El trauma en el orden del fantasma y la Interpretación de los sueños	134
CAPÍTULO II: FUNDAMENTOS METAPSICOLÓGICOS	147
I.- Piezas y nudos metapsicológicos	149
1.- Necesidad de una Metapsicología.....	151
2.- Datas y emergencias de la metapsicología.....	154
2.1.- Coordenadas metapsicológicas: tópica, económica, dinámica	160
3.- La forma de la vida anímica: tres composiciones	163
3.1.- Composición I	171
3.2.- Composición II.....	170
3.3- Composición III	185
4.- Lo económico o la dimensión real de lo pulsional.....	201
4.1.- Primera formulación: el conflicto entre la pulsión sexual y de autoconservación.....	206
4.2.- Destinos de pulsión: el yo como destino y la clave del narcicismo	208
4.3- El régimen pulsional bajo la clave de Eros y la pulsión de muerte.....	212
5.- Principios organizadores de los procesos psíquicos.....	219
II.- Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro: límites, diferencias y ensambladuras	222
1.- Notas sobre sujeto, historia y transmisión	223
2.- Lo heterónomo en el análisis de las formaciones de lo Inconciente	230
3.- Hacia una complejización de lo heterónomo: lo heteróclito y la heterocronía en la ecuación etiológica <i>ampliada</i>	237
3.1.- Lo histórico en la dimensión de la herencia y la transmisión.	239

3.2.- Lo histórico en referencia a lo infantil: la cosa sexual, el Otro y los dilemas del narcicismo originario.....	246
3.4.- Lo actual en los límites del presente o los traumatismos extremos	253
4.-Lecturas sobre la violencia y el psicoanálisis: de las catástrofes subjetivas y sociales	258
III.- Discernimientos de la alteritas: la “cosa” entre las formaciones de lo Icc y la verdad histórico vivencial.....	263
1.- De los encuentros con la alteridad	264
2- Discernimiento de lo Icc: La teoría de la representación y su dislocación	267
2.1.- De la representación y los representantes de representación.....	267
2.2.- La representación – palabra	273
2.3.- La representación – objeto	277
2.4.- La cosa y la representación cosa	280
IV.- La verdad histórico vivencial o la historia como re-escritura	284
CAPÍTULO III: Re-escrituras. El hacer de la alteridad una experiencia y una vocación.....	308
I.- De la ilusión y sus velos	309
II.- El psicoanálisis como dispositivos de traducción y composición. Reflexiones sobre los advenimientos de fin/es de análisis.	313
1.- El análisis terminable – interminable y la experiencia con un resto de verdad	316
III.- Lo inacabado y lo heterónimo en la “cosa”.....	329
1.- Lo inacabado y la sublimación: destinos de pulsión – destinos de sujeto.....	330
2.- Lo inacabado y el malestar en la cultura.....	341
3.- Lo inacabado y el lugar de lo <i>unheimliche</i> en la experiencia	347
CONCLUSIONES.....	357
BIBLIOGRAFÍA.....	383

A Carolina, mi mujer.

A mi hijo Martín Pascal.

A mi hija Elisa Aurora.

A Jaime Orellana C.

AGRADECIMIENTOS

Mis sinceros agradecimientos al grupo de psicoanalistas y amigos con los que he estado discutiendo y trabajando en distintos tiempos y espacios los temas que abordo en esta tesis. En particular a Roberto Aceituno, Esteban Radiszcz y Hugo Rojas.

A los profesores del Programa del Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, con los cuales he ido abriendo mis lecturas del psicoanálisis, tan faltas de diálogo con la filosofía y las artes en nuestro medio. En particular a Sergio Rojas.

A mis amigos y amigas con los que pude hilvanar y pensar tranquilamente y con humor. En especial a mi compañera Carolina Leiva, a Carolina Piola, a Camilo Rossel y a Claudio Gárate.

A las personas con las que me he reunido a discutir sistemáticamente sobre psicoanálisis, historia, política, estética y ciencias sociales. Específicamente en los espacios que hemos abierto y creado en la Universidad de Chile como el Programa Académico “Estudios Psicoanalíticos: Clínica y Cultura”, el Laboratorio Transdisciplinar en Prácticas Sociales y Subjetividad (LapSoS) y la Unidad de Investigación Psicoanalítica “Traumatismos, memorias y procesos de simbolización” de la Facultad de Ciencias Sociales. A su vez, dentro de este micro – campo psicoanalítico ha sido relevante conocer, compartir y escuchar, más allá de todo acuerdo, los trabajos de Françoise Davoine, Jean – Max Gaudillière, François Pommier, Genevieve Morel, Christophe Dejeurs y Patrik Guyomard.

Así también, un agradecimiento especial a los amigos, amigas y desconocidos/as que desde hace ya 6 años nos reunimos regularmente alrededor del Seminario Permanente Freud, seminario que realizo y coordino en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Este lugar se ha constituido como un espacio de encuentro e investigación, sin tiempo ni ruta prefijada, en el cual hemos descubierto la pasión y la productividad de lo “inútil”. En este seminario hemos puesto a prueba el corpus freudiano haciéndolo dialogar, a veces no sin violencia, con la urgencia calma del pensamiento, así como también con las interrogantes y “actos” más extraviados y agudos que hasta ahora he tenido que abordar.

Por último, mi reconocimiento y gratitud al Estado de Chile y al Programa de Becas CONICYT, que me han apoyado en la realización de estos estudios de posgrado en filosofía. Destinar fondos para la formación de capital humano avanzado en las distintas áreas de la cultura, son, sin duda, fundamentales, ya que un país que carece de un desarrollo cultural, así como

de espacios para el despliegue del libre hacer y el libre pensar, un país que no promueva el debate y la investigación por amor a la verdad, un país que no valore el ocio, las preguntas extraviadas y las interrogantes humanas en torno a la existencia, al deseo, a la crueldad, a la violencia, a la memoria, a la política, al amor, a la justicia, a la belleza, ya no es un país, sino un espectro cadavérico, sin alma, sin cuerpo.

RESUMEN

Esta es una investigación en torno al sujeto y la alteridad, y lo que se deriva de esa relación respecto a la noción de experiencia, tal como se la puede comprender en la perspectiva abierta por Freud. Por otro lado, reconocemos que lo anterior son temáticas recurrentes en la reflexión filosófica moderna, encontrando un desarrollo singular en el corpus freudiano. En ese sentido, la noción de experiencia nos entregará valiosos hallazgos sobre diversos dilemas modernos, no sólo respecto a una nueva consideración del sujeto, sino además, sobre las relaciones complejas entre subjetividad y una noción de alteridad “heterónoma”, perspectiva que no ha sido puesta al descubierto en las lecturas más clásicas de Freud, y que este trabajo se propone develar.

La alteridad revisada desde la “heteronomía” requiere introducir, en referencia a lo Inconsciente, algo más que “lo infantil” y su fantasmática derivada en la formación de síntoma, el sueño o el lapsus. Encontraremos también sus anclajes y marcas en los tiempos originarios, en la historia de larga duración, en las prácticas y archivos de la cultura, en la relación al prójimo, en referencia a la violencia y la catástrofe subjetiva y social, así como en el propio trabajo de subjetivación. La noción de experiencia desde una perspectiva psicoanalítica será el modo en que se “traduce” ese “afuera” dejando un territorio acorde al sujeto, así como un resto traumático, conflictivo, intraducible, que abordamos, hacia el final de la tesis, en torno al destino de la sublimación, el malestar en la cultura y la *unheimliche*.

Para desarrollar lo anterior se realiza una aproximación sucesiva en el intento de *situar* a Freud respecto a dichas interrogantes de la modernidad. En un segundo momento, se reconstruyen los fundamentos del corpus freudiano, con el fin de extender los límites clásicos de la metapsicología, de modo tal, que permitan sostener una teoría de la experiencia en donde la alteridad evidencia su heteronomía. Por último, desarrolla una propuesta de lo que se podría entender como una teoría de la experiencia desde una perspectiva psicoanalítica en relación a algunos de los destinos de pulsión (sublimación), de la cultura (malestar y resto) y de la subjetividad (alteridad).

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es una investigación y, en algunos casos, una re-lectura de la obra de Freud. Aborda los aportes que realizó este autor en torno al lazo entre subjetividad y alteridad en el contexto de la cultura moderna. En este sentido, esta investigación trata sobre el abordaje que realiza Freud en torno a ese lazo; por otro, aborda la incidencia que lo anterior ha tenido sobre la temática de la subjetividad y la cultura, así como sus relaciones con el campo, no menos amplio y problemático, de la experiencia moderna. La pregunta inicial que nos hicimos y orientó este trabajo versaba sobre el significado de la emergencia del psicoanálisis para la cultura moderna, puntualmente en relación a su concepción de individualidad, de experiencia y de alteridad; esa pregunta encontraba su revés al intentar dilucidar el lugar específico del psicoanálisis en el proyecto de la modernidad. Se trataba, antes que un intento de historización, de ubicar una forma de diálogo que no suprimiera y simplificara los hallazgos de la primera tanto como de la investigación de Freud. Evidentemente estas preguntas, sus pliegues y complejas implicaciones y disyunciones no han sido ni fueron resueltas del todo. En cambio, marcaron una orientación de esa interrogación, lo que para el trabajo del pensamiento puede ser suficiente, si de lo que se trata es de investigar y si lo más complejo de toda investigación, es justamente ubicar con justicia una pregunta simple y básica. En otros términos, una orientación implica también el poder deslindar, distinguir, complejizar y organizar de manera precisa preguntas específicas e intentar formular respuestas, tal como se podrá delinear en el desarrollo y en las conclusiones de esta investigación.

El tema específico de esta investigación aborda la relación entre sujeto y alteridad, para desprender de esto una teoría de la experiencia. La alteridad, del latín, *alter* (otro), se ha entendido en nuestra lengua como la condición de ser otro, es decir, como aquello que podría provocar una alteración llegando a cambiar una esencia o forma de algo (Real Academia Española, 2001). Sin embargo, la *alteritas*, tiene un campo semántico y de usos del término polisemántico, que hace que el término mismo no sea fácil de traducir. La etimología de la alteridad refiere a la palabra latina *alter – aliud*, distinguiendo entre *alius*, *alter* y *ceterus*, las cuales no aparecen con claridad en los usos del término. El primero, se

puede traducir por “una cosa”, “otro”, “otra cosa” o “diferente”, mientras que “alter” designa una relación entre un “otro” respecto a un “uno”. En griego, la alteridad se acerca al adjetivo ετερο que refiere al establecimiento de una diferencia o una oposición (FONDECYT, 2006 – 2007, 1060401). El término tiene un amplio desarrollo dentro del campo filosófico, que se puede rastrear desde Platón y Aristóteles hasta la discusión contemporánea en torno a la subjetividad y las prácticas de exclusión del otro¹. Para lo que nos interesa en nuestro tema de investigación, la *alteridad*, tal como testimonia el corpus freudiano, si bien se hace parte de la etimología del término respecto a su dinámica y sus efectos en “ser otro”, su relación con la “diferencia” y la inauguración de un espacio intersubjetivo, se mantendrá como un lugar inclausurable e inasimilable respecto al *yo* de un modo muy preciso. En su diferencia, la *alteridad* será algo propio en su impropiedad, tanto para el sujeto como para la propia cultura, llevando a Freud a postular el descentramiento no sólo de un concepto de sujeto transparente y autónomo, sino también en

¹ La “alteridad”, en la historia de la filosofía, ha tenido distintos usos y definiciones en cuanto a la discusión del problema tanto del “ser” como del “sujeto”. Prueba de ello es que lo encontramos desde la filosofía griega hasta la discusión de las teorías queer, la multiculturalidad y el poscolonialismo. Se la define como contraria a la identidad, siendo “lo otro” según Platón, una de las propiedades generales de la idea, junto al movimiento, la quietud, la existencia y la igualdad. Otro sentido lo encontramos en Aristóteles para el cual la alteridad es la diferencia, y en relación al género, posibilita la determinación de lo que es y de lo que no. Ya en la filosofía moderna, la alteridad encuentra sus antecedentes en Descartes y el dilema entre la res extensa y la res cogitans; en la reflexión kantiana sobre “lo en sí indeterminado” y en el “noumeno” así como en el sentimiento de lo sublime que recorre la época pasando por los románticos, o en Hegel en que la alteridad se introduce en el movimiento dialéctico entre sujeto y objeto, en la desujeción de las autoconciencias respecto al otro y el deseo de reconocimiento, o en Nietzsche y el impulso dionisiaco y luego en la voluntad de poder, encontrando en la alteridad de la creación la singularidad de la existencia. En la filosofía contemporánea lo volveremos a encontrar en la dialéctica negativa de Adorno así como en el análisis de la existencia realizada por Merleau – Ponty y Sartre en donde la presencia del otro funda y es constitutiva del sujeto así como de la intersubjetividad. En la década de los 70 con el auge de la teoría crítica y el postestructuralismo, la alteridad establecerá al mismo tiempo el lugar y el sujeto de la exclusión tanto como la constitución del límite que hace posible la constitución de un nosotros. El afuera de lo que retorna en el loco y el anormal, en el negro, el homosexual, la mujer, entre otros, pasará a constituir el límite desde donde se puede establecer el lugar de la inclusión y del nosotros, introduciendo de esta manera, no sólo el código de una diferencia sino la sentencia de la segregación y las prácticas normativizantes y excluyentes. Para una mirada panorámica sobre este recorrido puede consultarse el trabajo de Frederick Copleston. (1975). *Historia de la Filosofía*. Vol. 1, 2, 3, 4, 5, y 6. Ed. Ariel; Martin Jay. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Ed. Paidós; Jurgen Habermas. (1991). *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus. Sobre la discusión contemporánea puede consultarse a Michel Foucault. (1987). *Historia de la sexualidad*. Ed. Siglo XXI; Judith Butler. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ed. Paidós. Tzvetan Todorov. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. Ed. Siglo XXI; Terry Eagleton. (1997). *Las Ilusiones del posmodernismo*. Ed. Paidós; Alain Badiou. (2014). *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*. Ed. LOM; Slavoj Zizek. (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la filosofía política*. Ed. Paidós; Axel Honneth. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Ed. Fondo de Cultura Económica; Emma León. (2009). *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Ed. Anthropos.

relación con el otro, con el lenguaje, con la historia y el tiempo, en síntesis, con lo que podemos llamar el “sentimiento” o la “experiencia de sí” y su opacidad interpelante. En este sentido, Freud cifrará aquel descentramiento y sus retornos plurales a través de diversos materiales, así como en la formulación de unas teorías sobre la subjetividad y sus constituyentes. Eso otro – propio de la *alteritas* - que la atraviesa, será lo que constituye y transforma a la pulsión en otro de sí, al entramarse con la historia y lo originario, los procesos de subjetivación, el prójimo y el Otro. Es decir, muestra el otro extremo con el que se anuda: un sujeto en devenir. Esta “subjetividad en proceso” llevará a cabo una verdadera metamorfosis pulsional a través de los procesos de subjetivación, ocupando un lugar central la “interpretación”, “elaboración” y “re-construcción” sostenida en el lazo transferencial a Otro; o al contrario, en los momentos de desubjetivación individual o colectiva acaecerán los avasallamientos pulsionales mortíferos que se harán notar en el campo del no pensamiento y sus interrupciones.

Sin embargo, la búsqueda de Freud, que podemos datar entre las últimas dos décadas del siglo XIX y las primeras cuatro del XX, se hace parte de una historia de larga duración en donde Occidente y la Modernidad, despliegan y develan importantes paradojas que le son inherentes. Paradojas que observamos condesadas en Goya, al decir en el aforismo escueto y denso de uno de sus grabados: “*El sueño de la razón produce monstruos*”. ¿Se trata de la razón bella y durmiente? ¿De sus sueños? ¿Es la razón y los proyectos fáusticos de la modernidad? ¿Es la *alteritas* avasallando al sujeto tal como la observamos hoy en las matanzas de Gaza, en las sectas fanáticas o en lo inhumano de nuestras cárceles? Aquel aforismo ¿No constituye en sí mismo un intento de advertir y juzgar? ¿No será un precario intento de *representar* y *admitir* esa alteridad *demoníaca* para explorarla y hacer algo mínimo con esa potencia, su lugar y su dinámica?

El desarrollo y asentamiento de la modernidad tuvo como temas fundamentales la *experiencia* y la *razón*, ambas estrechamente implicadas. Uno de sus derroteros se centró en el conocimiento y dominio de la naturaleza dejando sin indagar materiales difusos del pensamiento, los que serán ubicados al inicio en la apariencia, la sospecha, cuando no en las figuras del error, tal como nos sugiere Rancière y el registro de la *palabra muda* (2005). A fines del siglo XVIII, la sensación terminará de distinguirse del sentimiento, lo que

tendrá una implicancia revolucionaria respecto a las preguntas y ámbitos de trabajo de la filosofía moderna. Podemos observar este hecho, primero con el intento de Baumgarten y luego en la crítica de Kant y su *Facultad de Juzgar* (1790). Se termina de asentar así, no sólo una racionalidad de lo bello y lo sublime, sino también las operaciones a priori que posibilitan toda experiencia. En relación a esto será necesario apelar a un trascendente que será condición de la empiria y sus límites. En efecto, ambos problemas serán referidos a las temáticas fundamentales de la razón moderna en cuanto tal y lo que respecto a esto incumbe tanto a la individualidad moderna como a las condiciones de pensar y de gestión de eso otro: *su alteritas*. El sentimiento, por tanto, se presenta como una potencia alterna - interna de la acción libre y racional. De ahí en adelante, se hará parte del campo de la estética, por un lado. Por otro, en tanto parte y límite de la razón, será tematizado en distintas claves durante el siglo XIX y el siglo XX, marcando un correlato de los destinos de la individualidad moderna. La reflexión en torno a la razón, la experiencia y la estética – esa autorreflexión a la que alude Habermas – manifiesta programáticamente una tematización compleja en torno a la subjetividad y su contexto (Habermas, 1991).

Hay que destacar respecto a lo anterior, y en particular sobre el devenir de la reflexión respecto a la estética, unos “desplazamientos” que nos resultan sumamente interesantes para nuestro objeto de investigación. Hegel y Schelling, trabajan críticamente con el argumento kantiano indicando que el asunto del que trata la estética manifiesta un “índice” de verdad, el cual cobrará forma de manera paradójal en la interpretación de la obra de arte. Al mismo tiempo, esa paradoja daría cuenta de una desgarradura histórica de la razón, tal como denunciará el romanticismo.

La puesta en forma de la obra encontrará su límite histórico con la “muerte del arte” y el límite de la representación, según Hegel (1834). El paso entre la *estética* kantiana a la *ciencia del arte* pondrá su énfasis en el valor de verdad de la obra más que en la emergencia del sentimiento, sea el que emerge en la *poiesis* tal como traduce el artista-genio en relación a una otredad inconciente, en Schelling, como respecto a lo que convoca la propia obra y su *aisthesis*, en Kant. Para Hegel, en cambio, la obra patentizará un índice de representación del espíritu y sus procesos de autorreflexión. Aquel aspecto indiciario se daría en una dialéctica entre la forma y el contenido de la obra, la que mediante la “interpretación”

filosófica, dará cuenta, más allá de la conciencia de su creador, de una condición social e histórica de la razón y de la propia humanidad. Por esta vía, la obra de arte y su historicidad encontrará un lazo entre el sujeto y la verdad, respecto a sus impensados, llegando al extremo de su extenuación con la “muerte del arte”. Hegel, sostendrá que se trata de una verdad contenida en la obra, que manifiesta el camino del Espíritu respecto al reconocimiento de sí y su alteridad, haciéndose notar en sus propias producciones. Ellas irán desde la representación en su inmediatez sensible, pasado por la representación religiosa, hasta encontrar su lugar en el trabajo conceptual propio de la filosofía (Marchan Fiz, 2000).

Posteriormente encontraremos, en el mismo siglo XIX, una ruptura que tendrá por efecto la inversión de los valores, tal como aborda esa negatividad Nietzsche y Marx. Ambos autores son parte de la crisis de la razón y su relación con la existencia. El primero, descubrirá en la obra de arte la fuerza de la vida negada por el espíritu moderno y por las propias operaciones de la razón socrática/ilustrada, cuya consecuencia será la negación de la existencia y, más aún, la singularidad del sujeto. Así denuncia el Zarathustra nitzscheano y su proyecto del *übermensch*. La obra de arte se asemejaría a un resto que nos recuerda todo lo negado por los valores morales que llevan al sujeto a su propia supresión (Hopenhayn, 1997). Así mismo Marx, luego de realizar una crítica interna a la economía política, descubrirá en el sostén de la estructura económica una metáfora que señala el corazón mismo de la dinámica del capital y todo lo que niega de lo humano, tanto como las condiciones de posibilidad que insta para producir un mundo venidero (Eagleton, 2011, 2005). La teoría del valor y la extracción de plusvalía, el valor de cambio y su traducción en el equivalente universal, niegan la singularidad de la objetivación propia del trabajo, y con ello, al sujeto y su existencia, al mundo y su plasticidad en tanto obra (Marx, 1844), pero a su vez, su dialéctica llevará a comprender, ahora de manera desmitificada, un real que podrá ser tramitado bajo otras condiciones históricas y políticas, proyectando desde ahí, la utopía moderna del comunismo.

Marx y Nietzsche son la antesala del sueño nocturno que recubrirá gran parte de las reflexiones estéticas, filosóficas y políticas del siglo XX. Ellos expresan en claves distintas, a nuestro juicio, un problema que en el siglo XX se hará más que evidente: la disolución,

ocaso y término de la *experiencia de un sujeto*, en tanto la experiencia quedará muda y dislocada, cuando no *desaparecida y destruida*. Así también, no obstante aquella “catástrofe” cultural y humana – algo melancólica y real – abrirá la posibilidad de pensar otros destinos de la *alteritas* y que no dejará de insistir respecto de “limitar” lo extralimitado y de “inventar” otro orden de cosas, tanto del mundo como en la propia subjetividad. Con Benjamin y Adorno encontraremos una y otra vez esa suerte de imposibilidad de hacer hablar aquello destruido en la experiencia histórica y paradigmática de la guerra de trincheras, en el primero, y de Auschwitz y de la razón instrumental, en el segundo (Jay, 2009). También encontramos en sus obras el intento de generar junto al trabajo de pensamiento, una salida – al menos imaginable - que tenga como horizonte los grandes ideales culturales de la Modernidad, más allá de aquel fondo bárbarico. Otros autores, harán más evidentes esa complejidad y sus propias paradojas. El “homo sacer” y la “nuda vida” de Agamben (2005), la referencia al “acto ético”, en contrapartida a la “banalidad del mal” de Arendt (2003[1963]), así como la genealogía perspectivista de Foucault y la alternativa al disciplinamiento y la anátomo-bio-política, que se encuentra en el recurso de la *parreia* y la *ascesis*, señalan, sino parte de este problema, al menos sus tendencias contemporáneas y los contrapuntos a la destrucción total de la subjetividad (Castro, 2008). En este sentido, si seguimos el comentario de Heidegger sobre el advenimiento del nihilismo moderno con la tesis nitzscheana de la “muerte de dios” (Heidegger, 1943) ¿no se presenta en esa paradoja moderna entre “destrucción” e “invención”, una insistencia trágica de la “alteridad”, su insuprimible consumación, pero a su vez, la insoslayable “tarea” del individuo para devenir sujeto? ¿No representa el desropamiento y la caída de la trascendencia metafísica, un agujero en el cielo y en el alma, pero al mismo tiempo, un arrojamiento posible del sujeto respecto a su propio porvenir? ¿No se trata también de aquella clave que Freud denuncia en la interpretación de la religión y su novela infantil de fondo, poniendo de manifiesto, más que una crítica a la ideología y a la representación, aquella “falta” estructural propia de la vida anímica y cultural? ¿No será, precisamente, que el reconocimiento de esa grieta en el cielo y el alma, en la cultura y la subjetividad, expresa la convicción de una existencia que se “afirma”, mediante esta negatividad en la identidad, y cuyas consecuencias pueden llevar a un orden de invención trágica y simple?

Ahora bien, dado el asentamiento del capitalismo tardío y la interrogante sobre sujeto y alteridad así como sus paradojas, ¿qué queda del sujeto y bajo qué condiciones puede aún inscribir eso *otro* en un campo de pensamiento? Y a su vez ¿qué puede ser esa *alteritas*? ¿Qué límite y lugar, qué ethos y pathos le son propias, cuya potencia abre la posibilidad de arrasar con una cultura y, al mismo tiempo, constituirse en su condición de posibilidad y la del propio sujeto en lo que refiere a su radical singularidad? ¿Qué ejercicio y con qué medios esa *alteritas universal* podrá devenir experiencia *singular*?

Freud es un pensador que se ubica entre el fin del siglo XIX y las cuatro primeras décadas del siglo XX. Participa de la atmósfera epocal que va desde el romanticismo de Goethe y Schiller a Dostoyewski, pasando por Marx, Nietzsche, Comte y Tolstoi tan críticos de la razón como de sus ideales (Hauser, 2004). Es contemporáneo de Wittgenstein, Einstein, Klimt y Hoffmann (Casullo, 1991). Asiste al debate de la institucionalización de la psiquiatría del siglo XIX con Pinel, Kraepelin y Bleuler (Aceituno, 2006) y el inicio de la conformación de las ciencias sociales o las llamadas ciencias del espíritu frente a las cuales tomará distancia (Assoun, 1994). Así también, encontraremos varias temáticas y formulaciones de la cultura alemana que Freud integrará en sus propios presupuestos y teorías, a saber, el conflicto y las polaridades del alma (presentes en Volta, Hegel y Schelling), toda la reflexión sobre lo primordial y su relación con la filogénesis (presentes en Haeckel, Lamarck y el mismo Goethe), la noción de la adecuación a fin o causa eficiente relacionada con la dinámica pulsional (presentes en Kant y Goethe), la fantasía y su lugar entre el sujeto y la realidad (presentes en Kant y Schelling), la noción de representación y síntesis de objeto (Strachey, 2007). Por último, Freud conocerá la segregación y persecución en su calidad de judío y se constituirá en un agudo testigo - reflexivo de la primera guerra mundial y del inicio de la segunda. En este sentido, su investigación se hará parte de los problemas, que si bien refieren al campo de una ciencia de la subjetividad, introducirá tanto en su modo de abordaje como en su objeto, un intento de pensar la alteridad, otorgándole un lugar inédito a la propia subjetividad y su relación con la historia y la cultura. Y es que la alteridad no se presenta sino de manera diferida, deformada y en los momentos de crisis o, en otros, de derrumbe.

En este sentido, la investigación freudiana tomará como eje la articulación aquello que “acontece” entre lo visible y lo nombrable, lo pensable y lo impensable, en la clave del sujeto y esa alteridad que lo constituye. Inventó, hacia fines del siglo XIX, uno de los dispositivos para poner en la trama del lenguaje y el pensamiento aquello que no tenía lugar en su época y en la nuestra, como son las formaciones de lo inconsciente. No obstante lo anterior, sus indagaciones en torno al sujeto y la alteridad se organizarán en una *obra inacabada* y re-escrita en varias ocasiones, lo que da cuenta de las complejidades de su descubrimiento. En efecto, la sustitución del concepto *Inconsciente por Ello* en 1923, es sintomático de la apertura de la investigación de Freud hacia otros territorios que rodean y van *más allá* de la sexualidad infantil reprimida e, inclusive, de lo que el mismo logró esclarecer de su propia obra. Si bien, ambos términos tienen una relación de continuidad, el *ello* da cuenta de materiales de la subjetividad y de la historia, que Freud demoró más de veinte años en descubrir dejando a los investigadores del siglo XX y del nuestro, verdaderas perlas abiertas y opacas para ser leídas y recorridas. Dentro de estos materiales podremos ubicar lo *heteróclito* y lo *heterocrónimo* de esa alteridad. Ambas las reunimos bajo el término *heterónimo*,² en tanto lo que las rige atenta contra el ideal de unicidad, orden, mismidad e identidad. Con el término *heteróclito*³ hacemos énfasis en que la materialidad constituyente de la *alteritas* y la subjetividad son de naturaleza, procedencias y lugares diversos, manteniendo relaciones de externalidad entre sí, sin por ello negar las

² *Heterónimo* es un término que ocupa Kant para designar una moral que se rige por fines exteriores a ella misma, y por lo mismo no es digna de lo humano. Véase Frederick Colepson (1975). *Historia de la Filosofía*. Vol VI. De Wolff a Kant. España: Ariel. Sin embargo, en su etimología observamos que el término se compone de “hetero” y “nomos”. “Hetero” dice relación con lo “otro”, lo “distinto”. “Nomos” se relaciona originariamente con “németai”, es decir, algo que es repartido equitativamente. Luego cobró el significado de ley, costumbre, norma establecida desde alguna entidad (estado, dioses) que las legitima. Por tanto, el sentido que ocupamos de lo *heterónimo* refiere a un reparto diverso de acuerdo a distintas leyes de configuración (Diccionario de Filosofía (1996). Ed. Herder).

³ El término *heteróclito* según el Diccionario de la Real Academia Española significa “irregular, extraño, fuera de orden; relativo o perteneciente a la heteróclisis; se dice del nombre que no se declina según la regla común, y, en general, de todo paradigma que se aparta de lo regular” (). De acuerdo a ello, las dos primeras acepciones se acercan al sentido con el que ocupamos el término de acá en adelante. Ahora, en términos más específicos, la referencia del concepto la tomamos, sin un uso técnico, del texto de Foucault “Nietzsche, genealogía, historia”. Véase Michel Foucault. (1970) *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta. Lo interesante del sentido que le da el autor no es tanto que el nombre no se decline de una regla común, sino que en su inmediatez se muestra justamente dentro de un orden referido a un mismo origen. Sólo luego del análisis genealógico, ese origen aparece como una construcción cuyos elementos constituyentes pertenecen a múltiples “procedencias” y “emergencias”, muchas de ellas discontinuas y organizadas al azar. La idea de un origen así queda expuesta como un acto de producción mediado por prácticas de poder y el odio de los sabios, nos dice el autor. El origen, en ese sentido, existe, mediado por una producción que se puede reconstruir.

relaciones recíprocas que mantienen. Del mismo modo, con el término *heterocronía*⁴ nos referimos a que esos materiales se inscriben en tiempos múltiples en donde el pasado entra en la historia de la actualidad así como la actualidad puede llegar a hacerse parte de una historia olvidada.

Será en función de esa traducción de la alteridad por parte del *yo*⁵ y respecto al sujeto, que la experiencia puede ser comprendida desde la perspectiva epistémica y metódica del psicoanálisis. No es posible en Freud, comprender y dimensionar la experiencia, sin antes establecer las condiciones que la hacen posible a propósito de un pronunciamiento en relación a lo específico de la experiencia, tal y como la experiencia psicoanalítica devela. Ella estará definida por el lugar que manifiesta lo extraño y los recursos que pone en su puesta en forma, la propia subjetividad. Esas *unheimlichen* – en plural - llevadas a la escritura y a la forma sensible en la vida cotidiana, a la vida puesta como obra tanto como a la obra cultural, tomarán forma a través de los procesos de subjetivación que al mismo tiempo han inscrito las condiciones en torno al exilio del hogar y el descentramiento respecto de sí, en medio del mar de ilusorias certidumbres y castillos en el aire, ocupando la imagen del poeta Pablo de Rokha.

A nuestro juicio, esa indagación de la subjetividad, la alteridad y su relación con la experiencia, no ha sido suficientemente esclarecida ni desarrollada en la obra de Freud, lo cual, limita, sino impide dar cuenta de su rendimiento teórico en relación a problemáticas actuales, como lo es la crisis de la subjetividad contemporánea en relación a las transformaciones socio-culturales, las que se expresan en la crisis de la experiencia respecto

⁴ El término *heterocrono* no tiene definición en el Diccionario de la Real Academia Española. En nuestro uso refiere a que esa *alteritas* y sus inscripciones refieren a tiempos múltiples y sin unicidad, los cuales a veces divergen o en otras ocasiones un tiempo supedita a otros. Green lo ha usado en este sentido. Véase André Green. (2002) *Diacronía en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

⁵ En el texto la instancia “yoica” habrá que considerarla en una complejidad, dado que si bien es efecto de una identificación especular e imaginaria (tal como subrayará Lacan), en Freud tiene la función de realizar el trabajo de tramitación, domeñamiento y traducción de la pulsión. La admisión de lo inconciente y su posterior elaboración se realiza bajo esta acepción, a través y con el proceso secundario. El término re-elaboración muestra hasta qué punto es necesario que el *yo* atraviese la resistencia para luego recordar y trabajar con el material histórico, sea este reprimido o clivado. Tal como señala Green, por mucho tiempo en el campo lacaniano, sobre todo aquellos psicoanalistas filiados al Lacan de los años 50, consideraron en desmedro al *yo* y subrayaron sobre todo su función alienante e imaginaria. Varios psicoanalistas postlacanianos le han dado otro valor que complementan el lugar y la importancia que Freud le otorgó teórica y clínicamente. Véase André Green. (2006). *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu; Jean Laplanche. (2001). *Entre la seducción y la inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu; Piera Aulagnier. (2007). *Violencia de la interpretación*. Buenos Aires: Amorrortu.

al sujeto y el modo en que se pone en acto el pensamiento, en los modos de relación, sujeción y diferencia con el prójimo, así como se hace parte de la discusión, producción y crítica respecto a esas tres posiciones en torno al mundo socio – político y cultural.

En efecto, el texto freudiano brilla en una ausencia (teórica y de actualización) luego del desplazamiento y relegamiento que su obra ha sufrido tanto al interior del campo psicoanalítico como en la filosofía, la teoría del arte y las ciencias sociales, en un sentido tal, que permita re-leer, ligando sus planteamientos fundamentales, parte de los problemas de la sociedad contemporánea. De acuerdo a nuestra tesis, una operación como aquella requiere una lectura transversal del corpus freudiano, que a su vez, tenga presente parte de aquellos ejes problemáticos de la actualidad, así como requiere darle un lugar a la pregunta por lo “heterónimo” en el propio planteamiento.

En la perspectiva antes planteada, no hemos encontrado documentos y propuestas que trabajen el campo freudiano, *articulando, bajo la clave de lo heterónimo y de manera abarcativa*, tanto lo referido a la micro historia de la sexualidad infantil como a la gran historia y sus catástrofes; que desarrollen en sus *relaciones internas*, la noción de sujeto y sus procesos de traducción, así como la complejidad de la teoría del pensamiento y de representación que Freud tematiza; que aborden, en la clave del sujeto y la alteridad, un desarrollo complejo que considere lo histórico y lo actual, de modo tal que haga parte del análisis lo originario, los límites del presente, la trasmisión y el porvenir de una memoria del futuro; que integre, problemáticamente, el trabajo con el olvido y la creación de ese tiempo venidero; que establezcan en ese desarrollo, los límites teóricos de Freud y lo que algunas claves de su obra permitan y exijan extralimitar su propia teoría, sin que ese pronunciamiento crítico implique necesariamente dejar su obra y su legado en una tumba acompañado de un nombre y un réquiem fúnebre; por último, un planteamiento que desarrolle las relaciones internas entre subjetividad, alteridad y experiencia en su *diferencia* respecto a una teorización sobre la violencia, las experiencias límites y la destrucción del sujeto y el lugar que le cabe en ella (de la cultura y su afuera) en torno a la propia dinámica pulsional y sus tramitaciones.

Los grandes investigadores de Freud y del psicoanálisis entregan valiosos aportes en este sentido, pero a nuestro juicio, ninguno de ellos hace un desarrollo en las líneas

específicas que proponemos. Entre ellos hay que mencionar a Paul – Laurent Assoun y el trabajo que ha realizado en torno a la metapsicología freudiana así como sus seminarios psicoanalíticos sobre temas específicos en torno a la filosofía (1982, 1986), la epistemología y sus fundamentos (1987[1987]; 1993, 2005), el cuerpo (1998), la mirada y la voz (1997), el fetichismo (1995) y el masoquismo (2005), el prejuicio y el ideal (2001); Jean Laplanche y el modo en que aborda el texto freudiano y lo hace hablar justamente en sus límites tal como muestra en los textos que llevan por nombre Problemáticas (I a V) en donde el autor aborda los tópicos de la angustia (2000), la castración, la simbolización (2003), la sublimación (2002), el inconsciente (1981) y la transferencia (1987), desde donde propondrá sus nuevos fundamentos para el psicoanálisis con teoría de la seducción y de la represión originaria (2001), la que a su vez ha encontrado continuación con Silvia Bleichmar (2002); Por otro lado, las lecturas realizadas por André Green que integran los aportes de las escuelas inglesa y francesa en relación a los problemáticas actuales en psicoanálisis.(1986; 2001; 2002); el inmenso trabajo desarrollado por Lacan, en particular en su proyecto de *retorno a Freud* (desde el seminario I al X) y su última enseñanza (Miller, 2013), que ya en otro territorio epistémico, nos permite leer agudamente a nuestro autor. En ellos, con todas las diferencias que podemos encontrar entre sí, no hay una indagación de otros campos como los que ha abierto Rene Kaës referido a lo traumático y la trasmisión (2006). El autor recoge y ocupa las primeras formulaciones de Abraham y Torok (2005), haciéndolas rendir en algunas de las claves freudianas. Sin embargo, si bien avanza en la dimensión relacional e intersubjetiva de lo *Inconsciente*, descuida el descubrimiento revolucionario del *Inconsciente* freudiano, la función de la represión, la sexualidad infantil y la pulsión de muerte. Del mismo modo, los abordajes de Aulagnier sobre la psicosis y la violencia secundaria (2007 [1975]), y Davoine y Gaudillière en torno a lo que aún no ha sido inscrito en una memoria elaborable, así como toda la reflexión que realizan en torno a la organización de la memoria clivada en la psicosis, como consecuencia de la ruptura del lazo social, el trauma, la historia y las ruinas de la que dan testimonio (2011). Por último, las últimas discusiones psicoanalíticas en torno a *lo negativo* y las sociedades neoliberales, los problemas en el orden del pensamiento y las nuevas formas del sufrimiento psíquico que exceden las formas clásicas con las cuales el psicoanálisis abordaba la neurosis, la perversión y la psicosis, tal como las encontraremos desarrolladas

por Kristeva (2010, 1995), Missenard (1991), Rosolato (1991), Green (2001a, 2006), entre otros, permiten interrogar al corpus freudiano con hipótesis específicas y bien planteadas.

Todas estas investigaciones son de un incalculable valor en el momento en que trabajamos nuestra lectura de la obra de Freud a setenta y cuatro años de su muerte, y a más de un siglo de su primer descubrimiento. Si bien cada una de estas lecturas trabajan y tienen como referencia la obra de Freud, ninguna de ellas logra ligar y valorar adecuadamente los aportes – a veces dispersos - del corpus freudiano respecto a los temas específicos que nos interesa desarrollar en nuestra investigación.

Algo similar ocurre en el diálogo de la obra de Freud con el campo filosófico, la estética, la teoría social y política. Hay un primer intento realizado por la Escuela de Frankfurt que, sin embargo, derivará a algo muy distinto a lo planteado por Freud. Sea en la línea desarrollada por Fromm o la otra más radical (en términos de una filosofía política) por Marcuse (Cabrera & Sanhueza, 2015; Jay, 1974). Con el primero, el psicoanálisis se acercará a una suerte de humanismo, restándosele el aspecto más polémico de lo pulsional. Marcuse, en cambio, acercará lo inconsciente freudiano al de Schiller, inscribiéndolo en la tradición romántica, en el marco de su historización (2003 [1954]). Esta última lectura, aparece expresamente desarrollada por Marchan Fiz, en un planteamiento que tiene el valor meritorio, de ubicar a nuestro autor en una lectura general de la cultura moderna. De acuerdo a Marchan Fiz, se puede establecer un lineamiento de la estética desde los planteamientos de Schelling, pasando por Schopenhauer y Nietzsche para derivar, finalmente, en Freud, donde la estética terminará de diluirse en una terapéutica (Marchan Fiz, 2001). Tal vez uno de los ensayos más sugerentes que se ha realizado en los últimos años, ha sido el de Rancière. Su trabajo más elocuente y mejor desarrollado en lo que se refiere a este diálogo ha sido el *Inconsciente Estético* (Rancière, 2005). La obra de Freud entra en relación no sólo en el campo de la estética sino en una de las modalidades del *palabra muda*, siendo ella, una condición de posibilidad del mismo psicoanálisis. Sin embargo, esta modalidad deja fuera el argumento esbozado por Freud en su “Más allá del Principio del Placer”. En una línea similar, encontramos las reflexiones de Foster sobre la belleza compulsiva y una simplificación del concepto de *unheimliche* dada la lectura clásica que hace del concepto (Foster, 2008). En este caso, traduce la *unheimliche* a la lógica de la

represión y sus retornos, no considerando, por tanto, otras dimensiones, tal como mostramos en nuestra tesis. Del mismo modo, Wajcman, reducirá la estética freudiana al trabajo de la veladura del fantasma tanto en la producción como en la recepción de la obra de arte (Wajcman, 2001), limitando así las claves freudianas y sus posibles entradas al arte contemporáneo, dado que no tendría lugar, toda el área que implica el “más allá del principio del placer” y los restos que retornan bajo una organización que no se ciñe al proceso primario, propio de lo reprimido, e introduce un material distinto a los enlaces dislocados entre lo inconciente, lo latente y lo manifiesto.

Desde una perspectiva muy distinta encontramos algunos desarrollos interesantes sobre el problema de la experiencia que han tematizando la alteridad. Sin embargo, no consideran ni valoran los aportes del psicoanálisis freudiano. El primero de ellos lo podemos encontrar en el cuantioso y erudito trabajo de Martin Jay, *Cantos de Experiencia* (2009). El autor hace un recorrido desde las primeras reflexiones realizadas por Montaigne, pasando por Kant y el idealismo alemán, la Escuela de Frankfurt, hasta Foucault, Bataille y Barthes, entre otros. Sin embargo, el psicoanálisis y Freud no son valorados en las grandes teorías de la experiencia que Jay reconstruye. Algo similar ocurre con el agudo ensayo de Agamben sobre la *destrucción de la experiencia*. Si bien reconoce un nuevo tipo de experiencia con la introducción del sujeto de lo inconciente en su extenso y complejo argumento, menciona a Lacan en dos líneas y Freud, prácticamente, está fuera de sus coordenadas, cuando la infancia y la historia, lo anterior al lenguaje y su marca, bajo una lectura de la experiencia, atraviesan todo el corpus freudiano (Agamben, 2007). Esta omisión se vuelve a presentar, en la reflexión que realiza en torno a los campos de concentración y las experiencias extremas (Agamben, 2010)⁶. La reflexión psicoanalítica sobre lo traumático y las experiencias límites está ausente en su obra, tal como ha intentado

⁶ Hay que hacer notar que si bien Agamben omite un desarrollo pormenorizado de Freud en su ensayo sobre la experiencia, sí lo aborda, en cambio, desde otra clave en su libro *Estancias* (2006). No obstante ello, el lugar que le da al psicoanálisis en la tematización de la experiencia es crucial, pese al poco desarrollo y a la omisión explícita de Freud. Indica que con el psicoanálisis y la hipótesis de lo Inconciente se cifran los rasgos de una nueva consideración de la “experiencia” muy distinta a la desarrollada por Kant - en donde es imposible una experiencia de un sujeto inconciente - o la de Montaigne, cuyo límite de la experiencia la encuentra en la muerte. “... el límite de la experiencia se ha invertido: ya no está en la dirección de la muerte, sino que retrocede hacia la infancia. En esta inversión del límite [que el psicoanálisis introduce], así como el pasaje de la primera a la tercera persona, debemos cifrar los rasgos de una nueva experiencia” (Agamben, 2007, p. 54).

integrar, no sin dificultad, LaCapra (2005, 2008)⁷. A diferencia de esto, Eagleton aborda el aporte psicoanalítico a la discusión de la estética en *La estética como ideología* (2011). En un apartado independiente desarrolla el aporte que el psicoanálisis ha realizado a la estética. Sin embargo, su abordaje, si bien hace una valiosa lectura respecto a las desestabilizaciones que el psicoanálisis produce a la lectura de la estética clásica como consecuencia del descubrimiento del sujeto en conflicto así "... como un ser con fisuras e incompleto." (Eagleton, 2011, p. 336), aborda menos aquella alteridad en relación al trabajo de pensamiento y subjetivación. En efecto, el autor nos muestra la continuidad que habría entre ámbitos tan distantes como por ejemplo – nos dice – una sonata de Beethoven con los testículos, así como la relación entre el arte de la alta cultura con el chiste o la dimensión demencial del *super yo*, transparentando el propio autoritarismo de Freud en torno a la política. Pero omite el modo en que el psicoanálisis se presenta, menos como guerrillero frente a la Ley, que un dispositivo de traducción y subjetivación que busca hacer advenir al sujeto del deseo. Por último, un autor sugerente que no sólo ha realizado un importante diálogo entre psicoanálisis y filosofía política, sino que ha llevado a cabo importantes análisis del capitalismo tardío es Zizek y, en menor medida, Laclau (Zizek, 2001; Laclau (2004). Ambos autores sin embargo, toman como herramientas teóricas y epistemológicas los desarrollos del psicoanálisis francés y principalmente a Lacan. En su opción, el corpus freudiano queda en un plano muy secundario.

Estos son parte de los antecedentes justifican nuestra investigación, pero también tomarán cuerpo como materiales que ocuparemos – en mayor o menor medida - para desarrollar nuestro trabajo. Estos distintos desarrollos, si bien, no abordan directamente a Freud o lo tratan parcialmente, abren importantes puentes y tramas de pensamiento con nuestro problema de investigación. En este sentido, esperamos que el lector pueda observar esas referencias en nuestro abordaje y las posibles re-lecturas del corpus freudiano que

⁷ LaCapra introduce de manera productiva al psicoanálisis tanto en la discusión de la teoría de la historia como en su propia investigación historiográfica, en particular, la referida a las experiencias extremas y al campo concentracionario. Conceptos y herramientas como los de "transferencia", "implicación", "fantasma", "acting out" o "elaboración", los expropia del campo de la clínica y los hace rendir en la investigación histórica. Sin embargo, el mismo reconoce que la manera en que se trabaja en el análisis de la historia, y por tanto, como operan los conceptos, dista significativamente del análisis del psicoanálisis clínico. (LaCapra, 2005).

propondremos para reconstruir su vasto trabajo en torno a la alteridad, los procesos de subjetivación y la experiencia.

Ahora bien, la investigación versa sobre la obra de Freud lo cual implica una detención específica en su trabajo, lo que no es menor, si consideramos que abordamos sus *Obras Completas* compuestas por veinte tres tomos. Decidimos ocupar la última edición *The Standard Editions* de las Obras Completas, editada por Amorrortu; ordenada y con notas críticas de James Strachey y con la colaboración de Anna Freud. Fue relevante también, dada la terminología técnica del autor así como las barreras idiomáticas, ocupar, cuando fue necesario, el *Diccionario de términos alemanes de Freud* de Luis Alberto Hanns (2001) y cuatro diccionarios especializados sobre psicoanálisis como son los de Laplanche y Pontalis (2012), Chemama (2004), Kaufman (2004) y Roudinesco y Plon (1997).

Nuestro objeto de investigación tuvo un marco metodológico que consistió, por un lado, en la revisión completa de la obra de Freud teniendo como ejes la relación entre sujeto y alteridad que permitieron arribar a una teoría de la experiencia. Por otro, la revisión de autores de la filosofía, de la estética y del psicoanálisis, que permitieran, no sólo contextualizar el argumento freudiano, sino también, nos permitió poner en diálogo y generar un espacio de borde desde donde orientar e interrogar aquellos argumentos. Respecto a lo primero, si bien hicimos una revisión cronológica de los textos de Freud, intentamos organizar la exposición de problemáticas en áreas – más que lineamientos - transversales. En segundo lugar, fue parte de nuestra metodología identificar *diferencias* que velaran la “heteronomía” complejizando concepto de alteridad en Freud. En tercer lugar, establecimos algunos nudos problemáticos que lograron juntar evidencia y generar un reservorio suficiente como para reconocer inconsistencias o confusiones, permitiéndonos hacer una relectura tentativa del mismo problema. Fue particularmente relevante hacer ese ejercicio de reconocimiento, distinción, reservorio y de interpretación, en la consideración de la ecuación etiológica, en la teoría de la representación, en la teoría de las experiencias extremas y su inscripción en “verdades histórico vivenciales” y, por último, en el concepto y en la experiencia de la *unheimliche*, asociada “internamente” tanto al problema de la sublimación, al del malestar en la cultura y a lo “inacabado” del fin de

análisis. Por último, es necesario advertir que nuestra lectura de Freud y las relaciones que logramos hacer con otros autores, sean del campo filosófico o del propio psicoanálisis, siguieron una orientación heurística con el fin de construir puentes y territorios, más allá si esos límites son de distancia o encuentro. Para tranquilidad de aquellos que les interesa la especificidad de los discursos y las prácticas tanto de la filosofía como del psicoanálisis, reconocemos sin dificultad ni defensa que estos diálogos entre campos e, incluso, dentro del mismo psicoanálisis, no resisten una crítica epistemológica rigurosa en la cual se expongan las diferencias ontológicas, de lenguaje y la inconmensurabilidad que evidentemente se podría desprender de aquello⁸. En este punto, buena parte de nuestra investigación se puede considerar desde ya como fracasada. Sin embargo, bajo esa perspectiva, hay algo que indicar. Tal vez encontremos una precaria orientación que luego invite hacer ese trabajo *en falta*, es decir, *que* resta.

Nuestra investigación tomó el siguiente orden de exposición. En la primera parte, realizamos una suerte de cartografía del sentimiento y la razón desde el punto de vista de la historia de la filosofía. Abordamos, de manera aproximada y en relación, a algunos autores en particular, considerando de manera parcial los desarrollos que realizan sobre el tema entre los siglos XVIII y XXI. Nos interesó mostrar cómo se organizan los desplazamientos en la estética, desde el juicio de lo bello hasta la afirmación crítica del sujeto como obra. Se pueden constatar desplazamientos entre la lectura metafísica y las teorías críticas de ella, abriendo de un modo específico el tema de la experiencia en la discusión del siglo XX y el nuestro. Esta breve cartografía permitirá *situar* a Freud desde una perspectiva actual y retrospectiva, respecto al lugar de emergencia del psicoanálisis y en relación a las claves de

⁸ En esta línea de razonamiento se puede contraponer la posición de un Ranciére (2005) que trabaja desde la noción de “no lugar” y el intento programático de producir desplazamientos teóricos avanzando a una suerte de “transdisciplinariedad”. Al contrario, Nancy (2014), a través de una erudita clarificación conceptual y filosófica nos lleva a pensar, por ejemplo, que la noción de “sujeto” es abordada desde una dimensión radicalmente distinta en la filosofía a la del psicoanálisis. Nuestra posición sigue la orientación de Ranciére, aunque asume que otra posición puede ser abordada en un segundo tiempo o en otras investigaciones. Indica “Así, en un caso no se habla de la misma cosa, y no es siempre seguro que cada uno de los interlocutores sepa exactamente de qué habla. Y en el otro caso se cree hablar de la misma cosa, del sujeto, y decidirse a favor o contra él, y no es seguro que se hable de la misma cosa... nada es menos claro, hoy, que aquello que se supone cuando se habla de sujeto.” (Nancy, 2014, p. 17). En la misma línea crítica Gadamer se referirá al concepto de “experiencia”. Martin Jay (2008). *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*, Santiago: Ed. Universidad Diego Portales.

la cultura moderna. Por otro lado, situar a Freud permitirá armar puntos cardinales que orienten el desarrollo interno y, a su vez, permita a su obra entrar en diálogos respecto a la interrogación de la alteridad y la experiencia. En la segunda parte, desarrollaremos los fundamentos del pensamiento de Freud, o lo que el mismo llama la metapsicología. En él, haremos una exposición histórico-estructural de los supuestos y de las operaciones de la razón y sus materiales, que le permiten a Freud constituir su campo de trabajo, su especificidad epistémica y sus cláusulas metodológicas. Se intenta destacar, desde una mirada de conjunto de la obra freudiana, la complejidad tanto de su abordaje como de su teoría, con el fin de mostrar *in extenso* su campo y, en ocasiones, proponer interpretaciones en aspectos confusos de sus planteamientos. De acuerdo a nuestra hipótesis, la relación entre alteridad y sujeto, así como la derivada que conduce hacia una teoría de la experiencia, encuentra consistencia y comprensión al hacer y explicitar de manera compleja la metapsicología freudiana. Pensamos que esa complejidad se puede evidenciar al introducir en la lectura clásica de la metapsicología, la reflexión sobre el Otro y la cultura, la historia y la transmisión, así como una teoría sobre lo “extremo” y las catástrofes, evidenciando una *heteronomía* de la alteridad tanto como de los procesos de subjetivación que ella implica. En la última parte, se aborda el problema de la *experiencia* de la alteridad desde una perspectiva psicoanalítica. Esa experiencia se relacionará con el pensamiento y el atravesamiento de la ilusión, el trabajo de *traducción* que implica la experiencia psicoanalítica, así como la admisión *sin supresión ni transparencia* de esa alteridad, en la experiencia misma del sujeto. Esa experiencia la sostendrá desde, su relación con el prójimo y con la cultura, de lo cual quedará – en su heteronomía – un “resto” opaco e inacabado. Esto último, será puesto en perspectiva con el trabajo y con-vivencia con lo “inacabado”. Revisaremos dicha clave en los fenómenos paradigmáticos de la “sublimación” (destino de pulsión), el “malestar en la cultura” (anudamiento entre pulsión, proceso subjetivación y registro simbólico) y la experiencia de la *unheimliche* (relacionado a la experiencia propia con la alteridad heterónoma en los procesos de subjetivación).

CAPÍTULO I: SITUAR A FREUD

El psicoanálisis en tanto práctica de pensamiento se inscribe en los diálogos conflictivos y en los destinos paradójales de la razón occidental y la subjetividad moderna. En este sentido el psicoanálisis tematizará dichos destinos en su relación al sujeto y la razón, el prójimo y la cultura, el origen y la historia. En esta consideración, el corpus freudiano se hará parte de los dilemas de la razón occidental y de la propia modernidad en los distintos tiempos de su escritura.

En la primera parte de este capítulo, nos introduciremos en esos diálogos desde la superficie a los bajos fondos. Intentaremos mostrar algunas claves de la ciudad de Viena y su atmósfera, así como algunas lecturas que han realizado algunos filósofos en torno a lo que se muestra con la invención del psicoanálisis. Se trata de un esbozo de la historia y de la atmósfera que rodea a Freud y su descubrimiento.

En la segunda parte, reconstruiremos al modo de una cartografía incompleta, algunas de esas discusiones en distintas perspectivas del discurso filosófico. Intentamos retratar parte de los destinos de la razón moderna desde su intento de autorreflexión en la época de la *Aufklärung* y sus dilemas, hasta la crítica y posterior cruce con la crisis de la experiencia, tal como ocurre durante los siglos XIX y XX. Se trata en este caso, de situar a Freud dentro de esa historización problemática, más que de un análisis acabado del campo filosófico.

El psicoanálisis de Freud se ubica justo entre la crítica a la razón filosófica, del siglo XIX, y el cruce entre historia, sujeto y catástrofe, propia del siglo XX. El primero, se corresponde con la discusión y descubrimientos que se hiciera en el campo de la razón referidos a ella misma. La podemos ubicar en los siglos XVIII y parte del XIX: la era de la *Aufklärung*. El segundo, se desarrolla en el siglo XX y estará asociado, al menos en uno de sus ejes, al impacto de la llamada razón instrumental, tanto en la cultura como en la política, consecuencia de una verdadera desligazón al interior mismo de la modernidad referida a la dialéctica entre los modernismos y los procesos de modernización (Berman, 1981) o los procesos de desintegración interna de la propia cultura (Habermas, 2009), lo

que tendrá un impacto evidente en la crisis de la subjetividad y la experiencia (Adorno, 2011; Habermas, 1991; Jay, 2009; Agamben, 2007; Zamora, 2004).

El trabajo de Freud se ubica *entre* estos dos momentos históricos (fin del XVIII y XIX / fin del XIX al XXI), cuya denominación excede el orden historiográfico de las datas y muestra una cierta densidad histórico-cultural que se dejará ver en el recorrido freudiano así como en parte de sus nudos y límites.

Aquella ubicación entre dos momentos históricos – si suponemos como puntos de quiebre el inicio de las guerras totales (Hobsbawm, 2006) – nos permitirá situar a Freud, si bien de manera muy general, en un campo teórico y argumentativo desde el cual hacer trabajar los lazos y los temas referidos al sujeto, la alteridad y su correlato en el problema de la experiencia.

En la tercera parte de este capítulo, desarrollamos el problema de investigación desde las propias categorías del corpus freudiano, sus aperturas e invenciones, siguiendo ahora, la racionalidad interna del descubrimiento del psicoanálisis. Reconstruiremos las huellas por donde Freud transita antes y en el momento de la invención del psicoanálisis, en un período que va desde 1885 a 1900. Revisitado desde la clave de la experiencia, este período de Freud antes de Freud, será una primera aproximación a *hacer* la experiencia de la alteridad así como la introducción al territorio que el psicoanálisis esboza: lo Inconciente, los procesos primarios y las formaciones por donde aquel se evidencia.

I.- Fondos de estrato: Freud y el psicoanálisis.

Freud es un autor límite de una época así como en relación a un territorio: la *alteridad* y sus vías de traducción a nivel de pensamiento. Su trabajo lo realizará entre fines del siglo XIX y las primeras cuatro décadas del siglo XX. Se hará parte de la crítica a la filosofía y al igual que Nietzsche y Marx, interpretando el discurso metafísico como un desvío del pensamiento respecto a lo “real”. Sin embargo, en ese desvío encontrará, a su modo, otra verdad innombrada, a saber, la realidad psíquica de lo Inconciente y su lugar en la subjetividad y la cultura.

La invención del psicoanálisis y la dirección de su investigación producirá una verdadera ruptura epistemológica y ética en el siglo XX, marcando de ahí en adelante las distintas reflexiones – entre la aceptación y el rechazo - de la época moderna hasta nuestros días. Al decir de Foucault, bajo la pluma de Freud retornará ese lugar “liminar” y del “afuera” de nuestra propia experiencia de Occidente, tal como lo expresan Nietzsche, Van Gogh y Artaud (Foucault, 2010a). Ese lugar otro de la experiencia, que las prácticas disciplinarias intentaron infructuosamente desterrar y silenciar bajo la cuadrícula exacta de su encierro y administración técnica, o bajo la forma de la deportación de los discursos científicos sobre el hombre, retornará bajo la escritura freudiana en un campo de “saber difuso”⁹.

Los descubrimientos del psicoanálisis, se expresan primero en el esclarecimiento del síntoma y la escena del sueño. En él, Freud encontrará las claves de las formaciones de lo inconciente y, en un mismo plano, sabrá sumergirse en la obra literaria, el tótem y el origen de la cultura, en los fantasmas originarios y en los orígenes del fantasma.

⁹ Ese “saber difuso” encontrará dos momentos claramente datables. El primero, encontró sus resistencias al interior de la propia filosofía y finalmente encontrará su lugar en la articulación del campo de la estética, tal como nos muestra Rancière. El segundo momento, encontrará su resistencia al interior de la reflexión epistemológica de la ciencia entre 1927 y 1960. La Tradición Heredada, y dentro de ella, el Positivismo Lógico y el programa de la axiomática, intentará depurar el lenguaje científico de todo término que tenga ecos metafísicos, encontrando un énfasis claramente prescriptivo e ideológico, tal como denunciará la Escuela de Frankfurt. Al respecto véase Jacques Rancière. (2005). *El inconciente estético*. Buenos Aires: Ed. Del Estante; Herbert Marcuse. (1970). *El hombre unidimensional*. Madrid: Seix Barral.

Todo lo anterior se hará parte de esa *unheimliche* que Freud abrirá como una sábana frente a la cual no dejará de extrañarse y, por momentos, de extraviarse. La impronta de esa *inquietante extrañeza* emergerá, de un lado, en el duelo, la falta y el trabajo de elaboración; de otro, en las construcciones en análisis cuyo centro organizará las verdades históricas vivenciadas junto a un resto por traducir en el límite insistente de la representación, del acto y unos nudos que toman la forma del ombligo del sueño, nos dirá Freud, aquel paradojal sendero de mil hebras, que exigiendo ser recorrido, no encuentra fin.

En este sentido, Rancière tiene razón cuando dice que hay un verdadero inconciente del psicoanálisis aludiendo al cambio epocal en la clave del nuevo reparto de la política de la escritura y de la imagen, que estaría entre sus razones de emergencia y sus condiciones de posibilidad (Rancière, 2005). Desde este lugar nos aproximamos a la Viena de 1900 y luego a las dimensiones de lo Otro con Foucault y los regímenes de la palabra muda con Rancière.

1.- Atmósferas: Aproximaciones a las disonancias en la Viena de 1900¹⁰

Viena, la antigua capital Austro-Húngara de comienzo de siglo XX, nos mostrará un paisaje monumental en medio de una atmósfera melancólica. Esta antigua ciudad se constituyó en el signo capital del Impero de los Habsburgo en la región occidental durante el siglo XIX. El espacio urbano y lo que cobija registrará las *disonancias* de un imperio que en el 1600 dominó casi toda Europa y que en el 1900 vive la agonía del comienzo del fin, llegando a su ocaso definitivo con los tratados pactados luego de la primera guerra mundial. Una ciudad, que bajo la tutela del emperador Francisco José, en 1857 se reconstruirá bajo los cánones de las ciudades modernas, tomando ese sentido justo después de que el ejército del imperio aplastara las revoluciones de 1848 (Jaccard, 1984).

La ciudad, su vida cultural y su producción artística e intelectual expresará, siguiendo a Carl Schorske, no sólo las formas de expresión de las transformaciones culturales, "... sino también los medios estructurales profundos para traducir esas ideas, sentimientos y formas que afloran siempre en todo cambio." (Schorske, 1991, p. 56). Y es que Viena anticipará los horrores del siglo XX así como las catástrofes fáusticas del sueño de la razón ilustrada, poniendo de manifiesto los fantasmas y demonios que se deja transparentar en su producción cultural.

*Y acuérdate que cada noche nos fuerza,
A descender a un mundo desconocido,
Privados de nuestra fuerza y nuestra riqueza...
Pues todas las abundancias y adquisiciones de nuestra vida,
Tienen poco peso frente a los sueños,
Que nos encuentran abúlicos al dormir*

*Una borrasca sobrevino, que por un momento
Abrió con violencia las puertas de nuestras almas:*

¹⁰ Si bien hay varias investigaciones puntuales sobre la Viena de 1900 y su desarrollo cultural, hay dos referencias ineludibles. Ellas tienen el mérito de leer el clima cultural de Viena desde su inscripción en obras, al mismo tiempo de ubicar el texto freudiano en una constelación junto a otras investigaciones. Véase Nicolás Casullo (comp.). (1991). *La remoción de lo moderno. Viena del 900*. Buenos Aires: Nueva Visión; Carl Schorske. (2011). *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

*Lanzamos en ella una mirada. Ya pasó,
Y las puertas de nuestras almas se cierran,
Mas lo que he visto hoy día,
Me precaverá para siempre de ser orgulloso.*

(Schnitzler, Paracelso, 1898)

Viena se hace parte de la edad de oro de la modernidad donde la confianza en la razón, el progreso y la técnica aparecen con real esplendor entre 1830 y 1914. En este sentido, la conciencia desdichada podía, en referencia a esa confianza, poner sus miserias menos en el pensar, como lo hará el alma bella hegeliana y su ley del corazón, que en la construcción de proyectos sociales, culturales, políticos inscritos en un horizonte utópico. Así lo podemos rastrear en el Estado de Hegel, en el proyecto social de la era científica de Comte, en los socialismos utópicos de Owen en Inglaterra y Saint-Simon, Fourier y Cabet en Francia, o en los idearios revolucionarios de Marx o Bakunin. Todos ellos inspirados en el anudamiento histórico entre la razón teórica y la razón práctica, entre el pensamiento crítico y su realización en el campo social. Casullo señala que la Viena de principios de siglo “...es la consagración de la belleza burguesa, la consagración del sueño burgués liberal hecho en piedra y arquitectura moderna.” (Casullo, 1991, p. 30).

Y es que para la vida europea Viena era la imagen del placer hedonista. Es el vals y el paradigma de la fiesta permanente que se hará parte tanto de los espacios sociales como de la organización urbana. En efecto, eso es lo que expresan sus grandes edificaciones en piedra, las que plasman la historia de la arquitectura en sus amplios espacios urbanos, acompañados de jardines y alamedas imperiales.

La ciudad se construye entre 1870 y 1900 en la forma de un anillo que rodeará el casco histórico con imponentes palacios de estilo clásico y neoclásico, barroco y romántico, el romano y el griego. La Viena de la Ringstrasse, en palabras de Schorske, se convirtió con “... una concisión... en el gran foro levantado a lo largo de la Ringstrasse, con sus monumentos y residencias, proporciona un signo iconográfico del espíritu ascendente liberalismo austríaco.” (Schorske, 2011, p. 51).

Sin embargo, en medio de esta monumentalidad histórica, Viena también vive y anticipa las agonías que padecerá el siglo XX. Su fachada imperial contrastará con las grietas evanescentes e inquietantes de la experimentación dodecafónica en Schönberg, con el erotismo mortal llevado a la plástica por Klimt o su inverso brutal y descarnado en Kokoschka. Fisuras que se harán ver en la investigación del *Tractatus lógico-philosophicus* y los límites del lenguaje en Wittgenstein, en las propuestas arquitectónicas de Joseph María Olbrich, en el movimiento inconformista influido por el historicismo de Otto Wagner o, en el otro extremo, el racionalismo arquitectónico de Adolf Loos. Del mismo modo, esas fantasmagorías serán retratadas por Musil y su racionalización del mundo así como en la otra orilla observamos la experiencia del vacío en la escritura de Canetti. Bettelheim sintetiza esas paradojas de Viena al decir que:

“Gracias a todo lo que realizaron en Viena sus grandes hombres, cada individuo puede, en efecto, transformarse en señor de su destino y cesar de dejarse manejar por su inconsciente hacia su destrucción, como lo había hecho el príncipe heredero de uno de los imperios más viejos del mundo. Gracias a todo lo que se descubrió en esa época de esa ciudad, las fuerzas oscuras del espíritu pueden ser hoy dominadas y, de ese modo, cada uno puede dar un sentido a su vida, aun en un entorno de plena desintegración, como lo hicieron esos hombres en una situación que ellos mismos consideraban desesperada. Que todo eso fuera verdaderamente posible nos fue probado por la élite cultural de Viena en ese período contemporáneo de la ruina definitiva del Imperio en que vivían.” (Bettelheim, 1991, p. 84).

Lo cierto es que la *desarmonía* y la *ruina* inauguran dos claves epocales que interrogarán esa alteridad al trazar y hacer visible una comunidad invisible de investigadores reunidos alrededor de un objeto fantasmagórico difícil de aprehender. Freud se hará parte de este campo discontinuo como un lucero que destella en el reparto de lo sensible y del pensamiento, cuyo universo se desdobra en el *interior externo* de la subjetividad moderna. Viena se constituye así en el fondo espacial y en la figura temporal en que emergen los dilemas del mundo expresando verdaderas interrogantes sobre los límites del sujeto moderno y la *Aufklärung*: el tiempo, el origen, la sexualidad, la locura, la muerte y el lenguaje. Ellos testimonian las emergencias de aquel clima (Casullo, 1991) que dirigirá hacia la posteridad los sueños de la razón –siguiendo a Goya– y su inverso monstruoso (Todorov, 2011). Algunas huellas en ese arenal, para decirlo con un término freudiano, se corresponderán con una parte a la vida anímica impensada: su *alteritas*, su

irrecusable malestar, su relación con la actualidad de la historia y los orígenes, tanto como con el porvenir de una cultura levantada sobre un fondo de destrucción que se dejará sentir durante todo el siglo XX.

Comienza así a comparecer la razón y sus fantasmas en el momento preciso de la fractura entre la apariencia y lo real, la representación y lo representado, el lugar de la enunciación y su mundo. De esta manera, se expresa la sospecha lúcida y escéptica de aquella palabra que se afirma en la apariencia y desconoce su verdad.

“Es desde una realidad de cautivante despertener en lo que nos pertenece... donde la fragmentación de lo real, de la subjetividad, de la palabra, tuvo subsuelo histórico, fundante de una conciencia histórico moderna... El lenguaje de los hombres, la utopía de encontrar en su entramado la solución de aquella pérdida, pasa a ser entonces la suplantación por la palabra de una imposible “construcción del mundo”, que promueve la concepción del progreso.” (Casullo, 1991, p. 34).

Fue Viena el fondo que hará figura en las propias operaciones del pensamiento de Freud. En los materiales que indaga y en las vías que lo orientan, es decir, en la forma que adquiere y en lo que llegará a constituirse como el *pensamiento o corpus freudiano y su ciencia de lo inconciente*. El psicoanálisis se abrirá paso en los pequeños rastros indiciarios arrojados y esparcidos – sin lugar – por todo aquello que era rechazado y resistido por el pensamiento respecto al deseo, al otro y al campo cultural. Ruina y borradura, sustitución e indicio, olvido y recuerdo, emergen justo ahí donde las fallas de ese movimiento y su imposibilidad de huida producirá una escena onírica, la estela sonora e inquietante de la carcajada, la ajenidad y el sufrimiento del síntoma, o los extravíos del *yo*, que sordo y ciego respecto a la actualidad de esa historia, *su* Historia, rendirá homenajes y sometimientos a los goces inconcientes, no sin algunos intentos de des-sujeciones fallidas (Freud, 1900, 1905, 1908). En ese contexto de desconocimiento y apariencia, el *yo*, a des-tiempo, intuirá que hay algo demoníaco en el retorno de lo igual (azar determinado) y su repetición, frente a lo cual deberá comparecer frente a sí mismo para hacer un ejercicio con la experiencia y su interpretación. Una consecuencia de esa comparecencia, será la vía de domeñamiento que ofrece el trabajo psicoanalítico, nos dice Freud, cuando al atravesar sus propios límites, ese *yo* exiliado y armado de coraje, interpelará el corazón de la repetición con la construcción de una pregunta, precipitándolo a la investigación de la alteridad (Freud,

1914a). Aquella será la misma vía de acceso que Freud atravesará para darle lugar a la *alteritas*, ahora bajo su autoría, en un trabajo de re-escritura de sus materiales fragmentarios. El cuerpo del autor y del psicoanálisis hará testimonio de otra de las odiseas modernas: el discernimiento de lo *Inconsciente*, y dos décadas más adelante, el “más allá del principio del placer” (Freud, 1920).

Fin de partida

“A la edad de 4 años llegué a Viena, donde realicé todos mis estudios... me movía una suerte de apetito de saber, pero dirigido más a la condición humana que a los objetos naturales... y sé que la lectura de una conferencia popular (por el profesor Carl Brühl) del hermoso ensayo de Goethe “Die Natur”, que escuché poco antes de mi examen final de bachillerato, me decidió inscribirme en medicina” (Freud, 1925a, p. 8).

Freud vivió 78 años en Viena. Llega en 1856 desde Moravia (provincia de la actual República Checa) y emigra a Inglaterra en 1938, en plena ocupación Nazi. Tenía 4 años cuando aterriza en lo que se transformará en su paisaje y su ciudad, 83 cuando parte sin retorno.

El poema atribuido a Goethe transparenta el sentido de la decadencia del romanticismo que muestra esa biología de la vida tan distante a la biología cosificada de nuestra época contemporánea. Su intensidad provocará la primera *desviación* y apertura de Freud hacia el clima Vienés y lo que será su campo de investigación. Tal como nos indica Jones, hasta los 16 años, Freud tuvo un marcado interés por las ciencias sociales y políticas (Jones, 1981). Será a propósito de lo que capta en este poema que investirá las llamadas ciencias de la naturaleza.

“Se obedecen sus leyes aun cuando se la resiste, se actúa con ella hasta cuando se cree desafiarla.

No tiene ni lenguaje ni discurso, pero crea lenguas y corazones con el fin de sentir y hablar.

Su corona es el amor. Sólo por él se acerca uno a ella. Abre abismos entre los seres y todo aspira a enlazarse. Todo lo ha aislado para reunirlo todo. Con unos pocos rasgos en la copa del amor, repara toda una vida de dolor.

Es todo. Se recompensa y se castiga a sí misma, se goza y se tortura a sí misma. Es ruda y dulce, amable y terrible, débil y todopoderosa. En ella está todo siempre. No conoce ni pasado ni futuro. El presente es su eternidad. Es buena. Yo la alabo con todas sus obras.

Es entera y, sin embargo, completamente inacabada. Lo que hace puede hacerlo siempre.

A cada cual se le muestra con una forma propia. Se esconde bajo mil nombres y mil términos y siempre permanece la misma.

Me ha colocado aquí. También me hará salir. Me confío a ella. Puede moverme a su antojo. No odiará su obra. No soy yo quién he hablado de ella. No, lo verdadero y lo falso es ella quién lo ha dicho. Todo es su culpa, todo es su mérito.” (Robert, 1967, p. 40).

Siguiendo a Robert, no nos puede dejar de llamar la atención las coincidencias entre lo que se deja leer en el poema y las características que Freud descubrirá en lo *Inconsciente* varias décadas después (Robert, 1967).

Viena, espacio metafórico del objeto y el deseo, así como de la muerte, acompañará las grandes crisis de Freud tanto como sus más preciados descubrimientos. Su relación con ella fue paradójica y ambigua. Llegó como extranjero y así mantuvo su condición, primero por su calidad de judío liberal en un contexto antisemita y luego debido a las propias resistencias que generará en el ambiente médico sus primeros pronunciamientos (Jones, 1981; Schorske, 2011). Ese contraste, se figura en su vida onírica, tal como lo hicimos notar en otro lugar (Radiszcz & Cabrera, 2013) y en los llamados recuerdos encubridores que subraya Mannoni respecto a una suerte de nostalgia de un “paraíso perdido” que nuestro autor expresa. De acuerdo a esto Freud

“...nunca dejó de aborrecer la ciudad de Viena, sin, no obstante consentir en dejarla (allí sufrió, fue humillado y sólo allí, le parecía, debía desquitarse). Sufrió verdaderamente y sobre todo sufrió una gran pobreza. La esperanza, no de enriquecerse, sino de lograr una sólida seguridad, estuvo siempre presente en sus preocupaciones; el fantasma de la miseria y el hambre lo persiguió en la imaginación, aun cuando ya no tenía nada que temer.” (Mannoni, 1987, p. 21.).

A una conclusión similar podemos llegar cuando observamos, en el extenso intercambio epistolar con Fliess, el odio expreso que le guarda a su ciudad. De acuerdo a Robert, esto podría tener relación con el conflicto paterno, dado que habría sido el padre el que decidió trasladar la familia Freud a Viena. Algo tendrá que ver el antisemitismo que desde 1890 se expresa de manera palmaria con la elección como burgomaestre de la capital, en cuatro ocasiones consecutivas, de Karl Lünger, símbolo del antisemitismo vienés. O también, y tal vez en primer lugar, con el rechazo que Freud siente, desde el inicio de su

carrera médica, de los círculos médicos vieneses (Robert, 1967). Lo cierto, es que hay una actitud ambigua en donde al mismo tiempo desea expatriarse y en la práctica, se queda y trabaja. Del mismo modo, Freud nos muestra una sensibilidad punzante respecto a la literatura y los clásicos del arte, junto con la ciencia, lo que estará en disonancia con la cultura moderna, bohemia y nocturna que se gesta en Viena. En una imagen, ahí donde Freud se interroga científicamente respecto a la sexualidad, Klint y los seccionistas vieneses organizan el *voyeur* y la libertad sexual para vivir y plasmar en la plástica esa experiencia del cuerpo individual y de la ciudad (Jaccard, 1989).

Y es cierto, puesto que Viena metaforiza, por otro lado, el *lugar* y el sentido de lo que pondrá en acto su deseo de saber, así como su propia melancolía. Encontrará en ella los grandes dilemas y tragedias del sujeto moderno, en la novela individual del neurótico, en la ruptura del lazo social y la catástrofe de las guerras, en el germen de los totalitarismos nacientes en Europa. En Viena, padecerá la segregación desde muy temprana edad y el rechazo de sus pares. En ella tendrá una cita mortal con el cáncer que irá interrumpiendo lentamente todo su mundo y sus lazos sociales desde 1920 hasta dejarlo en el más completo silencio (De M' Uzan, 2011). Pero también, será en Viena donde se convertirá en *autor* cumpliendo un profundo deseo. A través de esa autoría entrará en el olimpo de los grandes descubridores transformando el destino que demandaba el entorno familiar paterno, que lo empujaba hacia la actividad política. En su apuesta y su proyecto, ahora con y a través del psicoanálisis, cuestionará el poder desde el lugar del investigador que le da nombre y pone al descubierto los innombrables de la cultura y del poder (Schorske, 2011; Freud, 1921, 1927, 1929).

Jones nos deja ver esta negativa paradójica de Freud en abandonar – *su* - Viena.

“La invasión nazi de Austria, que se produjo el 11 de marzo de 1938, fue la señal para que Freud abandonara su patria y se dirigiera a un país extranjero, siguiendo así el camino que sus antepasados habían recorrido tantas veces... en muchas ocasiones en su vida había pensado en tomar una decisión como ésta, y en muchas otras lo habían invitado a hacerlo. Pero había algo profundo en su naturaleza que se había opuesto siempre a una decisión semejante, y aún en este momento final y crítico estaba todavía muy poco dispuesto a tomarla en cuenta.” (Jones, 1981, p. 239).

En ese contexto, continúa Jones,

“Sabido cuan fuerte era su rechazo, y cuan a menudo habia expresado, en el curso de los ultimos años, su determinación de permanecer en Viena *hasta el final* [el subrayado es nuestro], yo no tenia muchas esperanzas sobre el resultado final... El espectáculo que encontré al llegar era bastante deprimente. En el aeropuerto habia montones de aviones militares alemanes y en el aire tambien estaba lleno de aeroplanos que intimidaban constantemente a los vieneses. Las calles estaban llenas de tanques rugientes, y tambien de gente que rugia, ¡Heil Hitler!, pero era facil advertir que la mayor parte eran alemanes importados que habia llegado en los trenes enviados por Hitler.” (*ibíd*).

“Tal como yo me habia temido, él se inclinaba a permanecer en Viena. Ante mi primer alegato, acerca de que él no estaba sólo en el mundo, que su vida era muy cara a mucha gente, me contestó con un suspiro: “¡Solo! Si yo estuviera solo, hace mucho tiempo que yo me habria desprendido de la vida. Pero tenia que admitir la fuerza que encerraban mis afirmaciones...” (*op. cit.*, p. 240).

Finalmente, Freud ya instalado en Inglaterra incorporará las siguientes palabras en su segundo prólogo de su último Moisés:

“Las particularísimas dificultades que me asediaron durante la redacción de este estudio referido a la persona de Moisés -reparos íntimos y disuasiones exteriores- hicieron que este tercer ensayo, el de conclusión, lleve dos diversos prólogos que se contradicen y aun se anulan entre sí. En efecto, en el breve lapso que media entre ambos han variado radicalmente las circunstancias externas del autor. En aquel tiempo vivía bajo la protección de la Iglesia Católica y con la angustia de perderla con mi publicación y provocar, para los seguidores y discípulos del psicoanálisis una prohibición de trabajar en Austria. De pronto sobrevino la invasión alemana; el catolicismo reveló ser, para decirlo con palabras bíblicas, una «caña flexible». En la certidumbre de que ahora no me perseguirían sólo por mi modo de pensar, sino también por mi «raza», abandoné con muchos amigos la ciudad que habia sido mi patria desde mi temprana infancia y durante 78 años.

Ya no hay más disuasivos exteriores, o por lo menos no de aquellos ante los que es preciso retroceder...

En cuanto a las dificultades interiores, en nada podían modificarlas la subversión política ni el cambio del lugar de residencia. Ahora como antes me siento inseguro frente a mi propio trabajo, echo de menos la conciencia de la unidad y coherencia que deben existir entre el autor y su obra. No es que me falte convencimiento sobre lo correcto del resultado. Lo adquirí ya hace un cuarto de siglo, en 1912, cuando escribí mi libro *Tótem y tabú*, y desde entonces no ha hecho sino reafirmarse. No he puesto más en duda que los fenómenos religiosos sólo son comprensibles según el modelo de los síntomas neuróticos del individuo, con que hemos llegado a familiarizarnos: unos retornos de procesos sobrevenidos en el acontecer histórico primordial de la familia humana, procesos sustantivos, olvidados de antiguo; y que tales retornos deben a este origen, justamente, su carácter compulsivo y, por tanto, ejercen efecto sobre los seres humanos en virtud de su peso en verdad histórico-vivencial {*historisch*}. [Cf. AE, 23, págs. 123 y sigs.] La

incertidumbre sólo me acude cuando me pregunto si he logrado demostrar esas tesis en el ejemplo aquí elegido, el del monoteísmo judío. Ante mi crítica, este trabajo que toma a Moisés como punto de partida aparece como una bailarina que se balanceara sobre la punta de un pie. Si no pudiera apoyarme en la interpretación analítica del mito de abandono y, desde ahí, pasar a la conjetura de Sellin sobre el final de Moisés, el todo habría debido quedar sin escribirse. Comoquiera que fuese, arriesguémonos ahora.” (Freud, 1939, p. 56).

Deja así de manifiesto la ruptura inclusiva con su historia y su complejo paterno tanto como con aquel lugar, la Viena del 900. Fuera de lugar y, por tanto, con él o ella, encontrará su muerte el 23 de septiembre de 1939.

2.- Alteridades y el no pensamiento: lecturas sobre el inconciente del psicoanálisis. Foucault y lo Otro¹¹

Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica* plantea que hay toda una experiencia de la locura, signada por la tragedia y la desligadura de la razón, que ha sido borrada de nuestra experiencia actual, contemporánea. Esa experiencia trágica de la locura la podemos reconstruir entre fines de la alta edad media y la época renacentista, siguiendo sus rastros en las leyendas, la literatura y el arte, las que hacen metáfora en la figura mítica-real de la nave errante de los locos, *Nef des Fous*.

Según este autor, la locura emergería en reemplazo de la lepra, manteniendo su lugar liminar y de exclusión en la organización de las sociedades modernas. De esta manera, habría una sustitución histórico-cultural de la figura (locura por lepra), más no del lugar y su función. Encontramos en esa reconstrucción verdaderos documentos densos, opacos e inquietantes, dice Foucault.

“De un lado el Bosco, Brueghel, Thierry Bouts, Durero, y todo el silencio de las imágenes. Es el espacio de la pura visión donde la locura despliega sus poderes. Fantasmas y amenazas, apariencias puras del sueño y destino secreto del mundo. La locura tiene allí una fuerza primitiva de revelación: revelación de que lo onírico es real, de que la tenue superficie de la ilusión se abre sobre una profundidad irrecusable, y de que el cintilar instantáneo de la imagen deja al mundo presa de figuras inquietantes que se eternizan en sus noches; revelación inversa pero no menos dolorosa, que toda la realidad del mundo será reabsorbida un día por la Imagen fantástica, en ese momento situado entre el ser y la nada: el delirio de la destrucción pura... En esta imagen inmediatamente suprimida es donde viene a perderse la verdad del mundo. Toda esta trama de la apariencia y del secreto, de la

¹¹ Dentro de este apartado desarrollamos algunos de los argumentos de Foucault y Rancière y, en menor medida, Wajcman. Para un desarrollo más acabado sobre lo otro y la alteridad, en las últimas décadas, sería pertinente abordar los argumentos esgrimidos por Adorno, Lyotard, Butler, Foucault, Deleuze y Guattari, Zizek. Véase Theodor Adorno. (1971). *Teoría Estética*. Madrid: Taurus; Françoise Lyotard. (1988). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial; Judith Butler. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós; Michel Foucault. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Giles Deleuze & Félix Guattari. (1985). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós. Zizek, S. (2001). *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós. Para una visión general del problema se pueden encontrar dos buenas introducciones en Jay y Roudinesco. Véase Martin Jay. (2009). “El lamento por la crisis de la experiencia. Benjamin y Adorno”, “La reconstrucción posestructuralista de la experiencia. Bataille, Barthes y Foucault”. En *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós; Elizabeth Roudinesco. (2007). *Filósofos de la tormenta*. México: Fondo de Cultura Económica; François Châtelet. (1983). *Historia de la Filosofía*, Tomo IV. Madrid: Espasa.

imagen inmediata y del enigma reservado se despliega, en la pintura del siglo XV, como *la trágica locura del mundo*.” (Foucault, 2010a, p.49.).

Fue esa experiencia de la locura trágica la que será primero encerrada y luego clausurada en la relación del sujeto moderno con aquella alteridad constitutiva de la razón moderna y que dibuja su límite. “La locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza.” (*op. cit.*, p. 75.).

El gran encierro tendrá lugar de manera lenta y sistemática en la Europa del siglo XVI y XVII. Dada sus características de extensión y en relación a una verdadera política de confinamiento, la persecución y el encierro no tendría punto de comparación con las prácticas de encarcelamiento realizadas en épocas anteriores como en la Edad Media. De manera más precisa, nos dice el autor, como medida económica y política o referida al *orden*, al *control* civil y al *trabajo*, es una práctica sin antecedentes. No obstante, para la historia de la locura el *gran encierro* constituye un verdadero acontecimiento para la modernidad. Expresa:

“... el momento en que la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza, de la incapacidad de trabajar, de la imposibilidad de integrarse al grupo; el momento en que comienza a asimilarse a los problemas de la ciudad... Ha nacido una sensibilidad, que ha trazado una línea... que escoge para desterrar... un espacio en blanco donde la vida real de la ciudad se suspende: el orden no afronta ya el desorden y la razón no intenta abrirse paso por sí sola, entre todo aquello que puede esquivarla, o que intenta negarla... [la sin razón] en menos de medio siglo se encontró recluida, y ya dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a la Razón, a las reglas de la moral y sus noches monótonas.” (*op. cit.*, p.125).

Tal como se puede observar, esa clausura, que implicó la manera de experimentar y relacionarnos con la alteridad, no implicó necesariamente una desaparición, sino más bien, una forma de reclusión y de reordenamiento tanto de la razón como del cuerpo social. Sin embargo, la experiencia trágica de la locura cautiva, no dejará de rodear los muros de la ciudad desde su propia interioridad y dinámica. Nos dice Foucault, que si bien la experiencia de ella pertenece a una época suprimida de la luz del día, encontraremos un retorno de lo suprimido en los intersticios de las voces del delirio y las imágenes alucinatorias, que el “poder psiquiátrico” desde el siglo XIX hasta nuestros días, ha

intentado controlar y administrar – fallidamente – por medio de una anátomo-política (Murillo, 1997). En tal sentido, los retornos de esa experiencia desterrada se harán manifiestas en el trabajo escritural del *afuera* en algunos autores del siglo XIX y el siglo XX. Se constituirán en rastros mínimos de esa trama histórica de la época clásica, en último término, del *afuera* en la experiencia moderna. Sus ecos se dejan sentir, aunque la locura ya ha sido considerada como una forma relativa de razón. Sus restos se expresarán en los lugares de exclusión que definen la realidad del mundo burgués. Sus indicios retornarán y los volveremos a encontrar, dice Foucault (2010a), en Nietzsche, van Gogh, Freud y Artaud.

En este sentido, cuando la locura ya está completamente dissociada de la experiencia de la sinrazón y, su vez, confinada totalmente a la institución moral, a la enfermedad mental, su cautiverio y decurso se organizará en relación a lo orgánico y lo psicológico. La enfermedad mantendrá su referencia al cuerpo y la trascendencia del discurso de la sinrazón “...será colocado dentro de la psicología” (Foucault, 2010a, p. 528). En efecto, será de este proceso de larga duración, del cual surgirá como efecto la psicología, teniendo como antesala los avatares de la locura. No como una verdad descubierta y conocida sobre la locura, “... sino como señal de que la locura está ahora desunida de su verdad que era la sinrazón...” (*ibíd*). De este modo, se constituirá en un fenómeno que se pierde en el territorio de la naturaleza. Será en este momento histórico y de organización disciplinar que Foucault distingue al psicoanálisis y al autor Freud de esas otras claves disciplinarias. Y es que en el psicoanálisis hay algo más que un descubrimiento científico y una verdad racional.

“... hay algo más que un *descubrimiento*: hay allí la violencia soberana de un *retorno*... Freud volvía la locura al nivel de su *lenguaje*, y reconstruía uno de los elementos esenciales de una experiencia acallada por el positivismo... no se trata de psicología lo que se trata en el psicoanálisis, sino precisamente de una experiencia de la sinrazón que la psicología del mundo moderno tuvo por objeto ocultar.” (*op. cit.*, p. 529).

Posteriormente, Foucault cambiará esta posición. Ubicará al psicoanálisis dentro de las maquinarias del disciplinamiento. Hablar de la sexualidad, como se propondrá en el *talking cure* psicoanalítico (Freud, 1914a), será el modelo ejemplar del silenciamiento que

disciplina, al reducir los enigmas del ser en un proceso “terapéutico” cuyo efecto será la normativización cuadrangular de la ley y su matriz familiarista burguesa en la escena del complejo de Edipo y el dispositivo de la confesión (Foucault, 2001a). Esta denuncia también será formulada por Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo* (Deleuze & Guattari, 1985).

Entre el primer Foucault y este último, el psicoanálisis pasará de ser un testimonio posible de esa alteridad acallada y sometida a una de las formas prolíficas y polimorfos por donde el disciplinamiento y la biopolítica realizan sus mayores réditos¹².

Ahora bien, en contrapartida de la *talking cure* psicoanalítica, Foucault encontrará una forma de la palabra y de la subjetivación en una suerte de ética de la verdad: la *parresia*. Una ética de la verdad de este tipo, enfatizaría el trabajo del juicio, no sólo bajo las garantías mínimas que ofrece la cultura, sino también en torno a la palabra que arriesga en lo que nombra, su propio lugar de enunciación. Expresa, por tanto, una manera de coraje. Foucault llama *parresia* a esa modalidad del decir veraz, en donde “el parresiasta será el decidor valeroso de una verdad con la cual se arriesga el mismo y arriesga su relación con el otro... ella implica una cierta forma de coraje” (Foucault, 2010b, p. 30). Lo anterior, lo llevará a proponer una salida en las llamadas *estéticas de sí*, en donde retoma la consideración radical de la vida como una obra de arte, cuya práctica debe producir, encontrar el sello y la traza, sin un punto de anudamiento ni un faro trascendental que la organice y le otorgue sentido (Castro, 2008).

De acuerdo a estas razones, el psicoanálisis en la obra de Foucault, primero aparece como un retorno de la alteridad de la locura, antes de su disciplinamiento, a través de las prácticas de la razón moderna ligadas a las llamadas disciplinas de la psiquiatría y las ciencias sociales. Luego, el psicoanálisis aparece inscrito dentro de las disciplinas del control social. Finalmente, más allá del psicoanálisis, Foucault propondrá una salida en el radio de lo local y las micro-políticas, en donde las prácticas podrían llegar a organizar un

¹² La posición de Foucault sobre el psicoanálisis variará en el transcurso de su obra. En el transcurso de su investigación tomará cada vez más distancia de él, hasta ubicarlo dentro de los discursos y prácticas disciplinarias propias de la anátomo-bio-política. Al respecto puede revisarse el texto del autor *La historia de la sexualidad*, Volumen I. Una crítica valiosa a la lectura que hace Foucault del psicoanálisis se puede leer en Zizek, Capítulo 5. (Des)apegos apasionados, o Judith Butler como lectora de Freud. En *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós. 2005.

cuerpo heterónomo y siempre por descubrir, redefiniendo una ética ligada a una estética que se extienda más allá del circuito institucional del campo de arte. La estética sería así esa práctica que pone la resistencia y la ética en el centro de la creación de una vida sin canon ni ley trascendente, o en otros términos, antes que una obra anti-normativa, una vida heterónoma.

Sin embargo, más allá de la discusión que pudiésemos realizar en este punto, ¿no hay en Foucault un trabajo de *ascesis* al que llega en su intento de fracturar la relación entre el saber y el conocimiento, la moral y la ética, el disciplinamiento y la invención de una vida como obra de arte? ¿No hay un trabajo de subjetivación que requiere ubicar a esa alteridad para darle un destino *singular*? ¿No habrá en esa singularidad, en ese suceso - diría Foucault - una clave de producción de subjetividad desde donde podamos restituir a un *otro* Freud?

Rancière y las dos formas de la palabra muda

Rancière en su libro *Inconciente estético* (2005) desarrolla uno de los planteamientos más sugerentes, en nuestra opinión, en torno al *diálogo conflictivo* entre el psicoanálisis, el régimen del arte y la reflexión filosófica que se configura durante el siglo XIX y llega hasta nuestros días.

Su aproximación no guarda relación con una consideración del contexto de la estética y sus múltiples influencias en el descubrimiento del psicoanálisis, ni tampoco sobre la legitimidad y justicia de las obras interpretadas por los llamados psicoanálisis aplicados. Piensa que en la obra – de arte y del psicoanálisis – se presenta una relación más compleja, puesto que no se trata de un simple asunto de seducción entre el arte y el psicoanálisis, sino más bien, tiene relación con una verdadera querrela entre varios *Inconcientes* tanto como regímenes del no-pensamiento en el pensamiento. A su vez, estas querellas requieren ser inscritas en una clave de interpretación mayor, no sólo para comprenderlas, sino para indicar sus consecuencias, si es cierto que las “... querellas “estéticas” fueron siempre, al mismo tiempo, querellas sobre la interpretación de la era revolucionaria. Las últimas décadas recordaron esa solidaridad de diversas maneras: acusaciones lanzadas contra un arte cómplice de las utopías totalitarias, proclamación de un arte de lo irrepresentable como testimonio de la catástrofe interminable de la civilización, caracterización de una era “postmoderna”...” (Rancière, 2005, p. 16) terminando con la seriedad y la utopía.

Ahora bien, este argumento requiere de varias precisiones en relación al régimen del arte y la estética, puesto que Rancière hará una interpretación de la historia de la estética que dista de la versión clásica, en donde sus datas modernas comienzan con el uso del término en el programa de Baumgarten, en la Crítica de la Facultad de Juzgar en Kant, o inclusive antes (Marchan Fiz, 2000; Aumont, 2001). El supuesto que le permite hacer este distinguo guarda relación con la definición de estética. Para Rancière la estética designa “... un modo de pensamiento que se despliega a propósito de las cosas del arte y al que le incumbe decir en qué sentido éstas son objetos de pensamiento... una idea del pensamiento según la cual las cosas del arte son cosas del pensamiento” (Rancière, 2005, p. 22). Desde

esta perspectiva, la constitución del campo estético y del régimen del arte, se encuentran, por un lado, en los grandes pensadores de la estética como Hegel, Schelling, Schlegel a Schopenhauer y Nietzsche; por otro, en el testimonio escritural que se encontrará en la literatura de Balzac, Zola, Stringberg o Hoffmann. La “cosa” que recorre la escritura filosófica o literaria se relaciona con un “conocimiento confuso” que se resiste a ser exiliado del pensar o puesto en las jerarquías axiológicas, en tanto queda fuera de lo “claro y distinto” de la intuición cartesiana. Así, el “conocimiento confuso” encontrará en este itinerario cultural su propia legitimidad dando nacimiento a un pensamiento desterrado hacia el exterior de su interioridad, un pensamiento, en palabras de Rancière, “... de lo que no piensa.” (*op.cit.* p.24).

La investigación y la letra freudiana se hacen parte de *ese* pensamiento. En otros términos, ese pensamiento “... sólo es posible sobre la base de la revolución que hace pasar el terreno de las artes del reino de la poética al de la estética.” (*op. cit.*, p. 25). Será en esa geografía de lo nimio y sin valor, donde se hará hablar la “cosa” en su verdad.

Bajo el término *querella* Rancière ubica al psicoanálisis freudiano, así como a lo que muestran las obras de artes y la reflexión sobre aquellas. Tal como hemos señalado, ellas participan de una racionalidad del no-pensamiento. Así también, en el no-pensamiento se desprenden, según el autor, dos formas de la *palabra muda*, porque “...la revolución silenciosa llamada “estética” abre el espacio de elaboración de una idea del pensamiento y de una idea correspondiente de escritura.” (*op. cit.* p.45).

En efecto, a la gran palabra viviente de la oratoria clásica, Rancière opone el régimen de la palabra que habla y que sabiendo, no sabe lo que dice. En otros términos, en lo que habla, calla; y en su silencio, se dispara un sentido en otra dirección. De esta manera, el habla se opone a la escritura, ahí donde el pensamiento se silencia frente al no-pensamiento. Y entonces, sólo entonces, la palabra se hace sintomática en tanto su decir expresa otra dirección y tiene lugar el trabajo de desciframiento, la escritura en jeroglífico y la función de la interpretación. En este sentido, el régimen del arte da cuenta que toda habla estará abolida, de acá en adelante, de las jerarquías y del sentido del orden representativo, puesto que ella implica esa otra escena más allá del decir.

El poeta geólogo y el escritor arqueólogo se encuentran frente al mismo enigma, configurado históricamente, que el inventor de ese futuro anterior, de ese más allá del sentido, habría descubierto en *La Interpretación de los sueños* a comienzos del siglo XX.

“... el escritor es el geólogo o el arqueólogo que viaja por los laberintos del mundo social y, más tarde, por los laberintos del yo. El que recoge los vestigios, exhuma los fósiles, transcribe los signos que son testimonio de un mundo y escriben una historia. La escritura muda de las cosas entrega, en su prosa, la verdad de una civilización o de un tiempo, esa verdad recubierta por la escena, hasta hace no mucho gloriosa, de “palabra viviente”. Ésta ya no es más que la vana escena oratoria, el discurso de la superficie y de sus agitaciones.” (*op. cit.*, p. 51).

Sin embargo, será en el mismo territorio del no-pensamiento que se bifurcan dos formas de la *palabra muda*. La primera, bajo la forma del síntoma y el jeroglífico se opondrá a otra: el soliloquio. Esta segunda forma de la palabra muda se define en relación a una mudez sin destino, estableciendo los límites de la representación en un real irrepresentable “vivo”.

El *Inconsciente* estético expresa así su doble opuesto en la *palabra muda*,

“... por un lado, la palabra escrita en los cuerpos, que debe ser restituida en su significación de lenguaje mediante un trabajo de desciframiento y reescritura; por otro lado, la palabra sorda de un poder sin nombre que se mantiene detrás de toda conciencia y de toda significación, a la cual es necesario dar una voz y un cuerpo, aunque esa voz anónima y ese cuerpo fantasmático arrastren al sujeto humano por la vía del gran renunciamiento, hacia esa nada de la voluntad cuya sombra schopenhaueriana pesa fuertemente sobre esta literatura del inconciente.” (*op. cit.*, 2005, p. 55).

Las figuras clásicas que trabajará Freud en su filiación *inconsciente* a la primera forma de la *palabra muda*, la encontraremos en aquellas obras y autores paradigmáticos del renacimiento y del romanticismo trágico. En el Moisés de Miguel Ángel, en el sueño de Leonardo da Vinci, en Edipo y Hamlet, respectivamente. Rancière encontrará en estas formas de la palabra muda el opuesto al orden clásico de la representación.

En efecto, el orden clásico de la representación encontrará su legitimación político-cultural, primero, en la mimesis aristotélica y, luego, en una serie de elaboraciones del siglo

XVIII francés como la desarrollada por Batteux, o “Los comentarios sobre Corneille” de Voltaire. El orden transparenta un saber puesto en la forma de una historia y en lo visible de la palabra. “Ese orden es el que resquebraja el Edipo Romántico, héroe de un pensamiento que no sabe lo que sabe, que quiere lo que no quiere, que actúa padeciendo y que habla a través de su mutismo. Si Edipo está en el centro de la elaboración freudiana es porque es el emblema de ese régimen del arte que entiende las cosas del arte como cosas del pensamiento” (*op. cit.*, p. 65).

Según Rancière, el psicoanálisis freudiano realizaría una verdadera hermenéutica del no pensamiento al restituir el sentido en esa opacidad transparentándola; recordar sería poner bajo el campo de la representación aquel “conocimiento confuso”. Ese proyecto se realiza, entre otras cosas, bajo la orientación que le da Freud dado que estaría en contra de la ambigüedad que acontece en el juego extra-limitado que cruza los registros de lo fantástico y lo real. Por tanto, el psicoanálisis sería la manera de pacificar la alteridad del no-pensamiento al dirigir la dirección de investigación hacia el descubrimiento del recuerdo reprimido y “... en última instancia, hacia el punto de partida, que es la angustia infantil de castración.” (*op. cit.*, p. 69). Esta sería la razón por la cual Freud orienta la transformación de toda ficción en biografía. El correlato de lo anterior lo encontramos en las pesadillas de Rebeca West de Ibsen, en el sentido que otorga a la angustia de Nathanael frente al Hombre de Arenas de Hoffmann, en los hermanos Karamazov y el deseo parricida de Dostoyewski, tanto como en el fantasma de felatio en Dora (Freud, 1905a), en la tortura de goce anal con las ratas hambrientas y penetrativas del Hombre de las Ratas (Freud, 1909), o la metamorfosis feminizante y orgánica al que se somete Schreber para cumplir el deseo de Dios (Freud, 1911[1910]).

Y es que el escritor haciendo uso de su fantasía, al crear la obra desliza un velo a través de la forma; vela, en último término el núcleo fantasmático para dar garantía de la experiencia estética, tal como el mismo Freud sostuviera en más de una ocasión (1908b, 1913, 1919a). Es por esta razón que Rancière sostiene que Freud privilegia “... la primera forma de la palabra muda, la del síntoma que es huella de una historia...” (Rancière, 2005, p. 75), tanto como el retorno de lo reprimido.

Por el contrario, la segunda forma de la palabra muda expresa una intensidad voluptuosa y desmesurada que Freud rechaza. El inconciente estético de Rancière invoca una unión de contrarios, del pensamiento y el no-pensamiento, de un actuar y un padecer sin sujeción y completamente paradójal. La cura lleva a la tragedia no sólo del deseo, sino a la realización de un real imposible al que deja sin clausurar. “La verdadera cura, la verdadera curación, es la renuncia schopenhaueriana al querer-vivir, el abandono al querer originario del no-querer, “voluptuosidad suprema” en la que se había sumido la Isolda de Wagner y que el joven Nietzsche había asimilado al triunfo del nuevo Dioniso.” (*op. cit.*, p. 91).

En esta querrela, Rancière ubica a otros autores que valoran el descubrimiento freudiano, pero lo llevan a la otra orilla, como la “estética de lo sublime” de Lyotard, en donde encuentra en la forma muda e irreductible del Otro, la imposibilidad “estructural” de reducirla a cualquier tipo de sentido o algún tipo de hermenéutica. Reivindicará una suerte de entropía nihilista que refiere a la autonomía del arte respecto a la representación “... y su naturaleza heterónoma, su valor de testimonio de la acción de las fuerzas que sobrepasan al sujeto y lo arrancan de sí mismo” (*op. cit.*, p.100).

Rancière termina su ensayo indicando una dirección a posteriori de ese movimiento y, tal vez, una sospecha. “Bien podría ser, sin embargo, la última jugada del inconciente estético al inconciente freudiano.” (*op. cit.*, p. 101).

Una lectura en esta misma clave respecto al modo en que aborda la reflexión del arte realizada por Freud, la encontraremos en Wajcman.

Wajcman ubica la estética freudiana en la lógica del sentido, el trabajo con la veladura y su traducción interpretativa en la trama de la representación (Wajcman, 2001). Esto sería un límite efectivo para tematizar el arte contemporáneo, que justamente se ubica más allá de la lógica representacional. Wajcman encontrará en Lacan y en lo *real*, la categoría con la cual se podría leer el arte contemporáneo; más allá de él, con esta coordenada podrá situar una serie de problemáticas propias del siglo XX. Nos dice que

“... o bien los artistas del siglo decidieron jorobar a Freud haciendo todo menos arte, o bien la sublimación estaba bien para el arte del siglo XIX, o bien hay que revisar de arriba a abajo el concepto de sublimación porque, tal como es, no sigue la dirección moderna de un

arte que, lejos de los consuelos de lo sublime, parece hallarse en la tensión constante de un retorno hacia lo real no sublime en absoluto”. (Wajcman, 2001, p. 159).

Bajo el supuesto que explicita la sublimación, Wajcman la entiende relacionada no sólo con la producción de obras de arte, sino también con obras que encuentran reconocimiento social así como abordan temáticas generalmente alejadas de la sexualidad. Por tanto, la historia del arte del siglo XX efectivamente pondría en cuestión la tesis de la sublimación y su relación con el arte.

Así también, indica el modo en que Freud concibe al arte, no sólo en relación a la sublimación sino en referencia a lo que tapa y sustituye.

“Para Freud, la función del arte, si queremos compendiarla en su raíz, es el tapón, llena una falta – ya sea en la modalidad social de redistribuir en belleza el malestar en la cultura, consuelo para el sacrificio consentido por los sujetos (castración, como le llaman) o para ocupar el lugar del objeto del fantasma o, para aquellos que lo practican, el lugar de los juegos a los que se termina de jugar hace mucho tiempo, en la niñez, o incluso como la sublimación, justamente, que triunfa allí donde la sexualidad fracasa y permitirían olvidar un poco, consiguiendo encima dinero, donde el común de la gente gasta todo el suyo y toda la energía. En resumen, se parte de un menos y la obra de arte sirve de tapón, de un más.” (*op. cit.* p. 160).

¿Habrá en Freud alguna clave para pensar aquello que está más allá de la representación y la veladura? Ambas lecturas de Freud adolecen del mismo problema en tanto reducen la teoría de la *vorstellung* y del análisis de Freud al campo de la veladura y la metáfora del fantasma en la trama de la representación. Veremos, que para resolver esta pregunta, será necesario adentrarnos en los recorridos del corpus freudiano internamente, hasta que nos conduzca, primero, a los materiales que tienen que ser representados y las condiciones que requiere. Segundo, al andamiaje que el autor nos presenta, para llevar a cabo ese proceso. Al menos quedémonos con lo siguiente. Tanto Rancièrre como Wajcman hacen una lectura de su obra con la cual el mismo Freud podría estar de acuerdo. Sin embargo, más allá de ese acuerdo, podremos mostrar que en la misma obra freudiana hay ya presente un más allá, no sólo del placer, sino respecto a su posibilidad de llevarla al plano de la representación y del hacer.

II.- Consideraciones en torno a la Razón, la subjetividad moderna y la crisis

El siglo XVIII y XIX implicó el asentamiento de la modernidad y una problematización de mayor alcance tanto de la *razón* moderna como de la *experiencia* en tanto principios fundamentales de la subjetividad. La llamada *ilustración* da cuenta de ese proceso histórico, el que implicó un intento de establecimientos de principios nodales de la razón y el mundo junto con una serie de consideraciones sobre la propia subjetividad. En este sentido la modernidad en tanto autorreflexión logrará cerciorarse del progreso de la nueva época; progreso que refiere – en esa época fuera de toda lógica funcionalista como se la tratará a mediados del siglo XX – a discutir y analizar el extrañamiento de sí y sus propias desgarraduras, tal como podemos observar en la atmósfera y las querellas que atraviesan la época de la *aufklärung*. (Habermas, 1991; Subirats, 1992)

De acuerdo a Marchan Fiz durante el siglo de la *aufklärung*, la razón llegará a indagar sus propios límites.

“...la tentativa de comprender todos “los aspectos del sistema del hombre”... Es el siglo en que el sentimiento, la pasión, lo sublime, el genio, el gusto, la expresión, la sensibilidad, la imaginación, la fantasía se encuentra en el centro de la ciencia... [en] un doble sentido: por un lado quiere comprender su funcionamiento, por otro se busca su control... con la pretensión de encontrar en lo oscuro una *fuerza formadora*, la posibilidad de una génesis o de un sentido común organizado... pero no por esto privados de intrínsecas posibilidades destructivas.” (Marchan Fiz, 2000, p. 51).

En esta misma línea de pensamiento, Habermas indicará que esos sistemas del hombre se pueden leer bajo el principio de la subjetividad, la libertad y la reflexión cuando dice con Hegel: “la grandeza de nuestro tiempo consiste en que se reconoce la libertad, la propiedad del espíritu de estar en sí...” (Habermas, 1991, p. 29). De ello se desprenderá el individualismo, el derecho a la crítica, la autonomía de la acción y la filosofía del idealismo alemán que expresa, junto con las propias manifestaciones de la cultura moderna, la ciencia, la moral y la estética (Habermas, 1991). Esta última, cobra un plus valor al quedar asociada al metabolismo de la razón y de la cultura.

“El *arte moderno* manifiesta su esencia en el Romanticismo; forma y contenido del arte romántico vienen determinados por la interioridad absoluta... La autorreflexión expresiva se convierte en principio de un arte que se presenta como forma de vida... La realidad sólo alcanza expresión artística al refractarse en la subjetividad del alma sensible... Se trata de la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo – especulativamente. Kant pone a la base de sus tres “Críticas” este planteamiento articulado en términos de filosofía de la reflexión. Instauro la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido” (*op. cit.*, p. 31).

Y es que la ilustración combatirá con las herramientas de la razón los resabios que aún quedan a fines del siglo XVIII de la religión, en términos fácticos, así como en sus dimensiones culturales y subjetivas. El llamado de Kant sobre la interrogación del presente tematiza dicha situación epocal al identificar a la *aufklärung* con el coraje de servirse de la propia razón, pero al mismo tiempo reconoce que su época es una época de ilustración, y no ilustrada (Kant, 1784). Él mismo, sacará a Dios de los fundamentos de la experiencia y lo ubicará dentro de las ideas regulativas de la razón en su *Crítica de la Razón Pura* (1787). Sin embargo, la trama cultural y experiencial que implica la religión, retornará bajo una clave que no dejará de emerger, una y otra vez, en este período y en nuestra propia actualidad, con resabios neorrománticos en torno a las experiencias límites, las que podemos rastrear en algunas prácticas artísticas así como en algunas propuestas teóricas como las de Bataille, Barthes o del mismo Foucault (Jay, 2008).

El romanticismo surge como una reacción en contra de las dimensiones deshumanizantes de la razón ilustrada. La crítica que planeta abarca tanto al racionalismo ilustrado como el canon clasicista. Ambos excluyen, cuando no suprimen, lo verdadero del ser, tal como se hace ver en el sentimiento y en sus diferentes modos de expresión en relación a la naturaleza, la subjetividad, la razón y, desde luego, en las artes. En estas distintas formas de subjetividad se valorará la creación y la obra inacabada, abierta, que de alguna manera haga límite y soporte, así como que muestre, esa alteridad suprimida.

Es por eso que Casullo tiene razón cuando indica que el romanticismo se hace parte, a su modo, de un problema interno a la razón y sus límites, cuyo programa alude a un intento de reconciliación entre dimensiones fracturadas, las que no están exentas de peligros. “Reconciliar al hombre partido en alma y cuerpo. Suturar las distancias que

separan mundo y lenguaje, verdad y felicidad, ideas y sentimiento, razón y sin razón, ciencia y videncia. Arte y Mito. Naturaleza y creatura... sabiendo el peligro que se corre... Ir más allá de la razón, escalar ese sentimiento de infinito perteneciente a los dioses... Soportar la plenitud de lo divino con la cabeza descubierta” (Casullo, 2001, p. 285).

En este sentido, Rojas da cuenta como el romanticismo expresa una radicalización de la razón al explorar sus propios recursos llevándolos al límite. Nos indica que:

“...las formas de la subjetividad como formas de hacerse representaciones de “lo real”, no consisten sólo en la “construcción” de representaciones, sino que se trata de formas que determinan ante todo la *posibilidad de ser afectado por esas representaciones*. Esta suerte de protagonismo de la subjetividad, contra la muda y opaca materialidad de las cosas, encuentra en el romanticismo un momento de especial radicalidad, en tanto se trata precisamente de la producción de la *afección como intensificación* de la subjetividad. Podría decirse que en el romanticismo la subjetividad se hace filosófica y las obras serán producidas desde esa especial lucidez propia de una subjetividad que se sabe a sí misma como condición de su asunto” (Rojas, 1999, p. 35).

Ahora bien, la emergencia de la dimensión estética hará síntoma respecto a esta cuestión que cruza las indagaciones de la razón y la subjetividad. La estética puesta como objeto de la reflexión filosófica desde Baumgarten, pasando por Kant hasta Hegel, muestra un intento de ligar modos de la racionalidad que hasta ese entonces estaban erróneamente planteados, en contradicción, o simplemente desdibujados. En efecto, la experiencia estética establecerá que tanto la *Razón como la Experiencia* están estrechamente entrelazadas con las dimensiones heterónomas de la razón occidental, su devenir teórico y también práctico. De esta manera, el desarrollo de la estética como campo autónomo, a su vez encuentra una relación con el conocimiento en torno al propio sujeto así como con la construcción socio-política del mundo moderno. En otros términos, en el fondo, la estética, termina por abordar su propio proceso autorreflexivo complejamente. En este sentido, no es casual que la ilustración haya implicado la reflexión sobre la estética tanto como en torno al proyecto de la modernidad y las filosofías políticas que de él se desprenden (Eagleton, 2011; Marchan Fiz, 2000; Rancière, 2005). Se trata de una época en donde ese verdadero giro filosófico hacia la subjetividad (conocimiento, ética, estética) se anudará a complejas contradicciones de la modernidad, encontrando su correlato en el surgimiento del

individualismo, el control sobre la naturaleza a través del método científico, la crisis de las autoridades tradicionales, entre otras (Bowie, 1999).

1.- De la sensación a la apertura de lo heterónomo en la razón y la subjetividad

Toda la tradición del racionalismo francés y el empirismo inglés hasta David Hume, intentará fundar un tratamiento de la razón exclusivo, terminando por prescribir la experiencia sensual. Con Descartes encontraremos uno de los intentos emblemáticos del siglo XVII, al hacer coexistir dos formas del pensamiento, a saber, aquella relacionada al cogito y otra a la sensación inscrita en la extensión.

Al investigar los caminos conducentes a la verdad, Descartes desecha todo aquello que despierta en él la menor duda; es decir, lo que no se le presenta con suficiente evidencia y de manera clara y distinta. Luego, "... puestos que nuestros sentidos alguna vez nos engañan...", esto es, nos presentan un material difuso, "...quise suponer nada que fuese tal y como ellos nos hacían imaginar." (Descartes, 1994, p. 26).

No obstante, con Descartes encontramos algo más que una bipartición simple entre el cogito y la extensión. La diferencia entre ambos lo obliga a pensar bajo qué condiciones y cómo el "cogito" puede decir algo de una materialidad extraña a su naturaleza. Este problema filosófico, lo llevará a introducir una coordenada espacio temporal en la subjetividad, como es la distancia o una forma de experiencia estética del mundo. Dicha distancia se justifica en la medida en que, en su fundamentación epistemológica, el pensamiento suspenderá el saber acerca del mundo, dándole lugar a lo indesmentible en el propio *acto* de la duda. En palabras de Rojas "... el "discurso del método", ya no es sólo el título de un libro de Descartes, sino el sentido último de su obra, corresponde precisamente al *factum* de la subjetividad que se halla originariamente... a distancia de éste. La filosofía del sujeto es una filosofía de la *interioridad*... aquella "desafección" por la cual el espíritu es afectado por el mundo a *distancia*." (Rojas, 1999, p. 30).

En efecto, la *duda* se constituye así en una primera certeza del pensamiento. En otro sentido, observamos la emergencia de la sensibilidad en su propia reflexión, en la medida en que antes de llegar a la conclusión inaugural del *cogito ergo sum*, Descartes pone como propósito la condición de dicho pensamiento: la suspensión del juicio y certeza de las cosas dichas y sabidas sobre el mundo, la costumbre y aquello que atraviesa el ejercicio del buen

pensar. En su lugar, Descartes pondrá en evidencia la lógica que organiza y antecede el juicio. Nos indica que "... la diversidad de nuestras opiniones no viene de que unos sean más razonables que otros, sino solamente, de que conducimos nuestros pensamientos por diversas vías y no consideramos las mismas cosas. Porque no es suficiente tener buena la mente, sino que lo principal es aplicarla bien." (Descartes, 1994, p. 4). En otros términos, esclarecerá los recursos del propio pensamiento con todo lo que implica la antesala del pensar mismo. Su consecuencia directa es que el pensamiento junto con ser representado, abre una distancia del sujeto en relación a él en cuanto tal. Del mismo modo, junto a las siguientes consideraciones del método en relación al análisis y división del material observado, partiendo por lo más simple y haciendo registro de cada paso, agrega una serie de máximas morales que estabilizan y brindan un marco para llevar a cabo su investigación. Hay acá algo más que un ejercicio de poner en representación, puesto que:

"... las formas de la subjetividad como formas de hacerse representaciones de lo "real", no consisten sólo en la "construcción" de representaciones, sino que se trata de formas que determinan ante todo la posibilidad de ser afectado por esas representaciones... Sujeto puesto en obra. La obra misma deviene sujeto, deviene aparato, recurso, artefacto... las obras comienzan a poder ser interrogadas acerca de la subjetividad que las produjo" (Rojas, 1999, p. 36).

Si la *obra-sujeto* muestra esa subjetividad que las produjo, la emergencia de la estética como disciplina señalará un momento histórico de complejización, si se quiere, de la propia subjetividad y la razón en un plano que nos es difícil de dimensionar. Al menos podemos señalar, que el sentimiento y la obra de arte entran al programa filosófico, en el cual la razón terminará de establecer un campo problemático entre sentimiento y razón¹³.

Será Baumgarten el que introducirá el término *aesthetica* en el siglo XVIII. Se constituye en uno de los primeros intentos de situar al sentimiento como problema

¹³ Por otro lado, siguiendo a Foucault y Ranciére, será aquel mismo período histórico el tiempo en que variarán los ejes desde donde se construirá y orientará tanto la modernidad como la subjetividad moderna. El encierro de lo "otro", en un espacio interior, así como en las disciplinas, en el caso del primero; la claudicación de la "palabra muda" en su vertiente más radical, en el segundo. El corpus freudiano se constituirá en una de las obra-sujeto de la modernidad, inscrita en esta triple tensión paradójica: la del sentimiento o el afecto en la razón, la de la locura en la normalidad y la de esa palabra muda que deja sentir al menos su sonido en el "más allá del principio del placer". Véase Capítulo I, Parte II: Alteridades y el no pensamiento: lecturas sobre el inconciente del psicoanálisis.

filosófico. Si bien, la *aesthetica* la ocupa en las *Meditationes philosophicae* (1735), adquiere un uso técnico en su *Aesthetica* (1758), donde hará una extensión del sistema de las facultades humanas propuesto en la Enciclopedia por Ch. Wolf (Aumont, 2001). En efecto, el uso del término *aesthetica* no quedará lo suficientemente esclarecido, tal como plantea Kant (1790). Sin embargo, cobra relevancia dado que la estética y lo asociado a ella como la sensación, el sentimiento, la imaginación, ocupará desde entonces a la filosofía francesa, inglesa y de manera particular, a la alemana (Aumont, 2001).

Baumgarten introduce en su filosofía los principios que guían el sentimiento, el estatuto de la obra de arte y la metafísica, y nos muestra así, el *tiempo que requirió la sensibilidad para adquirir el estatus de objeto de investigación*, como ya antes lo había logrado la razón en el contexto de la modernidad. Esa apertura de la *aesthetica*, no dejará incólume a la razón. La razón misma quedará sino puesta al descubierto al menos relacionada con aspectos de sí que no se ceñirán necesariamente al orden y a la lógica, a lo claro y distinto. Baumgarten nos mostrará tres dominios conexos que hasta entonces se habían mantenido ajenos y separados entre sí, a saber, el arte, lo bello y la sensibilidad humana. Nos indica en su *Esthétique*, que ella “... es la ciencia del conocimiento sensible...” (*op. cit.*, p. 63) y el conocimiento tal como se entendía en la época respecto a la sensación carece de dignidad, puesto que “... las sensaciones, la representaciones imaginarias... no son dignas de los filósofos, y caen más acá del horizonte de éstos; la confusión es madre del error... el conocimiento distinto tiene prelación... es de temer que el dominio de la razón y del rigor lógico” (*ibíd.*).

Aumont subraya justamente esta suerte de detención de Baumgarten, al intentar objetualizar algo difuso como el sentimiento y finalmente legitimarlo como objeto de indagación. “En cuanto a la sensibilidad, que es el término novedoso que Baumgarten tiene en cuenta, su importancia en la actividad humana ocupa el corazón mismo de los debates filosóficos del siglo XVIII... describe un período de la filosofía europea que se conoce como “crisis de la ilustración” y que se extiende entre ... Descartes y Kant” (*op. cit.*, p. 61). De este modo, no sólo acuña el concepto “estética” dentro del campo de la filosofía, sino que además, su propio gesto hace puente entre el trabajo que anteriormente se había desarrollado y el que conducirá a la reflexión crítica de Kant.

En este sentido, no sólo investigará la estructura de la subjetividad, sino que además intentará descubrir las reglas y un campo de indagación relacionado con lo bello, con el fin de comprender la llamada *facultad inferior* de los sentidos, la que estaba supeditada a la facultad mayor de la Lógica. Esta verdadera *querrela de las facultades*, a menos que se resolviera en favor de unos principios autónomos de la estética, dejaría imposibilitada la fundación de la estética como disciplina. De acuerdo a Marchan Fiz, el proyecto de fundamentar esa autonomía no fue logrado o al menos quedó constituido de manera ambigua. “La nueva disciplina, se balancea entre la autonomía plena respecto a la Lógica y la heteronomía, es decir, la dependencia deudora a un cierto complejo de inferioridad en relación al conocimiento racional, lógico y científico, que nunca la abandonará.” (Marchan Fiz, 2000, p. 39).

2.- Kant, consideraciones sobre la facultad de juzgar y la estética

Kant abrirá el camino de la disciplina de la estética, a través de una *crítica*. Va a sostener las condiciones mediante las cuales ella se justifica dando cuenta de sus a priori o de las operaciones del pensamiento y el juicio que la hacen posible. En esto radica la originalidad del pensamiento kantiano, tal como atestiguan sus tres críticas, siendo la *Crítica del Juicio* (1790) una solución, a su vez, a la paradoja que quedó establecida entre la determinación y la libertad trabajada en sus dos Críticas anteriores (Villacañas, 1987). Para lo que nos interesa desarrollar, nos detendremos en algunos argumentos de esta tercera crítica.

Kant realiza una crítica trascendental. Ésta se diferencia de un sistema de mundo en tanto no establece las respuestas respecto al conocimiento, la moral o la belleza. Del mismo modo, no responde a la pregunta sobre la razón por la cual una obra determinada nos provoca la emergencia de determinados sentimientos, dado que su territorio no es empírico sino que trascendental. De ahí su diferencia con Baumgarten y Burke. Se concentrará, en cambio, en el establecimiento de las operaciones de la razón o del sujeto, que hacen posible todo conocimiento, acto moral o experiencia estética.

La especificidad de la investigación de Kant, trata sobre un descubrimiento fundamental que permite fundar una dimensión autónoma en donde tenga lugar la experiencia estética. Antes de este trabajo, el *sentimiento* siendo parte de la estructura de la experiencia se relacionaba al conocimiento o a la moral. Desde ese momento, las indagaciones de la razón occidental no sólo siguieron la dirección del conocimiento de la naturaleza (descubrir) y del acto moral (generar), sino que encontrará una tercera dirección organizada por principios *a priori*, del cual hace testimonio los efectos de la obra de arte y la belleza sancionada por el *juicio del gusto*, aunque su ámbito no se reduzca a ellos. Esa especificidad del juicio del gusto hará referencia a que el juicio reúne lo *múltiple en lo uno*, siguiendo a Kant, relacionándose, luego, con la trama del placer y el dolor. A través de la

facultad de juzgar se producirá una mediación entre el conocimiento (determinación) y la moral (libertad).

“Ahora bien: entre la facultad de conocer y la facultad de desear está el sentimiento del placer, así como entre el entendimiento y la razón está el Juicio. Es pues de suponer, al menos provisionalmente, que el Juicio encierra igualmente para sí un principio *a priori*, y que, ya que necesariamente placer y dolor van unidos con la facultad de desear (sea que este placer, como en la inferior, proceda al principio de la misma, o sea que, como en la superior, surja de la determinación de la misma, por medio de la ley moral), realiza también un tránsito de la facultad pura del conocer, o sea, de los conceptos de la naturaleza a la esfera de los conceptos de la libertad, del mismo modo que en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón.” (Kant, 1790, pp. 104).

Este párrafo tiene un carácter inaugural para las indagaciones que seguirá Kant, así como para la filosofía moderna posterior a él. Es en este sentido, siguiendo a Marchan Fiz, la noción misma de experiencia varía en función de estas tres facultades, dado que al

“... fundar a la estética de un modo “trascendental”... equivale a explorar y dar con “el principio o condición a priori” que la hace posible, es decir, fijar las fronteras de lo estético respecto a otras conductas humanas a partir de nuestro mundo interior.... La estética, por consiguiente, se inscribe en un campo “trascendental” en el cual el hombre establece, en su relación con las cosas y los objetos, todas las condiciones formales de una experiencia en general” (Marchan Fiz, 2000, p.43)

Kant en la *Crítica del Juicio* (1790) distinguirá tres facultades, como son la facultad cognoscitiva, la facultad de desear y la facultad de sentir placer. Cada una de ellas se corresponde con una dimensión de la experiencia que tematiza, siendo el sentimiento, el que mediará entre el conocimiento y el deseo. Junto a estas tres facultades, distinguirá la *verstand* (entendimiento), el *urteilskraft* (juicio) y la *vernunft* (razón). Por último, y de acuerdo a lo anterior, estas facultades de la razón permitirán *conocer, juzgar y pensar*.

Kant entiende la Facultad de Juzgar como “...la facultad de pensar lo particular como contenido de lo universal” (Kant, 1790, p. 103), distinguiendo el *juicio determinante del reflexionante*. El primero, sería un juicio que subsumiría lo particular bajo lo universal, dado lo universal. Este juicio sería posible en tanto el entendimiento ofrece las categorías, tal como estarían establecidas en la *Crítica de la Razón Pura*. El juicio reflexionante, en

cambio, será consecuencia de otro tipo de operación. Dado un trabajo particular, finalmente, logrará encontrar una ley universal. En palabras de Copleston, se trataría de un a priori heurístico, que orientará el trabajo de investigación o la misma creación (Copleston, 1975).

Por otra parte, la finalidad de la naturaleza se puede representar de dos modos. El primero de ellos, tendría que ver con la concordancia entre la forma del objeto y la facultad cognoscitiva, sin referencia a la forma de algún concepto que permita determinar el conocimiento del objeto. De esta manera Kant plantea que la forma del objeto sería parte de un fundamento placentero determinada por la propia representación del objeto. Si juzgamos que la representación va acompañada de placer, de acuerdo a lo anterior, debería ser placentero para todos, y por tanto, se realizaría un juicio estético, en donde el juicio - en ocasión del objeto - quedará referido a lo bello sobre una base universal (Kant, 1790).

El *juicio del gusto* expresará en su diferencia otros tipos de juicio. Desde la *Crítica de la Razón Pura* (1781) en adelante, Kant estableció que el juicio otorgaría, a través de un concepto (que es parte del entendimiento), una *unidad a dos términos heterogéneos*. En el juicio del gusto, el entendimiento no interviene con un concepto y la representación se relaciona en la *inmediatez* con el sentimiento del placer o del dolor. A su vez, esa inmediatez propia del juicio del gusto establece una diferencia con el juicio moral, dado que entre ambos - y en referencia al sentimiento asociado a éste último - habría un trabajo de mediación de la razón práctica: mediación del *noúmeno* sobre los sentidos. En esta misma diferencia, encontramos que lo bello no requiere y excluye lo bueno, sea en términos de la utilidad o sea en términos morales. Esto debido a que el *juicio estético* es desinteresado de una manera, de acuerdo a Kant, radicalmente condicionante. *Lo bello se place en la pura contemplación totalmente desinteresada*. Kant llega a diferenciar el sentimiento estético del sentimiento de lo agradable, dado que éste último comporta una satisfacción y la satisfacción despierta la pulsión de posesión, al contrario de lo que place desinteresadamente. Por último, el sentimiento estético sería de carácter subjetivo y se diferencia del conocimiento de la naturaleza y sus condiciones. Es decir, el sentimiento estético se excluye del conocimiento, inclusive de sí mismo. No obstante, el que sea subjetivo, *hace referencia a que tiene como objeto al propio sujeto* y, por tanto, Kant

mostrará que si bien trata sobre el sentir del sujeto y el juicio, y no sobre el conocimiento natural, *tendrá en común con éste su vocación universal* en tanto y sólo sí el juicio estético y su experiencia adyacente participa del *juicio sintético a priori*.

En la demostración del juicio de gusto regulado por *juicios sintéticos a priori*, Kant se ubica en el problema de la crítica trascendental. El juicio estético sería efectivamente sintético en la medida en que habría relación entre la representación y el sentimiento. Sería a priori, en cambio, dado su carácter universal. Este es el punto donde Kant muestra que lo determinante del juicio estético, antes que relaciones entre contenidos específicos o empíricos, se llevará a cabo en una *relación entre las facultades de la imaginación y el entendimiento*. Relación que es posible bajo condiciones particulares y que sólo el juicio de gusto en torno a lo bello puede establecer.

Kant plantea que:

“... si la base de representación del juicio sobre esa comunicabilidad general de la representación hay que pensarla sólo subjetivamente, que es, a saber, sin un concepto del objeto, entonces no puede ser otra más que el estado del espíritu que se da en la relación de las facultades de representar unas con otras en cuanto éstas refieren una representación dada al *conocimiento* general... Las facultades del conocer, puestas en juego mediante esa representación, están aquí en un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento... La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto... no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento (en cuanto estos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un *conocimiento en general*), teniendo nosotros conciencia de que esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre, y, consiguientemente, ser universalmente comunicable, como lo es todo conocimiento determinado, que descansa siempre en aquella relación como condición subjetiva” (Kant, 1790, p. 150).

Tenemos acá una definición clara respecto al juicio del gusto. El que haya que pensarla de manera *puramente subjetiva*, indica, por un lado, el ámbito trascendental del argumento, por tanto, sin referencia al objeto empírico. A su vez, daría cuenta de las condiciones subjetivas que hacen posible la formación del sentimiento y del juicio del gusto. Notamos, así, que en su formación hay una suerte de lógica que podemos explicar. Kant nos indica que la experiencia estética, propia del juicio del gusto, se da en la relación entre facultades y no respecto a los contenidos que ellas articulan. Dicho en otros términos,

una representación determinada pone en movimiento la relación entre la facultad, en cuanto tal, de la imaginación y el entendimiento, en un libre juego y será por eso que tratará sobre un conocimiento general, y no uno específico, propio del conocimiento que ofrece el entendimiento y sus categorías. De esto se desprende que la experiencia estética sostenida en el juicio permite la *universal comunicabilidad* entre los hombres, así como la valoración por igual para cada uno de *esa representación – sea de la cultura o la de naturaleza – que moviliza esta experiencia*. El conocimiento general, sería algo así como un sentido común que se sanciona y caracteriza al mismo tiempo el juicio del gusto. Ese *sentido común*, a diferencia de aquel sentido distante del conocimiento, en este caso, es un sentido que se siente y que tiene dirección.

Hasta acá lo que hemos esclarecido, trata sobre la racionalidad del sentimiento en tanto se realiza el juicio del gusto. El juicio del gusto, agreguemos, en su desinterés y sostenido en el *a priori* del libre juego de las facultades, se organizará desde el principio que Kant denomina *finalidad sin fin* (Kant, 1790). Todo ello y sus condiciones establecerían la posibilidad no sólo del juicio de gusto sino sobre todo la posibilidad, a propósito del juicio, el sentimiento de lo bello.

Así como Kant logra establecer las condiciones de posibilidad del sentimiento de lo bello, da cuenta de otro tipo de experiencia estética, que se diferencia de aquel estructural y cualitativamente: lo *sublime*¹⁴.

Las grandes doctrinas de lo sublime, tal como ha destacado Oyarzún, son de larga data y se organizarán en el siglo XVII con Pseudo – Logino y durante el siglo XVIII y comienzos del XIX, con las concepciones de Burke, Kant, Schiller, Hegel. Si con lo bello

¹⁴ Sobre la relación entre lo sublime y la alteridad en el argumento kantiano, hay dos interesantes trabajos que han abordado dicha categoría en relación al campo del psicoanálisis, la filosofía política y la estética. El primero de ellos es un argumento desarrollado por Žižek en donde problematiza la noción de violencia en Kant al observar la supresión de lo heterónomo por parte de la imaginación y las categorías del entendimiento. Encontrará una salida en la distinción que hace Kant referida a lo sublime dinámico y matemático acercando este último a la noción de “real” en Lacan. Véase Slavoj Žižek. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Ed. Paidós. El segundo, se trata del abordaje que realiza Lyotard en donde establece una clave de lectura de las vanguardias estéticas europeas del siglo XX y el proyecto de lo “irrepresentable”. Su estética de lo sublime se propone como una lectura contemporánea de la noción de Kant. Véase François Lyotard. (1987). *La posmodernidad: (explicada para niños)*. Madrid: Cátedra.

se hace patente el “mundo”, con lo sublime “...se trataría de la manifestación del *ente en su totalidad* con ocasión de la presentación de un ente singular” (Oyarzún, 2010, p. 13). En este sentido, todavía en un plano general, Rojas tiene razón cuando afirma que “... el sentimiento de lo sublime significa una especie de intensificación de la subjetividad, se trata de pensamientos y sentimientos... es también una *relación*... La mente humana resulta en cierto modo “limitada” en relación al objeto que la llena y desborda” (Rojas, 1999, p. 42).

Kant define a lo sublime como una manera de subjetivar a nivel del pensamiento una potencia desmesurada que desborda los límites de los sentidos y pone en curso aquello que se capta sensiblemente desde la razón, a diferencia de lo bello. Recordemos que en ésta la sensibilidad entraba en relación con el entendimiento y, por tanto, aquello que la imaginación captaba podía presentarlo a las categorías del entendimiento y éstas, a su vez, hacían de límite y transformación, dándole forma. Con lo sublime, Kant claramente se refiere a una alteridad que exige otros recursos al sujeto trascendental así como organiza otra experiencia. De hecho, lo sublime es lo informe en cuanto tal, lo que a su vez extralimita no sólo el marco fenoménico por excelencia sino que, además, desborda toda forma posible y, por tanto, al propio objeto. No hay condición de un objeto sublime, y por tanto, éste afecto da cuenta de una aprehensión desmesurada y desmesurante. Lo sublime pondrá en el centro de la reflexión al sujeto así como una aprehensión no conceptual del noúmeno, pero al mismo tiempo, eso irrepresentable se presentará tanto como una experiencia que tiene una racionalidad así como lo devastador y catastrófico de esa misma experiencia.

“La imaginación es aquí la Razón ampliándose infinitamente hasta coincidir con su propio límite, esto es, hasta “coincidir” con su ilimitación. Pero si la Razón podría encontrar sus límites más allá del mundo sensible (por tanto, de la experiencia posible), ello implica necesariamente el estar la Razón, precisamente en esa extensión de límites, referida a un “objeto”, a lo absoluto, pero como “objeto” ... como una particular transcendencia.” (Rojas, 2007, p. 217).

Y es que esta particular relación que se establece entre sensibilidad y razón llega a una compleja coincidencia en su extralimitación. Aquello daría cuenta de la manera en que el sujeto experimenta no sólo el afecto de la desmesura y su potencia aterradora, sino que

sobre todo lo capta y lo presenta. Se demostrará, finalmente, su propia facultad en su experiencia límite y su límite en dicha experiencia¹⁵.

¹⁵ Al respecto Kant se aboca a distintas formas de alteridad. Si lo bello ponía en relación a la sensibilidad con el entendimiento, lo sublime lo hace en cuanto al sentimiento y la razón. Esta otra “alteridad” referida a lo sublime, se puede distinguir entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico. El primero haría referencia a una magnitud desmesurada, que en su extralimitación, afecta y excede la proporcionalidad misma del sentimiento. Lo sublime dinámico, en cambio, haría referencia más bien a una potencia aterradora. El asco, lo sublime matemático y lo sublime dinámico establecen coordenadas específicas de aquel afuera que se hace parte de la interioridad en el desarrollo kantiano. En nuestra investigación no se profundiza en estas conceptos, dado que se puso el énfasis en desarrollar el argumento que organiza, en Kant, lo referido a la experiencia estética antes que la reconstrucción y desarrollo del problema de la alteridad en cuanto tal. Véase Sergio Rojas (2007). *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

3.- Destinos de la estética y el arte: indagaciones en torno a lo absoluto¹⁶

Durante el siglo XIX, una parte de la reflexión estética se desplazará desde el problema del gusto y sus condiciones de posibilidad, tal como revisamos con Kant, a una ciencia del arte dentro de una propuesta metafísica con Hegel y Schelling, entre otros. Para nuestra investigación realizaremos algunos planteamientos del segundo y nos centraremos en el primero.

“... si con Fichte habíamos de dar cuenta de la insinuación de la negatividad en el ámbito de la estética, con Schelling vuelve, en cambio, a proponerse el antiguo valor especulativo de la belleza y también... una absolutización del arte inédita no sólo en este período, sino también en los vericuetos del pensamiento occidental. Con Hegel se llega, por el contrario, a la comprensión, en clave histórico-especulativa, de las vicisitudes de lo artístico, de modo que la estética deja de ser definida como filosofía del arte, para serlo, de manera más decidida, como filosofía de la historia del arte” (Vercellone, 2004, p. 16).

Ya avanzado el siglo, la reflexión sobre el sujeto, la razón y la estética derivará en una verdadera inversión de los valores, transgrediendo los límites de la razón metafísica así como la diferencia entre la vida y la obra, tal como desarrollaremos más adelante con Nietzsche y Marx.

Este primer desplazamiento dará cuenta de la constitución y conquista de la estética como campo paradójico. Desde el desarrollo de Kant y la dirección que encuentra en Schelling, la estética y el arte adquirirá una progresiva “autonomía relativa” siendo parte de los ámbitos de la razón filosófica. Con Hegel, en cambio, la ciencia del arte será un momento constitutivo de la razón en occidente. Con Nietzsche y Marx, la reflexión terminará rebasando aquel lugar en que Hegel bien la inscribía como una “filosofía del arte, y más específicamente como filosofía del arte bello” (Hegel, 1834, p. 19). Al finalizar el siglo, la reflexión estética abarcará la propia existencia humana y la manera en que se

¹⁶ Hay un amplio desarrollo temático en torno a la alteridad en el Idealismo y el Romanticismo Alemán que no abordamos en este apartado dado que nos desviaría de nuestro tema. En nuestra cartografía nos concentramos mayormente en Hegel y en menor medida en Schelling. Para un desarrollo panorámico en relación a la estética y la alteridad que aborda desde Kant hasta Nietzsche puede consultarse el trabajo de Andrew Bowie (1999). *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Madrid: Ed. Visor.

afirma la individualidad, lo que organizará algunas de sus derivas y problemáticas en el siglo XX, entre otras la del propio Freud.

En torno a esa experiencia, el sujeto encontrará tanto el riesgo de su negación en la relación con el mundo social (enajenación), así como el descubrimiento de la sombra, con Nietzsche, que es parte de sí y con la cual estará en permanente conflicto. En cada uno de estos autores, sus obras representan una clave que deja abierta la posibilidad de conquistar y producir un-otro mundo socio político (Marx) o subjetivo a través de la creación y la experiencia (Nietzsche)

Con Schelling observamos un intento radical de articular la razón escindida de la sensualidad. El arte en tanto artificio será criticado para dar lugar, finalmente, a una relación intrínseca entre lo bello natural y lo bello artístico. Esto se lograría - según Schelling - a través de una verdadera estetización de la filosofía. De esta manera, el arte encontrará su identidad en la vida de lo absoluto de una manera en que el autor tendrá que deslindar la intención genuina, verdadera, de la actividad intencional y consciente, superando así esa escisión. De este modo,

“... el arte se constituye como el lugar primero en el que se manifiesta la íntima, intrínseca unidad del Yo y la Naturaleza, del Sujeto y el Objeto, de lo Consciente y lo Inconsciente. Y es esta unidad, adquirida trabajosamente a través de la mirada filosófica, la que se manifiesta de modo inmediato, prediscursivo, en el plano estético. En el seno de este aparato conceptual, el genio estético se presenta... como el lugar de paso entre lo inconsciente a lo consiente.” (Vercellone, 2004, p. 17).

Esta actividad de mediación y sutura la llevará a fin el *genio* llamado a traducir lo *inconsciente* en lo consiente, siendo la obra su principal recurso de subjetivación tanto como su contacto con lo absoluto, lo que establece su condición de posibilidad. Dada esa condición (la relación entre el genio y lo absoluto) se efectuará la mediación entre la naturaleza y la cultura a través de la obra de arte, constituyéndose en expresión directa de lo absoluto en cuanto tal y su dimensión *Inconsciente*.

“Toda obra de arte pone al día un conflicto eterno... sale a la luz una aún más profunda unidad de naturaleza y libertad. [El arte alcanza una centralidad fundamental sobre otros saberes en la medida en que] ... el arte es un instrumento de la filosofía y, por tanto, el polo de la inmediatez estética prevalece sobre la mediación filosófica” (*op. cit.*, p. 21).

En otros términos, el arte expresa lo real de lo absoluto y la filosofía sólo el ideal de aquel. De este modo “... la filosofía del arte será una modalidad de representar idealmente el lado real.” (*op. cit.*, p. 23).

Un desarrollo que llevará a otra consideración de la razón en relación al arte será la que aborda Hegel. La *estética* se constituye para Hegel en un momento de expresión y autoconocimiento del Espíritu en su forma sensible, siendo parte del proceso de autorreflexión de la modernidad. El arte y lo que él congrega en su devenir, se hará parte de la vida espiritual de un pueblo, lo que nos permite retomar el problema de la desgarradura de la razón y este intento de resituar el diálogo entre los dominios de ella. Hegel, en ese sentido, tiene una posición crítica, tanto con la Ilustración como con el romanticismo. Con la ilustración, al menos en el modo en que la considera Kant, no logra salir de la lógica del entendimiento, desplazando en un más allá innombrable algo que es constituyente de la razón misma. La razón quedaría impotentizada frente a esa alteridad que supone y, pese a aquello, no logra hacerla parte de sí en el momento de la diferencia. Así también, considerará al romanticismo como una salida que encuentra el límite en el otro extremo de la Ilustración. El romanticismo muestra el momento de desgarradura e interiorización del espíritu. Pese a su aporte cultural y espiritual, se mantiene en el otro extremo de la misma dicotomía. De acuerdo a Dri, Hegel intentará “... recuperar – *aufheben* – una concepción de la razón que tenga toda la luminosidad – y mucho más – de la ilustración, pero sin perder la riqueza del mundo espiritual dejada por el sentimiento. La *Vernunft* hegeliana capta la totalidad pletórica de vida del romanticismo, pero con el instrumento de la razón, por vía del pensamiento, como lo quería la Ilustración. Es un nuevo concepto de razón el que pretende nacer con Hegel y se continua con Marx” (Dri, 1991, p. 78).

La obra de arte, en la reflexión hegeliana, se hará parte expresa de dicha cuestión y, por tanto, su valor residirá en el valor de verdad develado por la interpretación filosófica. La obra es un documento, si se quiere, de esa *fenomenología del Espíritu*, puesto que *testimonia el proceso dialéctico de extrañamiento y reconciliación de sí*. En este sentido, Bowie tiene razón cuando indica que Hegel pretende “... convertir la filosofía en plena articulación de algo que es inherente a la religión y al arte como expresiones de la verdad.

Insiste, sin embargo, en que la religión y el arte por sí mismas no explican la verdad de forma definitiva, y en que para revelar la verdad que contienen hace falta la filosofía.” (Bowie, 1999, p.129). En efecto, Hegel inscribirá a la estética dentro de la historia de la filosofía, si la filosofía representa el modo en que el pensamiento se logra concebir así mismo a través del devenir real y efectivo del mundo y la historia humana. Si bien, el tratamiento de la estética tiene un lugar preciso en las *Lecciones sobre la Estética* que Hegel dictó en la Universidad de Berlín entre 1828 y 1829 – siendo su publicación las notas que los estudiantes tomaran de dichas lecciones – muchos años antes ya aborda el problema del arte en *La Fenomenología del Espíritu* (1807). Específicamente, lo desarrolla en la segunda parte de la sección Religión, llamada Religión del Arte. En este lugar hace un desarrollo de la religión griega. Ella estaría orgánicamente inserta en toda la cultura griega. Considera así “La Ilíada, las religiones del misterio, los juegos olímpicos, la epopeya, la tragedia y la comedia...” (Dri, 1991, p. 11).

Es relevante que comprendamos el argumento de Hegel en *La Fenomenología...* para esclarecer la relación entre arte, religión y filosofía, ya que en las *Lecciones sobre la Estética* las trabaja desde esa lógica, aunque no lo desarrolla explícitamente, tal como lo ha indicado Vercellone (Vercellone, 2004).

Hegel plantea al inicio de la sección Religión:

“En las configuraciones examinadas anteriormente y que se diferencian en general como *conciencia, autoconciencia, razón y espíritu*, se ha presentado también, ciertamente, en general, la *religión*, como conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el *punto de vista de la conciencia*, consciente de la conciencia absoluta; pero no se ha manifestado bajo aquellas formas la esencia absoluta *en y para sí* misma, no se ha manifestado la autoconciencia del espíritu.” (Hegel, 1987, p.395).

Es decir, la conciencia para Hegel representa un momento de la razón bajo la forma del entendimiento que si bien reconoce el objeto y el saber, tiene la experiencia de él de manera dicotómica. Por eso “... la conciencia, en cuanto es entendimiento, deviene conciencia de lo suprasensible o del interior del ser allí objetivo” (*ibíd*).

Más adelante agrega respecto a la religión desde el punto de vista de la conciencia, que:

“... como en la religión la determinación de la conciencia propiamente dicha del espíritu no tiene la forma del libre *ser otro*, su ser allí es diferente de su autoconciencia y su realidad propiamente dicha cae fuera de la religión; es, evidentemente, un espíritu de ambas, pero su conciencia no abarca a ambas a la vez y la religión se manifiesta como una parte del ser allí y del obrar y del actuar, cuya otra parte es la vida en su mundo real. Ahora bien, como sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu o el espíritu en la religión son lo mismo, la plenitud de la religión consiste en que ambos se igualen recíprocamente, no sólo en que la realidad sea abarcada por la religión, sino a la inversa, en que él, como espíritu consciente de sí mismo, es ciertamente conciencia y la realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación. Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser allí independiente y libre... Para poder expresar el espíritu consciente de sí, su figura no debiera ser otra cosa que él y él debiera manifestarse o ser real como es en su esencia... solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu absoluto es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en que permanece en ello consciente de sí mismo.” (*op. cit.*, p. 397).

El Espíritu, entendido como la obra de todos y cada uno, tendrá que atravesar por los momentos trágicos y dolorosos que mantienen la escisión entre objeto y sujeto en cada una de estas figuras como son la conciencia, la autoconciencia, la razón, el espíritu y por último la religión, si de lo que trata el fundamento metafísico desarrollado por Hegel en *La Fenomenología...* así como en la *Ciencia de la Lógica* (1812 - 1816) es mostrar la racionalidad del sujeto inscrito en una filosofía de la libertad. En ella el pensamiento y la realidad real y efectiva en tanto Saber Absoluto, así como todas sus mediaciones, pueden ser objeto de sí siendo una realidad libre que “permanece en ello consciente de sí mismo”. Dri nos indica que el paso de la conciencia a la autoconciencia se trataría del entendimiento deviniendo razón, en tanto este último es superado. Y es que la autoconciencia expresa la superación de la escisión existente entre “... el sujeto, la conciencia y el objeto” (Dri, 2001, p. 15). Al desarrollar estos verdaderos momentos trágicos de superación del dualismo en cada una de las mediaciones, como es en la figura de la conciencia, el proceso terminará por mostrar que es el propio entendimiento el que tiende a dividir la experiencia entre lo exterior y lo interior, lo sensible y lo suprasensible, el mundo material y el espiritual, el más allá y el más acá.

Desde el punto de vista de la religión, el momento extremo aparece con Kant y ese más allá inalcanzable para la razón: el noumenon. Lugar inalcanzable sobre el cual giran los

argumentos en torno a Dios y que el mismo Kant postula como un vacío. Hegel afirmará ese argumento llevándolo a su extremo, más allá es la nada, *para* el entendimiento. En la figura de la autoconciencia, si bien se logra una superación del dualismo, ella misma tendrá que hacer la experiencia de esa superación. Dicha experiencia se desarrolla en el momento trágico de la conciencia desgraciada. De acuerdo a Hegel, cada vez que el sujeto intenta alcanzar ese más allá, al mismo tiempo de reconocer que en él se encuentra su verdad, ese más allá se le presenta como inaccesible. En efecto, en el más allá se encontrará su realización, pero al mismo tiempo el sujeto de la autoconciencia no puede renunciar a su más acá. La experiencia del dolor de la muerte del particular que se desprende para alcanzar ese más allá y, que sin embargo, abandona ese más allá aferrado a la inmediatez, hará surgir a la razón, ahora, sin religión. Según Valls Plana, este momento histórico corresponderá al Renacimiento y del surgimiento de la ciencia moderna que se busca en el más acá sin trascendencia (Valls Plana, 1994).

La conciencia recorrerá el mundo de las cosas, hasta convertirse ella misma en una cosa, luego en un objeto, hasta re-encontrarse en un sujeto en tanto sustancia y negatividad. Este último momento que integra los anteriores en su autorreflexión, así como en su devenir – momento en riesgo de caer en el olvido, como tantas veces le ocurre a *La Fenomenología del Espíritu* – será en el que el ser se presenta como escisión, que se autoproduce en la dialéctica entre la identidad y la diferencia. En este sentido, El Saber Absoluto, de acuerdo a Rühle, consistiría en que

... “el espíritu hace que su ser allí se iguale con su esencia; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado”... el espíritu... debería ser objeto de cambio, pero el cambio no es ningún objeto, sino el elemento de la experiencia. Que el espíritu se conciba “como es él”, según la experiencia de la *Fenomenología*, precisamente no tiene el sentido de la auto-objetivación. Pues la meta de esa experiencia es la superación de la “conciencia natural”, que se concibe a sí misma y a su realidad objetivamente, es decir, en el horizonte de distinciones presupuestas e irreflexivas” (Rühle, 2010, p. 32).

Hegel mostrará que hay una relación entre esa experiencia con los modos de atender a la verdad con las obras de arte. Lo abordará de una manera pormenorizada en las *Lecciones sobre la Estética* (1834), tal como a continuación comentaremos. Lo desarrollará

conjugando dos exigencias de difícil ensamblaje: la historicidad del arte y el modo en que se organiza en su sistema filosófico. Al contrario de la aconceptualidad del arte, tal como manifestara Kant, el significado del arte tratará sobre la dimensión espiritual de la obra. La Historia del arte, de acuerdo a la propuesta de Hegel, muestra el desarrollo del intento de autoconocimiento de la obra en su dimensión espiritual ya que "... sólo la belleza artística alberga dentro de sí el signo de la elaboración espiritual, exhibe ese tormento de lo negativo que testimonia una verdad extraña a la muda inconciencia de la naturaleza." (Hegel, 1834, p. 37). Por otro lado, a través de la historia del arte y la manera en que en la conciencia estética cobra lugar el pensamiento en su representación sensible, Hegel mostrará el límite al cual se enfrentará el arte y su verdad sensible, al exigirse, en la dimensión espiritual, del recurso de la conciencia religiosa para representar de manera más adecuada la verdad del ser. Del mismo modo, esa conciencia representativa o figurativa, llevará a exigir ir más allá de sí misma dando paso al pensamiento conceptual propio de la filosofía. Según el autor, esa filosofía terminará de constituirse en su propio sistema filosófico (Hegel, (2005[1833])). Ahora, si bien Hegel desarrolla una historia del arte, la religión y la filosofía como parte de los modos en que el espíritu se piensa a sí mismo, dicha historia en ningún caso es lineal, así como tampoco son exclusivas entre sí. Arte, Religión y Filosofía representan tres momentos del Espíritu Absoluto (Dri, 2001; Valls Plana, 1994).

En la *Lecciones sobre Estética* (1834), Hegel diferencia entre el arte simbólico, clásico y romántico. El primero se correspondería de manera ejemplar con el arte Egipcio en donde las obras tienen un aire de misterio y su sentido está más bien sugerido por lo que ellas significan, más que por lo que la forma encarna de ese contenido, tal como se puede encontrar en Horus e Isis y en la arquitectura. El segundo, se corresponde con el arte griego en que se logra la unidad entre el contenido y la forma cuya realización ejemplar sería la escultura griega. Ellas, según Hegel, expresan de manera perfecta la unión entre el espíritu y la materia. Por último, el arte romántico, se correspondería con el arte de la cristiandad, en donde la forma no encontraría una adecuación con el contenido espiritual (Hegel, 1834). Es decir, en la forma sensible que expresa el contenido de la "conciencia desventurada" del cristianismo, de un lado, y el "alma bella" como figura de la "eticidad" - superación de la moral formal kantiana que desembocará en el terror de la revolución francesa - del otro, Hegel encontraría un *exceso de sentido* que exigiría ir más allá de la

manifestación que permite la forma sensible. *Se requerirán otros recursos espirituales a los que ofrece el arte, siendo el arte romántico el límite.* Esa sería la verdad revelada por el cristianismo, expresada a nivel doctrinal por la vida, muerte y resurrección de Cristo y, por esto mismo, las artes que expresan ese movimiento de exceso, conflictivo, será la pintura, la música y, en particular, la poesía.

El arte romántico representa "... el punto de transición de la conciencia estética a la conciencia religiosa... [en tanto] el arte no puede satisfacer el espíritu como medio de aprehensión de su propia naturaleza" (*op. cit.*, p. 184), siendo la religión la que mediará entre el arte y el espíritu en su medio en y para sí, tal como lo expresa la filosofía.

La "muerte del arte" trataría entonces menos del acabamiento del arte que la relación del arte con la revelación de la verdad del espíritu y su necesidad de presentar otros recursos de presentación.

Nos indica:

"Considerando en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros, en todos estos aspectos, algo del pasado. Con ello ha perdido para nosotros también la verdad y la vitalidad auténtica, y, más que afirmar en la realidad efectiva su primitiva necesidad y ocupar su lugar superior en ella, ha sido relegado a nuestra representación." (Hegel, 1834, p.43).

"Lo que ahora suscitan en nosotros las obras de arte es, además del goce inmediato, también nuestro juicio, pues lo que sometemos a nuestra consideración pensante es el contenido, los medios de representación de la obra de arte y la adecuación e inadecuación entre ambos aspectos... El arte nos invita a la consideración pensante, y no por cierto con el fin de provocar arte de nuevo, sino de conocer científicamente qué es el arte." (*op. cit.*, p.44).

4.- Nietzsche y Marx: crítica a la razón, existencia puesta en obra

Si con el idealismo alemán y Hegel encontramos una de las consideraciones finales de la razón occidental, en la cual se logra establecer la relación entre el devenir de la modernidad, el lugar específico del arte y una discusión sobre la historia y la subjetividad, en lo que sigue del siglo XIX, acaecerá una nueva desgarradura al interior de la ya conquistada razón y su relación con el mundo histórico social y la existencia. En el contexto de la muerte de Hegel, la realidad práctica se antepondrá a la argumentación metafísica a través del impacto de las ciencias positivas, las que encontrarán por la vía de los descubrimientos y posterior dominio de la naturaleza, una validez inigualable como forma de demostración y legitimación de ese tipo de racionalidad (Habermas, 1991; Pérez, 2008). Así también, las revoluciones liberales de mediados del siglo XIX pondrán en relieve la realidad existencial y experiencial del sujeto, estableciendo un horizonte inédito a la dimensión política de la libertad y de la propia existencia. La producción de la vida y del mundo social, así como las fantasmagorías de la urbe que no demorarán en expresarse en la literatura, la poesía y el arte, le darán otro lugar a las llamadas filosofías de la práctica. Este es el contexto escritural en que se contrapone y dialoga el romanticismo, el realismo y el naturalismo (Hobsbawm, 2009; Hauser, 2004;). Flaubert y Dumas, Baudelaire y Verlaine, Eliot y Carroll, Dostoyewski y Tolstoi, retratan estos movimientos y los investigan en su trabajo poético y literario.

“El gran mandamiento de esta generación... de “filósofos de la praxis” es: “Hasta ahora el momento sólo se ha especulado, de lo que se trata ahora es de hacer ciencia”. Y entonces Comte va a preferir a hacer ciencia a especular, Kirkegaard dice: “Hegel se ha preocupado del hombre pero no se ha preocupado de mí, Marx dice: “Los filósofos sólo han interpretado el mundo, de lo que se trata de es transformarlo” (Pérez, 2008, p. 24).

Efectivamente, podemos reconocer no sólo un desplazamiento en las preguntas y en las salidas que los pensadores de mediados del siglo XIX darán a la llamada conciencia desventurada, la cual muestra en carne propia la contradicción entre el mundo social y los ideales de la modernidad (Subirats, 1992). En este período se inaugura, junto con una posición crítica de la modernidad, la sospecha de la razón filosófica así como un trabajo de

historización en torno a ella. De esta manera se inicia la exploración del lado inverso de la razón ilustrada, así como la invención de versiones y sub-versiones que ligan esta reflexión con una verdadera producción del sujeto y del mundo. Lo que conducirá a la una elaboración lúcida en relación a las contradicciones de la modernidad así como a la creación de posibles salidas a sus propios procesos de deshumanización. Nietzsche, Marx y Freud participan y son figuras en este fondo contextual.

I.-

Respecto a lo anterior, en la filosofía de *Nietzsche* observaremos un nuevo desplazamiento en la reflexión sobre la estética, la razón y la propia existencia. La obra de arte expresará, de acuerdo al autor, la posibilidad de producir una experiencia estética como estrategia de legitimación de la existencia y del mundo (Marchan Fiz, 2000). Más aún, esa legitimación llevará la reflexión de la estética y el arte dionisiaco a las condiciones que requiere un sujeto para salir de su “minoría de edad” a través del abandono de todo marco trascendental, disponiéndose a descubrir el advenimiento de sí. El sujeto deja de ser acá una cosa dada, inmediata, requiriendo de un trabajo de ascesis para producirse (Hopenhayn, 1997). En este sentido, Habermas nos muestra los efectos de Nietzsche en el discurso de la modernidad. Con el desarrollo de la modernidad la razón se habría presentado bajo tres tendencias generales, a saber, como un modo de autoconocimiento que llevaría a la reconciliación, luego referida a la liberación y, finalmente, como posibilidad de una memoria compensatoria presentándola como “... equivalente del poder unificador de la religión y atribuirle la capacidad de superar las escisiones de la modernidad merced de las propias fuerzas por las que estas se ve impulsada. Por tres veces fracasó esta tentativa de cortar un concepto de razón al talle del programa de una ilustración a la que es inherente un carácter dialéctico” (Habermas, 1991, p.112). Frente a la posibilidad de hacer una nueva *crítica a la razón*, Nietzsche no sólo optará por abandonar este programa, sino realizará una inversión de los valores poniendo la *producción de la vida* por sobre la reflexión, determinada de acuerdo a las cláusulas de la razón occidental.

Si bien la apoteosis de la obra de arte encuentra sus antecedentes en Schelling y, luego, encuentra un momento crucial en el proyecto filosófico de Schopenhauer, Nietzsche se distanciará del primero por la lectura metafísica del arte, antes que existencial, y del

segundo, dado que aún mantendría el temor socrático al impulso dionisiaco, cuando en la voluntad de poder Schopenhauer indica que lo prioritario en la vida guarda relación con la sobrevivencia (Vercellone, 2004).

El origen de la Tragedia (1872) se publica en un contexto en donde Nietzsche se ha filiado por medio de la obra de Schopenhauer *El Mundo como voluntad de representación* (1819), a los jóvenes hegelianos, su pasión revolucionaria y su sensibilidad estética de los años cuarenta con Bauer y Feuerbach. Por otro lado, así como Nietzsche encontrará un interlocutor en Sócrates y se apoyará en la Grecia arcaica con Homero y Sófocles, con Heráclito y Zoroastro, en su época confrontará el resabio del espíritu socrático que encuentra tanto en la ciencia y la metafísica con Wagner y su propuesta del arte total. Marchan Fiz nos indica:

“Tras la cortina de humo del pasado se oculta una problemática decimonónica decisiva: la confrontación del hombre teórico o la ciencia y el arte... La extrapolación de la actitud socrática a la época científica y el parangonar la obra artística del futuro con la tragedia ática no reenvían solamente a una simple diagnosis, revestida de investigación histórica, sobre la modernidad y a otras tensiones, sobre todo la recurrente entre el arte y la ciencia, sino que alumbran por encima de todo, la apoteosis de la metafísica del artista desde unas coordenadas próximas al Absolutismo estético.” (Marchan Fiz, 2000, p. 204).

Nietzsche (1872) resalta la manera en que los griegos asumen una posición trágica frente a la vida, presentándola como algo terrible e inexplicable. No obstante ello, en lugar de negar su carácter, propone transformar la vida por medio del arte. La vida y el mundo asumen el carácter de una producción existencial, la cual, en referencia a esa creación, podrá llegar a legitimar la vida y la existencia. Ahora bien, Nietzsche considera que esta problemática en los griegos tiene un hito en Sócrates. Hito que muestra un cambio en la orientación entre razón y vida, en dónde la primera, terminará por alterarla al precio de su sometimiento. Esa misma consecuencia entre vida y razón, la observará en el asentamiento y desarrollo de la razón occidental y los efectos que esto ha tenido en la subjetividad moderna.

Nietzsche muestra cómo el impulso dionisiaco dialoga con el apolíneo. Desde ese diálogo conflictivo incursionará y deconstruirá la metafísica occidental y el imperio del

logos, dando lugar a una concepción del sujeto que sólo podrá afirmar su existencia bajo la metamorfosis y la invención de un lugar más allá del bien y del mal, tal como observamos en el resto de su obra. De ahí el *übermensch* que emerge al final de un largo andar en *Así habló Zaratustra* (1885). El sujeto advendrá ahí donde al vida se autodetermina como proyecto. Podemos observar de esta manera, una línea reflexiva que apuntala a la vida en el conflicto y la búsqueda “sin fin” de una metamorfosis recurrente de la subjetividad.

La apoteosis de la metafísica del artista considera a la obra del arte como figura en la cual la vida misma se puede leer bajo su creación. La vida bajo las condiciones de la *ascesis* y la *inquiétude de sí*, si seguimos a Foucault, puede llegar a ser una obra y, por lo mismo, tiene que ser considerada como una obra de arte. En uno de los últimos párrafos de *Así habló Zaratustra* (1885), Nietzsche retoma lo que introducirá en esta obra iniciática.

Nietzsche planteará que en la Grecia arcaica habrían dos pulsiones que llevaron al espíritu griego a forjar un mundo por sobre la naturalidad de las cosas. Esas pulsiones se organizaron alrededor de los dioses Apolo y Dionisio. Apolo sería el dios del bien y de la belleza, de la música y la poesía, de las musas así como del sueño, la unidad, la forma y la armonía. Por su parte, Dionisio estaría asociado al vino, los placeres y a la exaltación, a la embriaguez y la experiencia erótica, a la transgresión y la aniquilación. Esta pulsión tendría una particular relación con la desaparición en medio de lo natural y su reaparición en los rituales. “Las fiestas dionisiacas, son, por tanto, momentos en los que la naturaleza... [y] la quiebra de límites y normas coincide con la liberación de un potencial simbólico refoulé en el origen y en el equilibrio que define a una cultura” (Vercellone, 2004, p. 112). En efecto, Dionisio retorna a través de los restos que los Titanes habrían dejado luego de su desmembramiento. Lo trágico de esta divinidad, volverá a presentarse bajo la figura del caleidoscopio. Nietzsche nos indica, que en medio de los sueños que interpretara Apolo, muchas veces Dionisio se metamorfosea en figuras heroicas que cumplen con su destino trágico y que el coro hace eco tanto de su anhelo como de su sufrir.

“En verdad, sin embargo, aquel héroe es el Dionisio sufriente de los Misterios, aquel dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación, del que mitos maravillosos cuentan que, siendo niño, fue despedazado por los titanes, y que en ese estado es venerado como Zagreo.” (Nietzsche, 1872[1949], p.100).

En el retorno de Dionisio que manifiesta Apolo, no sólo encontraremos una forma de transgresión que es constitutiva de ella, sino también, observamos a Dionisio que se presenta de manera transfigurada gracias y en medio del impulso creador apolíneo. Con su retorno introduce un tiempo originario y terrorífico que logra ser reconocido y representado. La pulsión dionisiaca subvierte algo en lo actual, pero su retorno al mismo tiempo es conmemorativo gracias a lo que se transfigura de aquel. En tal sentido, la tragedia

“... se sitúa de este modo en el horizonte infinito de la apariencia [lo transfigurado]. Su multiplicarse es lo que garantiza su poder de rememoración y su continuidad... [sin embargo] no estamos ante la reconstitución “intempestiva” de un horizonte mantenido en pie por el ethos, sino ante la continuidad de este último en el mythos, entendido éste como el horizonte narrativo que constituye la existencia, de la cual la modernidad... parece olvidarse.” (Versellone, 2004, p. 116).

Será consecuencia del olvido el que se quiebre la relación a un origen re-escrito. Nietzsche lo vincula a un problema que atañe al nacimiento de la metafísica en Grecia y observa su continuidad en la modernidad. Sócrates habría saldado la decadencia de la tragedia suprimiendo el retorno de lo dionisiaco, *con lo cual quedaría ensamblada la razón a una moral*. Nos lo muestra en los efectos de la filosofía socrática en donde la virtud estaría asociada al saber y el pecado a la ignorancia. Así mismo, en esta axiología, la virtud se relacionaría con la felicidad y la plenitud. Será en estas formas de optimismo referidas a la moral, que la tragedia y su implicancia tanto en la cultura como en la vida de los griegos encontrará la muerte (Nietzsche, 1872). Por lo tanto, el socratismo lo interpreta como el reverso del espíritu dionisiaco, del mismo modo que en occidente el arte expresará la posibilidad de reconducir o hacer retornar en la experiencia del sujeto a la vida, a diferencia de la tesis hegeliana que sostiene que la época muestra el ocaso del arte. Marchan Fiz logra sintetizar este planeamiento del siguiente modo:

“...la muerte del mito como muerte del arte – la tragedia – de ascendencia hegeliana, y la oposición positivista entre el arte y la ciencia. Nietzsche no se muestra tan original por estas temáticas como por el empeño y el ardor con que en El nacimiento de la tragedia combate la racionalidad científica y por su defensa apasionada del hombre estético, de la sabiduría instintiva, abierta a los lados oscuros, al laberinto – una metáfora recurrente, ubicada entre lo diurno y lo nocturno de nuestro psiquismo, es decir, en lo inconsciente.” (Marchan Fiz, 2000, p. 217).

Nietzsche denunciará la negación de la vida bajo el imperio de la modernidad, sea a través de la metafísica o la ciencia, retomando una problematización de una *estética de la existencia*. La razón, en general, y la moral, en particular, han conducido a la cultura y al sujeto no sólo al sometimiento y a la negación, sino más aún, han instaurado la condición epocal del *nihilismo*. Esa misma tendencia de muerte establece las condiciones para el advenimiento de un más allá del sujeto moderno, puesto que el anuncio de la *muerte de dios* marca la era del nihilismo así como la posibilidad del advenimiento de un sujeto singular: aquel que debe ser construido sin un marco metafísico que lo ubique en una relación trascendente con el mundo, con el otro y con la alteridad.

A través del concepto de *la voluntad de poder*, Nietzsche aludirá al *nihilismo*¹⁷ en donde los más altos valores de la vida se devalúan y las interrogantes fundamentales no encuentran respuesta. En este sentido, el hombre nihilista considera algo más allá del mundo circundante y la facticidad que expresa. Nos dice que el mundo que debiera ser no existe y por tanto nuestra existencia, referida a la acción, la voluntad y el sufrimiento, pierde sentido (Nietzsche, 1885).

Sin embargo, en el mismo texto introduce un *punto de fuga* en donde muestra que el pesimismo es la condición del nihilismo, y por tanto, aquel es expresión del mundo moderno (históricamente determinado) y no necesariamente traduce y expresa el mundo de la existencia en cuanto tal. El mundo moderno se refiere acá, al mundo de los valores que han regido la vida y el pensamiento. El pesimismo sería consecuencia de lo anterior, antes que de la existencia, por lo cual, podremos observar que la salida que Nietzsche desarrolla, dada la primacía del conflicto entre Dionisio y Apolo caídos en el olvido - propios de la existencia - no sólo se relaciona a un cuestionamiento de la moral, sino que junto con

¹⁷ Al respecto Heidegger pondrá en relieve con Nietzsche el surgimiento del nihilismo con la tesis de la “muerte de dios” y lo relacionará a una afirmación de la existencia referida a la “invención”. En este sentido diferenciará el “nihilismo negativo” de este otro “genuino”, que no se consuma en el reconocimiento de la caída de todo trascendente, desprendiendo de él, el no-hacer como consecuencia de la falta de un sentido trascendente. Al contrario, el “nihilismo genuino”, en lugar de despreñar la existencia por esa falta de sentido trascendente, afirma la existencia inscribiendo la producción de sentido en la singularidad de ella. Véase Martin Heidegger. (1943). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

anunciar la muerte de toda trascendencia, dará cuenta críticamente de la relación entre subjetividad y contingencia, creación y autodeterminación, en síntesis: *el sujeto puesto en obra como puro devenir*. Puesto que dios ha muerto, su caída junto con todo relato que quiera hablar en su nombre tiene como lado inverso el dejar al sujeto en la *orfandad*, sin marcos referenciales y orientadores trascendentes – de ahí la emergencia del pesimismo y el nihilismo-. No obstante ello, queda, si bien bajo cielo raso, a la altura del espacio que es su propia altura. Esa sería una de las condiciones mediante la cual, en una afirmación radical de la individualidad, podrá llevar a cabo su propia metamorfosis en los tres tiempos de Zaratustra: la del camello, el león y el niño. Estas figuras o posiciones subjetivas anunciarán la posibilidad histórica del *übermensch nitzscheano* (Hopenhayn, 1997). En este sentido, tal como interpreta Heidegger (1943) la tesis de la “muerte de dios” nitzscheana y el surgimiento del nihilismo moderno, hay que distinguir claramente el nihilismo pesimista de lo que carece de sentido trascendental, tanto el dirigido hacia la existencia como el nihilismo que se desprende de Nietzsche en donde, el forado en el cielo y en el alma, testimonia sobre una forma de la experiencia que debiera dar mayor aplomo a la afirmación de la vida y la existencia.

Finalmente, el *übermensch* establecerá el ideal de subjetivación en la singularidad de todo ser humano. Posibilidad que no implica garantía. Bajo esta perspectiva la experiencia estética sería una legitimación de la existencia y de la cultura, si entendemos que bajo esta mirada trágica del sujeto, su destino consistirá en construirse bajo la asunción de la orfandad, dentro de la cual ella dará lugar al conflicto irreductible e insoslayable del hombre y su sombra, del impulso apolíneo y dionisiaco. De esto se desprendería que la vida así como la propia cultura se hará parte de la obra de arte en tanto creación. La obra de arte, antes que un objeto singular, muestra en ese resto que resiste a la vida real en un orden de verdad. En este sentido, una parte muy importante del problema de la creación y los valores referidos a la obra se *desplazará* al sujeto como autocreación. Esto tendrá una importante incidencia en discusiones posteriores del arte y de la filosofía política. Las vanguardias estéticas de los años 30 así como las neovanguardias de los 60 intentan armar y explorarán los vínculos entre la vida y el arte (Marchan Fiz, 2000). Del mismo modo la teoría crítica de la misma época con Marcuse y Adorno o las exploraciones de las experiencias límites en Barthes o Foucault muestran una búsqueda en esa dirección (Jay, 2008).

Nietzsche culmina del siguiente modo su Zaratustra,

*“¡Compasión! ¡Compasión con el hombre superior!... ¡Pues bien, esto ha tenido su tiempo!
Mi sufrimiento y mi compasión, ¡qué importa!” ¿Aspiro acaso a la felicidad?
¡Aspiro a mi obra!
¡Pues bien! El león ha venido y mis hijos están cerca. Zaratustra ha madrugado, mi hora la
llegado: ésta es mi mañana, mi día empieza, surge, pues, levántate, ¡oh, gran mediodía!
Así habló Zaratustra, y salió de su caverna ardiente y fuerte del Sol de la mañana, al mostrarse
surgiendo de las oscuras montañas.”*

(Nietzsche, 1885, p. 320).

II.-

Si en Nietzsche encontraremos una crítica a la razón moderna en la clave de la ciencia y la moral, bajo la interpelación a la creación y la creatura en la posición del niño (vida como obra de arte), *con Marx* la crítica a la razón se dará en términos de una crítica al capitalismo así como una historización del trabajo que le permitirá establecer su valor y su dimensión espiritual, al inscribirlo como condición de la libertad y de la singularidad. El mal de la modernidad encontrará su correlato en la negación de la vida bajo el predominio del capital y el mundo de la enajenación, cuya consecuencia inherente se expresará tanto en la deshumanización radical como en tendencia de la homogenización de lo heterogéneo y su libre desenvolvimiento, con la circulación del capital y los procesos de mercantilización. Esta negación será lo que Marx denuncia con el término trabajo enajenado (Marx, 1844) y extracción de plusvalía (Marx, 1867). Por otro lado, para Marx la dinámica fáustica del capitalismo, que expresa su tendencia en la expansión centrífuga y universal, da cuenta al mismo tiempo, de la posibilidad inédita tanto a nivel de la autorreflexión de la modernidad como de las condiciones que permiten la superación – *aufheben* – del capitalismo.

En este sentido, Marx sospecha del discurso filosófico de la modernidad tanto como de la experiencia que de ella resulta, puesto que él mismo es síntoma de la escena de una contradicción histórico-estructural aún irresuelta. La filosofía tendría como condición de posibilidad esa escisión entre el pensamiento y la práctica, el trabajo manual e intelectual, propio del orden estructural que introduce la dinámica del capital y la explotación (Marx, 1867). Tal como lo ha desarrollado el marxismo europeo en el siglo XX la “mercancía” y su “valor de cambio” – efecto de la explotación - no es solamente una “cosa” transable sino que se constituye en el prototipo de las relaciones sociales cosificadas (Lukacs, 1985; Marcuse, 1970; Adorno, 1971), afectando la totalidad de la estructura social y de las relaciones sociales que en ella se dan. Lukacs analizará lo anterior bajo la clave de la cosificación y la primera generación de la Escuela de Frankfurt lo hará bajo una crítica a la razón instrumental, cuya tendencia habría desembocado en Auschwitz. La lógica del capital expresará así su racionalidad en la irracionalidad barbárica que le es propia. Más aún, las fábricas de muerte, como las nombra Wajcman (2001), se constituyen como punto de

llegada posible de la propia razón moderna (Zamora, 2004; Vincent, 2002), dado que la razón misma contiene un núcleo de violencia que les sería inherente (Benjamin, 1998a; Adorno y Horkheimer, 1998). No obstante, la filosofía habría permitido acceder al mundo de la libertad en el campo del pensamiento. Es por eso que algunos autores – aunque no sigan la ortodoxia política – han sostenido que Marx traduce y realiza en el mundo histórico social el horizonte político de la filosofía de la libertad, que alcanzará su mayor formulación en el idealismo alemán y en Hegel (Dri, 2002; Bloch, 1982; Marcuse, 1971).

Marx plantea que la enajenación da cuenta de un dilema histórico inherente y definitorio de las sociedades capitalistas. Las relaciones sociales que instaaura llevan a los individuos - libres en principio - a vender su fuerza de trabajo. Intercambian con ello trabajo por salario y algo más. Si es cierto que el trabajo libre e independiente define a lo humano tanto como lo que producen, en la venta de él renuncian a esa libertad al mismo tiempo que producen por fragmentos la realidad socio-histórica de la modernidad. La renuncia a ese ejercicio queda determinada estructuralmente en el capitalismo y se expresará en la contradicción capital - trabajo (formas de extracción de plusvalía), en su correlato histórico político inscrito en la contradicción de clases, y en la experiencia del mundo y de sí mismo en el contexto de la enajenación. Y es que la manera en que Marx comprende la relación entre trabajo y subjetivación, tiene por consecuencia restituir tanto sus fundamentos como su dimensión ética y sensual¹⁸.

El trabajo expresa en el mundo social lo que la modernidad en su autorreflexión muestra como desgarradura del sujeto en su doble dependencia a sí mismo tanto como de la cultura. En este sentido, el estatuto lógico del momento del extrañamiento al de la objetivación, abre la posibilidad que otro ejerza un acto – también libre - de reconocimiento en la diferencia (Gorz, 1964). Esa forma del reconocimiento (que no es en primer término psicológico, aunque lo implica) exige un contexto histórico específico para que sea realizable. En los términos en que Marx lo desarrolla, esa condición implica la superación

¹⁸ Sobre la relación entre la obra de Marx y la discusión estética véase Terry Eagleton. (2011). *La estética como ideología*. Trad. Germán Cano. Madrid: Ed. Trotta; Jürgen Habermas. (1984) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos; Eugene Lunn. (2009). *Marxismo y modernismo: un estudio histórico de Lukacs, Brecht, Benjamin, Adorno*. México: Fondo de Cultura Económica.

de la división social del trabajo y, por tanto, del mercado y la extracción de plusvalía (Marx, 1845). El *reconocimiento* requiere, por tanto, de una organización social que faculte una relación al trabajo certificando un ejercicio libre e independiente de los actos subjetivos de objetivación y extrañamiento. Actos, por tanto, en que se esté en condición de objetivar su singularidad restituyendo el *valor de uso*, en el campo de la libertad, en relación a otro y en un contexto de cultura. Marx dirá, ¡de Historia! Como superación de la prehistoria en que se desenvuelve fáusticamente el capitalismo.

En efecto, la objetivación subjetivada en su libre desenvolvimiento autoconsciente, expresa el momento de la negatividad en acto al crear al mismo tiempo un objeto que soporta el extrañamiento de sí y pone como demanda el deseo de reconocimiento del otro (Gorz, 1964). El mundo del trabajo reconocido en las relaciones sociales muestra su reverso en la enajenación, así como el extrañamiento y el deseo de reconocimiento implica un momento sin garantía del otro. Lo anterior, daría cuenta de la dimensión trágica en la noción de subjetivación y reconocimiento en Marx (Pérez, 1998).

Las relaciones jurídicas y las formas de Estado se pueden comprender, tal como lo resume Hegel, dice Marx, por las condiciones materiales de vida, las que define como Sociedad Civil. No obstante, la *anatomía* de la Sociedad Civil hay que explicarla bajo una crítica de la Economía Política. La tesis y la metódica Marx las resume del siguiente modo,

“En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual general... Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes... Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa super estructura erigida sobre ella... las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas... las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.” (Marx, 1859, p. 9).

En este contexto, el *modo de producción* se refiere a la forma en que se producen los medios de existencia y de la propia subjetividad. La forma de esa organización y su

relación con las fuerzas productivas caracterizaría un modo de producción históricamente determinado. Por eso, esta serie de oposiciones que Marx (1848) establece en el *Manifiesto Comunista* (libres y esclavos; señores y plebeyos; burgueses y proletarios; opresores y oprimidos) dan cuenta de un tipo de relación hegemónica – la que organiza otras relaciones sociales y las supedita – propias de períodos del devenir histórico así como de las variaciones sujetas al modo de producción que les da una dirección y establece las posiciones hegemónicas.

Al respecto Marx en *La Ideología Alemana* nos indica que:

“La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así la apariencia de su propia sustantividad. No tiene su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de sus pensamientos.” (Marx, 1845, p. 26).

El *modo de producción* como concepto, por tanto, expresa lo que los sujetos son en esa suerte de autodeterminación, propia de un movimiento constitutivo y constituyente del trabajo. La manera de relación que evidencia el trabajo, establece el registro en el cual se puede dimensionar la propia libertad determinada y una suerte de descentramiento del sujeto respecto a sus prácticas como a sus discursos. La escena anterior pone al *modo de producción* no sólo como época y condición, sino como sujeto, es decir, como un modo de la subjetivación en el acto de la producción material de una sociedad.

La mercancía metaforiza el trabajo acumulado al igual que el capital, quedando un rastro de opacidad impensada al naturalizarse. Será justamente ese rastro impensado el que Marx denuncia y tematiza en torno al origen, primero de la propiedad privada en los *Manuscritos Filosóficos – Económicos* (1844), y luego en la inversión que provoca la mercancía al cristalizarse como opacidad para el pensamiento bajo el efecto del fetichismo de la mercancía en *El Capital* (1867) (Eagleton, 2005). Por su propia dinámica, *El Capital* impone condiciones de impensado, en lo que representa históricamente. De este modo, “...es evidente que al cambiar las mercancías se hace abstracción de su valor de uso y que toda relación de cambio está caracterizada por esa abstracción.” (Marx, 1867, p. 41).

Es en este contexto socio-histórico es donde Marx trabaja con categorías existenciales redobladas en su revisión y a propósito de los efectos de la economía política. La mercancía se presentaría de manera enigmática, nos dice:

“El carácter de igualdad de los trabajos humanos adquiere la forma de los productos del trabajo; la medida de los productos individuales según su duración, adquiere la forma de la magnitud de valor de los productos del trabajo; finalmente las relaciones de los productores, en las cuales se afirman caracteres sociales de sus trabajos, adquieren la forma de una relación social de los productos del trabajo. He aquí, por qué estos productos se convierten en mercancías, es decir, en objetos que se aprecian y no se aprecian con los sentidos, en objetos sociales... (la forma del valor y la relación de valor de los productos del trabajo) es... una relación social determinada de los hombres entre sí lo que reviste aquí para ellos la forma fantasmática de una relación entre las cosas. Para encontrar una analogía a este fenómeno hay que buscarla en la nebulosa de la religión del mundo religioso, en el que los productos del cerebro humano parecen seres independientes... Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre”. (*op. cit.*, p. 75).

El áurea fantasmagórica que se presenta con la mercancía no se refiere a un fenómeno de conciencia, o al menos, solamente de falsa conciencia (Eagleton, 2005). La mercancía tiene un aspecto de positividad real y efectiva. Su independencia vivida en la ajenidad desde el sujeto productor es un hecho real. De este modo, lo falso no hay que circunscribirlo en la contemplación del sujeto en torno a la cosa sino en la configuración de la realidad histórica en donde la cosa-mercancía tiene lugar. Ella establece en la estructura de la experiencia del objeto tanto como del sujeto su efecto de cosificación. Por tanto, lo verdaderamente falso se refiere a las condiciones históricas de emergencia en que se inscribe la mercancía y su producción (Lukacs, 1985). Siguiendo a Marx, en ello estribaría la razón más profunda y compleja desde donde se puede comprender *el fetichismo de la mercancía* que se le presenta al sujeto del mismo modo “...que sucede con la impresión luminosa de un objeto en el nervio óptico, que no se presenta como una sensación objetiva del nervio mismo, sino como la forma sensible de algo que existe fuera del ojo... pero la forma valor y la relación de valor de los productos del trabajo no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física...” (Marx, 1867, p.75).

5.- Situar a Freud I: lecturas sobre el sujeto, la razón y la alteridad

A nuestro juicio, lo anterior da cuenta del clima cultural en cual Freud realiza su investigación en torno a la razón, el sujeto y la alteridad. Es decir, se hará parte de ese nudo cultural referido a los destinos y dilemas de la razón occidental. No sólo hará una crítica y luego un intento de interpretación de la filosofía, del mismo modo lo hicieron Nietzsche y Marx, sino que muchos de los temas tratados en los apartados anteriores serán tematizados en su obra bajo sus propios términos (Assoun, 1982; Assoun, 1986).

En lo que sigue, indicaremos algunos temas generales que se pueden encontrar en el corpus freudiano, de modo que podamos observar de manera más evidente aquellas indagaciones de la razón occidental y la experiencia revisadas hasta ahora. Se trata de situar a Freud en relación a estas grandes temáticas sobre la razón, la experiencia, la existencia y el sujeto. En ese sentido, quisiéramos establecer un *campo sintético* que nos permita una orientación heurística, temática, dentro de la cual *situar* a Freud de manera interna. Es decir, intentaremos traducir y delinear *sintéticamente* nudos problemáticos que son parte de la investigación y los supuestos freudianos, en lugar de comentar la opinión de Freud en torno a las problemáticas de la modernidad, por decirlo de algún modo. Desde el segundo capítulo de esta tesis en adelante, abordaremos estos nudos analíticamente e históricamente en el corpus freudiano¹⁹.

¹⁹ Pensamos que sin hacer este intento de un *Freud situado* se pierde gran parte de la riqueza de la obra de nuestro autor o lo que puede ser más grave aún, se lo puede leer desde perspectivas que borran parte de sus planteamientos tal como podemos observar en la forma, por ejemplo, en que Marcuse relaciona – sin las mediaciones necesarias – a lo Inconciente con el romanticismo alemán, cuyo referente principal es Kant y Schiller (Marcuse, 1954). Le Gaufey, que en una línea muy similar a la de Marcuse, relaciona a Freud con el paradigma newtoniano (Le Gaufey, 1995) o un Foucault que asocia la clínica psicoanalítica al dispositivo del confesionario (1987). Si bien hay elementos parciales para seguir lecturas como las anteriores, pensamos que podemos plantear *otro Freud*, cuando nos preguntamos de qué se trata su invención al ubicarlo desde esta otra perspectiva en la cultura moderna.

Razón, conocimiento y alteridad

En primer lugar, encontramos en Freud una pregunta por la lógica de la razón moderna. Se puede observar una confianza en la razón así como la necesidad de traducir racionalmente su momento de irracionalidad y de extralimitación, dejando siempre un nudo sin representar, lo que se observa, tanto en su obra como el análisis que hace de esa falta y apertura. Por otro lado, el concepto de razón, sin embargo, se inscribe más allá de la ilustración y del propio romanticismo. Freud reconocerá en la indagaciones de la razón un desconocimiento de ese lugar opaco y enloquecedor de ella, al igual que mantendrá el supuesto de una potencia de la razón que estaría en condiciones de traducir a nivel del pensamiento el afuera mismo del pensar, del no-pensamiento o, en sus términos, de lo *Inconciente*. Para Freud eso otro puede ser conocido, lo que no implica necesariamente, dominado o transparentado, puesto que hay núcleos clausurados e inaudibles de lo pulsional. Conocer, para Freud, no implica dominar. Por otro lado, conocer implica explicar y comprender en la clave del sujeto, así como un orden de admisión y falta, en una praxis y desde una ética, donde se pueda tramitar y hacer *algo* con esa alteridad heterónoma por fuera del radio de la repetición.

Lugar y subjetivación

Para Freud esa alteridad, para ser pensada requiere también de una teoría compleja de los lugares y de una dinámica de sus intercambios. El psicoanálisis trastocará esa dicotomía entre el adentro y el afuera, lo exterior y lo interior. En último término, lo intrapsíquico es también intersubjetivo y transubjetivo, sin por esto abandonar el supuesto de la singularidad del sujeto, del autor o del nombre propio. Lo más difícil de *conocer* tratará sobre lo más externo al interior del propio sujeto. La mayor exterioridad de ese no lugar definirá su centro – descentrado. De esta manera, el *yo* se verá forzado a atender al mismo tiempo tres exteriores (realidad del prójimo/objeto, real/pulsión y el lazo/Otro) siendo, lo Inconciente la dimensión más ajeno y opaca de esas relaciones. Ahora, tal como veremos en esta investigación, lo *Inconciente* hará referencia a la sexualidad infantil reprimida, pero también a otro tipo de inscripciones con el cual el sujeto tendrá que convivir, cuando no, sobrevivir. La transmisión de las generaciones anteriores (*lugar del linaje*) así como las catástrofes histórico-subjetivas (*lugar del derrumbe*), junto a lo reprimido

(*lugar del fantasma*) expresarán los materiales que serán constitutivos del sujeto y de sus propios procesos de subjetivación reconociendo un resto inacabado a toda subjetivación, elaboración o reconstrucción de las tramas de lo Inconciente. En la primera parte de su obra ese resto lo nombrará como el ombligo del sueño; en la última, la roca de su castración²⁰. De manera fragmentaria, aparecerá la referencia a la historia, lo originario y la trasmisión así como el más allá del principio del placer y las funciones del Otro.

Invención

Ese hacer algo mediado por el trabajo de pensamiento del sujeto (proceso de subjetivación), posibilitará la invención de una relación a sí mismo, al otro y al mundo cultural, haciéndose parte del lazo social de una manera trágica y *posibilitante*. Trágica tanto por la renuncia que ello implica como la dimensión de *contradicción* y *conflicto* que le es inherente; posibilitante en cambio, porque la renuncia al goce permitirá el advenimiento del placer en una erótica del sujeto respecto de sí y del otro – estableciéndose un desencuentro fundamental tal como lo ha indicado Lacan²¹ – bajo la inhibición de la pulsión y su transformación de lo sensual en otros destinos - así como el lazo al mundo cultural, su desenvolvimiento y desarrollo referido a lo *inacabado*²².

Lógica

En la obra de Freud encontramos una consideración en torno a la subjetividad que al mismo tiempo tematiza la problemática de la singularidad y lo universal. Lo universal en Freud pondrá en juego un universo históricamente determinado, sin embargo, con un resto que varía históricamente en su tramitación pero no respecto al ser en cuanto tal. En su nivel puro se trata de la pulsión razonada, sin embargo, como movimiento inscrita en un *no lugar*, porque si bien se delatará en el cuerpo erógeno o en el acto fundante del origen de la cultura, del tiempo y de la ética, su origen es anterior al cuerpo, el tiempo y la cultura. Su

²⁰ Véase en esta investigación el Capítulo III: Re-escrituras. El hacer de la alteridad una experiencia y una vocación, acápite III.- Lo inacabado y lo *heterónimo* en la “cosa”.

²¹ Para la revisión de este argumento en Lacan, específicamente referido a la no-relación sexual véase Guy Le Gaufey. (2013). *Hiatus Sexualis. La no-relación sexual según Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata; Guy Le Gaufey. (2007). *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

²² Véase en esta investigación el Capítulo III: Re-escrituras. El hacer de la alteridad una experiencia y una vocación.

origen se encuentra “entre” esos tiempos y lugares. Su origen recusado sólo podrá ser re-escrito *a posteriori*. Ahora bien, esa singularidad siempre ad portas de borrarse de un zapatazo por la ley de lo igual que impone lo universal así como la exigencia cultural (Freud, 1929), el sujeto lo podrá encontrar en la salida que se “produce” o se “inventa” con el llamado fin de análisis al dar lugar a lo inacabado de lo heterónimo alterno²³.

Historia, sujeto, cultura

Freud concibe la historia en el campo de la re-escritura. Por eso indica en *El malestar en la cultura* (1929) que *el* problema de la cultura y del sujeto, es y será la pulsión, puesto que ella los define y en donde uno de sus destinos (en la lectura freudiana) consiste tanto en el acto de la interpretación como el trabajo de construcción de lo olvidado, de modo tal, que permita inventar algo distinto a la repetición (Freud, 1937b). La pulsión y su tramitación no trata sobre el momento anterior de la cultura, como la ilustración tratará a la religión o a la naturaleza, sino que ella referirá tanto al origen tanto, a lo actual de ella misma, así como a lo que depara su porvenir (Freud, 1927). En este sentido, la cultura se sostendrá sobre un fondo demoníaco e histórico de manera estructural y constituyente. De otro modo, será síntoma y testimonio de un tiempo anterior que abre en tanto posibilidad - sin garantía - la comprensión de sus modos de tramitación y su incidencia en ella. La invención del psicoanálisis se ubica en esa doble condición y se hace parte de esas tareas fundamentales del trabajo cultural.

Por último, la cultura, en un sentido específico que habrá que explicitar, encontrará también una suerte de condición condicionante que delimita su radio. Con Marx el capitalismo da cuenta de la prehistoria siendo su vara la relación al trabajo. En Freud la cultura impone una relación al pensamiento, pero ella misma debe *medirse* en relación a su relación a la ley (Otro simbólico) tanto como en relación al reconocimiento de la diferencia para el advenimiento de la singularidad. Freud describe las tendencias de deshumanización en las que cada cierto tiempo la cultura misma, en su vertiente regrediente, somete y deniega lo que ella misma define y erige respecto a sus condiciones de desarrollo cultural

²³ Véase en esta investigación el Capítulo III: Re-escrituras. El hacer de la alteridad una experiencia y una vocación, Acápito II.- El psicoanálisis como dispositivo de traducción y composición. Reflexiones sobre los advenimientos de fin/es de análisis.

así proyecta su horizonte utópico. La cultura para Freud es dinámica y se instaura históricamente como una de las formas de regulación y, por tanto, de des-regulación del lazo social. Esto último, incidirá en su propia traición en las dificultades o, inclusive, impedimentos para dar lugar a sus tendencias restitutivas. En otros términos, la subjetividad en cultura y su dinámica histórico-estructural, se puede leer también desde una heteronomía que es “determinada” y a su vez, se autodetermina en actos de invención. Su condición de posibilidad se sostiene en un núcleo traumático a-histórico, universal y originario así como lo que pone en curso, respecto a él y su atemporalidad, en torno al trabajo de inscripción, de memoria y de pensamiento realizado tanto por el sujeto como por los espacios que resguarda la cultura²⁴.

²⁴ Véase en esta investigación el Capítulo I: Fundamentos Metapsicológicos, Acápite II.- Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro: límites, diferencias y ensambladuras.

6.- Siglo XX: el adelgazamiento del mundo y la crisis de la subjetividad.

El siglo XX se inicia con el inverso de las grandes utopías de la modernidad crítica, que según Berman, se habrían larvado desde fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX (Berman, 1981). Ese horizonte utópico que inscribía el ideal humanista del sujeto moderno referido a su vocación por la verdad (epistemología), la justicia (filosofía del derecho) y la expresión (arte y estética), tal como desarrolla Habermas (1991), se derrumbará en las trincheras de la primera guerra y en la “Solución Final” de la segunda. Todo esto, si es cierto que las *guerras totales* (Hobsbawm, 2006), la *Shoah* y los fenómenos totalitarios hacen metáfora de manera paradigmática respecto a *una* las tendencias inherentes de la barbarie y la violencia propias de la modernidad y no son un mero epifenómeno contingente, externo y accesorio a su lógica interna, así como de las prácticas sociales que ellas orientan y repiten. En ese sentido, la modernidad en el siglo XX habría mostrado el lado inverso de las utopías. O en otros términos, los ideales ilustrados evidenciaron su relación interna con un fondo de barbarie. La ilustración deviene mito, denunciaba Adorno y Horkheimer (1998), e introduce una continuidad con el decurso de las sociedades liberales.

“La esencia de la Ilustración es la alternativa, cuya inelubilidad es la del dominio. Los hombres siempre habían tenido que elegir entre la sumisión a la naturaleza o la sumisión de ésta al sí mismo. Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos madura la simiente de la *nueva barbarie*” (Adorno y Horkheimer, 1998, p 46).

Las violencias de la guerra y todas las experiencias límites, serán un campo de reflexión que dará cuenta de esas tendencias en tanto se logre establecer no tanto la violencia de la modernidad sino un tipo específico de barbarie que se deja ver indeludiblemente con la inauguración de este tiempo, en el cual habría una tendencia a la disolución o fractura – de diversas dimensiones - del lazo social y de la propia subjetividad moderna. Agamben desarrolla justamente ese sentido cuando nos indica, siguiendo la investigación de Foucault y Arendt, que los campos de concentración y los totalitarismos

del siglo XX trastocan la relación histórica entre la vida biológica y las prácticas de la política cuando la zoe ingresa en la esfera de la polis y “... y la politización de la vida nuda como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías política filosóficas del pensamiento clásico.” (Agamben, 2010, p.13) siendo el lugar por excelencia de esa bio-política “... el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX.” (Agamben, 2010, p.13).

Han sido varias las interpretaciones que han abordado la experiencias de disolución social (guerras totales, estados totalitarios y de excepción, bolsones marginales sin estados de derecho, campos de exterminio y de concentración), su violencia asociada y la banalización de la condición humana (Arendt, 2003). No obstante, lo que es indesmentible y se reitera a lo largo del siglo, es que los acontecimientos extremos variaron de manera muy profunda la experiencia del mundo, la relación con la vida y con la muerte, con uno mismo, con el prójimo y la cultura. En último término, esta experiencia hizo visible la imagen y la experiencia de lo liminar y lo que se puede pensar y esperar de lo ocurrido y de lo que se puede reiterar. Y es que las experiencias límites son de una gravidez y brutalidad demencial, efectivamente, difícil de pensar y – si se me permite – evidencia los límites de la propia comprensión tanto como los límites de las categorías éticas clásicas para juzgar dichos acontecimientos (Zamora, 2004; Arendt, 2007; Agamben, 2005). Límite, que sin embargo, no implica que el acontecimiento no pueda ser pensado y juzgado. Refiere más bien a una advertencia y a una complejidad respecto a un fenómeno que es inherente a la experiencia traumática: ha sido posible porque “algo” en el orden del pensamiento, falla, así como ésta se introduce en el lugar del propio testigo.

En esta línea de reflexión no dice Zamora:

“Preguntar por el sentido en relación a la catástrofe de Auschwitz estaría referido a la pregunta por la posibilidad de su interpretación en relación a una significación. Atribuirle un sentido significaría integrar Auschwitz en el propio horizonte experiencial. El intento de comprender habría de conducir pues a una confirmación de la precomprensión o a una corrección y con ello a un crecimiento de la comprensión. Sin embargo, este planteamiento excluye la alteridad en sentido estricto... comprender algo significa referir a ese algo al sujeto de tal manera que el encuentre en ello una respuesta a *sus* preguntas. La mayoría de

las veces se actúa de esa manera en relación a la catástrofe, pero se oculta el abismo que separa el contexto actual de aquel otro a comprender.” (Zamora, 2004, p. 40).

Agamben indica algo similar a propósito de lo que subraya con Levy y el niño Hurbinek. Nos dice que Hurbinek, es un niño de tres años que a su vez era hijo de la muerte, de la guerra, de Auschwitz. Su nombre se lo puso un anónimo, dado que no estaba con sus padres ni con “alguien”: estaba – más bien, era - *solo*. De la cintura hacia abajo se encontraba en condición de minusvalía, además de encontrar un correlato de ese desamparo del cuerpo en el propio registro de habla²⁵. Prácticamente no pronunciaba palabra o lo que pronunciaba no era reconocido como una lengua al intentar traducirla en las múltiples lenguas habladas en el campo. Su lengua resonaba como sonido – aullido irreconocible. En cierto momento el niño pronuncia un término, una palabra que no contenía ningún mensaje: *matisklo*. A propósito de esta experiencia relatada por Levy, Agamben plantea el límite, sino la imposibilidad del testimonio.

“Hurbinek no puede testimoniar, porque no tiene lengua... Y sin embargo, “testimonia a través de estas palabras mías” [refiere a Levi]. Pero tampoco el superviviente puede testimoniar íntegramente, decir la propia lengua. Eso quiere decir que el testimonio es el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar; que la lengua, si es que pretende testimoniar, debe ceder su lugar a una no lengua, mostrar la imposibilidad de testimoniar. La lengua del testimonio es una lengua que ya no significa... O, por decirlo de otra manera, la imposibilidad de testimoniar, la “lengua” que constituye la lengua humana, se desploma sobre ella misma para dar paso a otra imposibilidad de testimoniar: la del que no tiene lengua.” (Agamben, 2005, p. 39).

Sin embargo, la imposibilidad del testimonio de esa *vivencia sin lengua* no termina de consumir lo que el intento de hacer testimonio abre, del mismo modo que su falta de comprensión no deja de interrogar la propia existencia de lo acontecido. Dicho de otro modo, esa imposibilidad viene a mostrar la radical necesidad del testimonio tanto como el

²⁵ Nos recuerda el caso Dick presentado por Melanie Klein y que Lacan posteriormente comentará en uno de sus seminarios interpretando el modo en que el niño, más allá de lo que entiende Klein, es inscrito en un registro simbólico. Lo más llamativo del caso, es que teniendo una edad suficiente para hablar, solo pronunciaba la palabra “tren”. Del mismo modo, cuando la cuidadora lo dejaba en las primeras sesiones a solas con Klein, el niño no manifestaba angustia de separación, o más bien, la angustia lo tenía congelado en su estado de aislamiento respecto a otro. Véase Melanie Klein (1930) “La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo”. En *Obras Completas*. Vol. 1. Buenos Aires: Paidós; Jacques Lacan (1981). Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud. Buenos Aires: Paidós.

intento de comprensión admitiendo aquella y, por tanto, su más extrema condición. Tal como señalara Wiesel al demandar un juicio sobre lo *no dicho*, cuyo silencio no habría que confundir con una complicidad con el horror, sino que debe ser entendido como la puesta en forma misma de la paradoja imposibilidad- necesidad del acto testimoniante.

“Lo que yo intento hacer – nos dice Wiesel – es introducir tanto silencio como sea posible. Desearía que mi obra no sea juzgada un día por las palabras que he escrito, sino por su peso en silencio. Si pudiera comunicar el silencio, es decir, la incomunicabilidad, entonces habría justificado en una pequeña parte mi propia obra” (Zamora, 2004, p. 28).

La tesis anterior sobre lo paradójico del testimonio de las experiencias extremas referido a su dimensión *irrepresentable* tiene sus propios riesgos. Dentro de los principales autores que han cuestionado el límite del testimonio y de la comprensión del acontecimiento límites ha sido LaCapra. Este autor señala respecto al Holocausto, o también, a propósito de los acontecimientos límites, que se han desarrollado dos perspectivas que estarían en relación y en conflicto. En la primera de ellas encontramos una redención como “... recuperación absoluta sin pérdida esencial...” (LaCapra, 2006, p. 195). La otra opera como una denegación absoluta a este tipo de redención y “... propone una idea de redención inaccesible, ausente, o repetida y aporéticamente cuestionada” (LaCapra, 2006, p. 195). Ambas perspectivas excluyen la idea de una elaboración parcial, no-plena o recuperación total “... sino como un proceso recurrente que acaso jamás trascenderá... la repetición compulsiva... del acontecimiento límite, pero indudablemente permitirá cierta distancia crítica de los conflictos y una posibilidad de transformación significativa, incluyendo cambios deseables en las responsabilidades y obligaciones de la vida cívica” (LaCapra, 2006, p. 196). LaCapra pone en perspectiva la idea de la redención y la denegación absoluta, los cuales pueden ser leídos a travez de los términos elaboración absoluta / actuación melancólica, lo sagrado o lo sublime inmanente / trascendente.

Ambas perspectivas de lo sublime se relacionan con el trauma del acontecimiento límite. Lo sublime inmanente (o de este mundo) se asociaría a la perspectiva de la redención o recuperación plena. Lo sublime trascendente introduce la imposibilidad de dicha redención, en cualquier nivel que ella sea. Dentro de esta perspectiva, LaCapra (2006) establece lo sublime inmanente nazi, siendo ella su manifestación más perturbadora

y que Agamben desconocería. Dicha sublimidad nazi establecía una cierta fascinación por el exceso, un "... código de silencio (o indecibilidad) y una búsqueda cuasi sacrificial que implicaba la renegación o redención a través de la violencia y la purificación del yo y de la comunidad, mediante la eliminación de presencias "contaminantes", fóbicas y hasta ritualmente repulsivas" (LaCapra, 2006, p. 196). Otra de las variantes de esta sublimidad se ha encontrado en los relatos redentores de los sobrevivientes, por ejemplo, de la Shoá, que convierten el trauma y lo indecible en una afirmación fundante del yo y la comunidad. Por otro lado, lo sublime trascendente, de acuerdo al autor, si bien aleja de su manifestación sacrificial o violenta, desplaza la misma lógica del "todo o nada" del acontecimiento límite o traumático, hacia el lugar de lo "irrepresentable", tal como se puede encontrar en autores como Derrida, Lyotard o el mismo Agamben. Sobre este último plantea que

"... se preocupa, justificadamente, no por la investigación histórica delimitada tendientes a descubrir nuevos hechos sobre Auschwitz, sino por sus "restos" o remanentes, construido en términos de las posibilidades y límites de comprenderlo: por "la importancia ética y política del exterminio" y "por la comprensión humana de lo que ocurrió allí. Cabría preguntar, sin embargo, si ciertas formas de especificidad no son eliminadas por lo excesivamente homogénea visión de Auschwitz como *unicum* que marca un quiebre radical en la historia, o al menos en la historia de lo ético y lo político." (LaCapra, 2006, p. 217).

Siguiendo la discusión anterior, el proyecto moderno encausado en los territorios más desarrollados de la civilización expresaron su fondo de violencia en las figuras de las *maquinarias de muerte* (Wajcman, 2001) y luego en las distintas formas de totalitarismo (Arendt, 2007). Dichas formas de violencia y sus efectos en la subjetividad, se han tematizado en relación a la disolución de la experiencia y su correlato a nivel de las condiciones y de los límites del pensamiento respecto de que ha quedado en la condición del que "no tiene lengua" y hasta qué punto esa condición llega a un estado determinado o puede *transitar* hacia otro de sí saliendo de esa "fosa de muerte", nunca completamente, tal como plantea LaCapra (2006), Davoine y Gaudillière (2011), o nosotros mismos (2014)²⁶. En este sentido, la reflexión sobre el acontecimiento límite o las experiencias extremas, tratará sobre la posibilidad/imposibilidad de transmitir esa "experiencia" de aquellos que

²⁶ Para un desarrollo del psicoanálisis sobre este asuntos véase en esta investigación el Capítulo II: Fundamentos Metapsicológicos, Acápite II: Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro: límites, diferencias y ensambladuras. Numerales 3.4.- Lo actual en los límites del presente o los traumatismos extremos; 4.- Lecturas sobre la violencia y el psicoanálisis: de las catástrofes subjetivas y sociales.

han sufrido una *vivencia*. Así, el sujeto y la alteridad, tanto como los procesos de subjetivación que devengan o no “experiencia”, se establecen como uno de los objetos del siglo y la época.

En efecto, la “experiencia” leída bajo una condición histórica de posibilidad (cultural y subjetiva) se hará parte de los asuntos transversales de la época contemporánea. Es por esto que no es extraño que tanto el psicoanálisis como la filosofía política, así como la estética, el arte y la experiencia, asociada a ambos, no hayan quedado inmunes a este problema.

Durante todo el siglo XX, la reflexión estética y sobre todo las prácticas del arte han puesto a prueba los *límites de la representación* (Rancière, 2011; Carson, 2011), recordándonos una y otra vez la sentencia de Hegel sobre la “muerte del arte”. Las obras así como las distintas prácticas artísticas intentarán ir más allá de la representación misma, de las determinantes de la institución del arte, los circuitos de la industria cultural y de las filiaciones del arte con el proyecto cultural burgués.

Por otro lado, el arte y las revoluciones vanguardistas, durante el siglo XX, no sólo irán más allá de la representación (Lyotard, 1998), ensayando estrategias para presentar lo “irrepresentable”, sino que ellas mismas ensancharán sus márgenes al punto de sobrepasar los límites de la propia institución del arte y sus dominios, sus filiaciones culturales y sus formas de legitimación. Van Gogh, el expresionismo alemán, el cubismo y el surrealismo hasta las experiencias de los años 60 con los accionistas vieneses, los anti – monumentos, el happening y las guerrillas teatrales, se inscribirán, al menos en alguna de sus tendencias más actuales, en un “todo es arte”, lo que pondrá en tensión su propia definición, especificidad y función.

“El artista de vanguardia anterior a la guerra... destinaba [su trabajo] de manera prioritaria a los aficionados y los conocedores; en cuanto a la institución, concebía de manera unánime su vocación como su perseveración del arte en tanto “gran arte” – expresión vaga, pero ennoblecida por una tradición filosófica de la que ni el propio Nietzsche había renegado, y menos aún sus sucesores. Ahora, por el contrario, es casi imposible distinguir quién es el artista, a partir de qué práctica, de qué grados de reconocimiento público, de qué tipo de teorización se hace el artista; los museos acogen cada vez más géneros, formas, dispositivos y prácticas, como si se tratara de abolir o transgredir la mayor cantidad de fronteras posibles...” (Aumont, 2001, p. 287).

Una de las tendencias que asume la crítica a los circuitos institucionales del arte, tomará una posición de resistencia a esa “condición neoliberal de libertad”. Conducirá la discusión del arte, hacia las prácticas hasta llegar a cuestionar la construcción de la vida cotidiana. La obra, el museo, así como sus prácticas, devendrá un modo de construcción de subjetividad, retomando una antigua discusión en torno a las relaciones – dicho en plural - entre el arte y la vida. El arte en tanto obra y producción, desde esta perspectiva, atravesará las calles y el espacio público, haciéndose parte de la vida en tanto producción de subjetividades. La producción de subjetividad y su inscripción anti normativa (Butler, 2007; Foucault, 2010b, 1987) se organizará no sólo haciendo uso de su radical *resto* de libertad, sino también en resistencia al poder y sus tendencias burocráticas y administrativas. Dicho en términos foucaultianos, esa resistencia productiva circunscribirá los desplazamientos y emplazamientos del poder anatomo-bio-político. La *vida como obra de arte* aparecerá, ahora, referida de esta manera a las micropolíticas de la producción de la existencia y su singularidad (Castro, 2008). Otros autores, como Laclau y Zizek, han tematizado esa singularidad de lo real junto con su carácter subversivo, mostrando los modos en que en la actualidad, distintos dispositivos de poder ejercen su control administrando la diferencia, intentado borrar y clausurar ese “real” a través de estrategias generales y tácticas específicas (Palti, 2005). Así, obra, subjetividad y ética, en referencia a la invención singular aparecen estrechamente relacionadas.

Castro, subraya acertadamente este punto en la investigación de Foucault. Nos dice que:

“... la coacción política se desliza por la superficie de la vida confundándose con la misma. El poder ya no es un rompeolas, sino una onda continua. Por tanto abogar por una *techné* de la vida implicaría abrir una fisura en esa superficie monótona que regula nuestra cotidianidad. La técnica de la vida “se enfrenta directamente a la técnica del *biopoder*, en tanto que esta última hace de la vida del individuo un objeto de saber, con la intención de normalizarla y reglamentarla. Es decir, la estética de la existencia es el modo de llevar a cabo una lucha política.” (Castro, 2008, p. 391).

En síntesis, el devenir histórico del siglo XX y el nuestro, encontró su correlato en la tematización de la “experiencia” y las condiciones a través de las cuales ella se podía realizar. La llamada “crisis de la experiencia” establecerá una clave de lectura sobre la propia subjetividad contemporánea, los modos de relación a sí y al otro, al mundo cultural y al político; de otro modo, la tematización misma del problema, si bien cobra una fuerza teórica importantísima con el impacto de las guerras y del impacto de las tecnologías, tal como desarrolla Benjamin y luego Adorno, el asunto tiene larga data y sería errado suponer que se agota en la antinomia vida falsa / vida verdadera.

Jay, observa lo anterior cuando comenta un pasaje de Agamben sobre la imposibilidad de la experiencia a la que el sujeto actual no tendría acceso a ella, ya que habría quedado expropiado de su propia biografía y de la capacidad para testimoniar y hacer relato de ella, “... la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizás sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo.” (Agamben, 2007, p. 7). Nos indica frente a esto un juicio sobre el tema, ubicándolo en una problemática transversal de la época:

“No resulta nada sorprendente, entonces, que se haya dedicado una gran cantidad de energía creativa a seguir buscando la manera de recapturar aquello supuestamente perdido o en crisis. En los criterios de pensadores tan disímiles como Martin Buber, Ernst Jüger, Hermann Hesse, Georg Simmel, Georges Bataille, Michel Foucault, Michael Oakeshott y Raymond Williams puede discernirse con claridad el anhelo de poder volver a vivir experiencias auténticas o genuinas. Lo que se dio a llamar un verdadero culto de la experiencia, emergió como un antídoto para las vidas supuestamente estériles o alienadas de los hombres y mujeres modernos y para la no menos extenuada conciencia de sí, mayormente teórica, que acompaña dicha alienación” (Jay, 2008, p. 19).

En esta extensa revisión del problema - que hace este autor -, queda en evidencia que el término experiencia se presenta “opaco” al intentar deslindar sus límites, campos semánticos y usos cotidianos. Del mismo modo, la repartición epocal atraviesa desde la reflexión de Platón asociado a la experiencia a la esclavitud del pasado, pasando por Montaigne, Bacon y Kant, hasta la distinción de los términos *Erfahrung* y *Erlebnis* de Buber y Benjamin y la defensa de experiencias límites con Bataille, Foucault y Barthes. Para el desarrollo de nuestra investigación, el problema de la “experiencia” cobra relevancia dado que hay suficientes desarrollos que muestran no sólo la crisis de la

subjetividad, sino que ello implica una crisis de otro orden, a nivel de los procesos de elaboración, trasmisión y tramitación pulsional. La experiencia como campo temático, así como la posibilidad de llevarla a un nivel de pensamiento, representación y trasmisión se constituye como uno de los síntomas de la época (tal como se evidencia en la atención que los teóricos le otorgan), y por tanto, problematiza el *propio* campo psicoanalítico, tal como el mismo da cuenta de lo anterior en su debate interno. ¿Podrá actuar el psicoanálisis en el contexto de la “crisis de la experiencia”? ¿Qué testimonio o eco hace de la “crisis”?

7.- Breves comentarios de autor: *Walter Benjamin, Hannah Arendt, Michel Foucault.*

La panorámica reflexiva sobre el siglo XX y el desplazamiento, ya sea hacia la vida negada, o hacia una suerte de politización de la experiencia en el contexto de su disolución, la desarrollaremos de manera específica a partir de tres *breves comentarios de autor*: *Walter Benjamin, Hannah Arendt, Michel Foucault*. Nos interesa re-construir mínimamente algunos ecos sobre el problema de la experiencia ligados ahora a las condiciones de su emergencia y la reflexión que de ella deriva. Intentaremos establecer, hacia el final de este apartado, una relación histórica y temática con parte de las problemáticas del psicoanálisis contemporáneo y el modo en que lo afecta e interpreta la “crisis de la experiencia”. Terminaremos este desarrollo poniendo en relación estos nudos problemáticos del siglo XX con la obra freudiana, del mismo modo y con mismo objetivo que lo hicimos antes al *situar a Freud*. Por tanto, se trata de establecer una *heurística sintética* para desarrollar, en lo que sigue de nuestra investigación, los argumentos, tensiones y límites de algunos de los planteamientos freudianos relacionados con estas temáticas del siglo XX (el sujeto y la alteridad) y que se establecen como condición y punto de anclaje en una “teoría de la experiencia”.

Walter Benjamin (1892 – 1940). Varios de sus proyectos quedaron inconclusos, probablemente el más importante de ellos, como es el libro de los Pasajes. Nos resulta particularmente importante desarrollar la manera en que Benjamin trabajará el concepto de *experiencia* (Jay, 2009). En su propuesta, la pobreza de la experiencia hay que interpretarla bajo el concepto de la “vida genuina”.

Experiencia y Pobreza (1991[1933]) da cuenta de un momento de disyunción en el trabajo de Benjamin. La devaluación de la experiencia, si bien registra el impacto traumático de la primera guerra mundial donde los soldados que retornan de las trincheras vienen pobres de experiencia y sin habla. Ahora bien, aquella dimensión muda del habla implica un problema que Benjamin ya había desarrollado, adquiriendo el este contexto el

estatuto de un problema histórico: la crisis de la experiencia es también una fractura de la transmisión y del recuerdo. Antes, no sin ciertos desvíos teológicos – que siempre lo acompañarán - el problema de la experiencia tenía la mancha de la caída adánica desde la cual la relación entre la palabra y la cosa estaba rota. De ahí el furor romántico que deja ver Benjamín respecto a la añoranza de un tiempo anterior de la reificación – que tiene en el centro antes que la lógica del capital, la fractura de la mimesis –. La infancia atestigua una relación directa a la cosa y a los objetos. En este sentido, aparece como el lugar anterior a la perversión del lenguaje, en donde la palabra onomatopéyica coincide con el objeto así como éste se presenta en un cogitans en extenso.

De este modo, Benjamin plantea el problema filosófico respecto de la posibilidad de subjetivar una experiencia genuina, suponiendo que la marca del lenguaje ya la subvierte en cuanto tal (Witte, 2002). Ese mismo problema lo desarrollará en una lectura sobre Kant. Benjamin plantea que el conocimiento tiene por premisa la experiencia, lo que finalmente introducirá la existencia de los fenómenos, propios de la estructura de la experiencia científica. El campo fenoménico implica la mediación de la imaginación y el entendimiento, llevando lo múltiple a su unicidad. Lo anterior, Benjamín lo interpreta como una violencia contra la experiencia tan extrema y radical como la que ejerce la *Bildung* y el saber absoluto hegeliano, que en su recordar retrospectivo, subsume los acontecimientos a la totalidad (Jay, 2008). En este sentido, intentará formular una perspectiva de la experiencia que tiene como supuesto un resto por traducir, el cual sería violentado por el trabajo mismo de la razón ilustrada, que al elevarlo al pensamiento conceptual, lo rebaja en lo que ese resto fundamenta de la existencia.

El Narrador (2010) se puede leer en continuidad con el texto antes comentado. Mostrará las consecuencias de esa violencia histórica sobre la subjetivación. Sus temas se circunscriben a la pérdida de la experiencia por las guerras, pero sobre todo, esa pérdida será efecto de la dinámica de la vida moderna que en sí misma ha devenido traumática, tal como desarrolla Agamben en esta misma línea (Agamben, 2007). La crisis de la experiencia la observa en la disolución de la singularidad así como en la pobreza de valoración de los objetos, en su transitoriedad sin huella, en la comunicación sin transmisión. La narración requiere de un “coleccionista” y de un “traductor”, además de un lazo al otro

que haga del encuentro una experiencia entre esa voz que se singulariza y un oyente, que interpelado, hace su propia devolución (Benjamín, 2010).

Si bien podemos observar un pesimismo evidente en la lectura bejaminiana sobre la posibilidad de una experiencia (*Erfahrung*), no es menos cierto que oscilará entre una posición melancólica radical y un optimismo escéptico redentor. En el análisis que hace de *Paseos de Berlín* de Hessel encontraremos la experiencia del coleccionista tanto como en una figura aún más importante para Benjamín como es París del siglo XIX y la investigación poética de Baudelaire (Benjamin, 1972). Ambos, hacen de lo efímero la posibilidad de atesorar imágenes que se recuperan en medio del vendaval de la velocidad de la urbe y en donde la técnica hace de ella un verdadero cuerpo mecánico. El investigador-coleccionista intenta armar una yuxtaposición de materiales modernos que los hará hablar en una constelación. Dicho así, será el sujeto, verdadero investigador de detalles dispersos, el que, haciendo la experiencia de atesorar – y por tanto, restituyendo un valor – hará también un ejercicio de subjetivación en y con la propia historia. En Benjamín ese paso lo lleva a deambular entre el surrealismo y el proyecto teatral de Brecht, el cual establecerá la necesidad de resituar una suerte de extrañamiento para volver a poner en curso el pensamiento reflexivo (Benjamin, 1998b). El libro de los Pasajes, daría cuenta – en parte - de este proyecto inconcluso, en donde el lugar del coleccionista y el atesoramiento de esos verdaderos desechos de la modernidad, haría escuchar su voz, a través del extrañamiento y la posibilidad de pensar el cuerpo urbano y el *flâneur*. Es decir, se trataría de hacer del espacio, un lugar y del deshecho, un tesoro.

Hannah Arendt (1906 – 1975). Su primera obra, tan mal tratada por la crítica, aborda los orígenes del totalitarismo y la emergencia de una nueva experiencia y práctica del mal. Esta temática seguirá tematizándose en varios otros trabajos como en *La condición Humana* (2011), *Eichmann en Jerusalén* (2003[1963]) y *Responsabilidad y Juicio* (2007). Para nuestra investigación, nos es importante desarrollar el modo en que describe la disolución del lazo social en el campo de concentración y luego la manera en que aborda lo superfluo y la falta de pensamiento.

En *Los orígenes del totalitarismo* (2007) Arendt desarrolla y muestra el advenimiento y cristalización de un mal absoluto propio del siglo XX: la emergencia de la banalidad o lo superfluo, condición básica de todo totalitarismo. Nos dice, que dadas sus características inéditas, sería insuficiente e inadecuado hacer una reconstrucción histórica bajo una comprensión categorial que el fenómeno del totalitarismo trastoca y descentra, puesto que las categorías con las cuales se podía pensar y comprender dichos acontecimientos, serán excedidas por la singularidad de estos hechos históricos (Arendt, 2007). Aquel exceso dejará en un estado de obsolescencia al pensamiento político clásico así como las formas del juicio moral. La comprensión justamente bajo el marco del conocimiento científico, indica, que es una actividad mediante la cual nos reconciliamos con la realidad. Si bien el acto de comprensión no implica necesariamente el perdón o la legitimidad, en cambio, sí permite - dirá Arendt - reconciliarnos con un mundo en donde estos fenómenos políticos entran en el horizonte de posibilidad de las cosas posibles: nos reconciliamos, en último término, con nuestras perplejidades, y así, se hace ingreso al registro del sentido. Sin embargo, será en ese registro en donde lo nuevo de los totalitarismos se pierde, en tanto ellos darán cuenta de algo sin-sentido (Zamora, 2004).

La revisión del totalitarismo la divide en tres partes: el antisemitismo y el imperialismo que se desarrollan principalmente durante el siglo XVIII y XIX, y el totalitarismo propio del siglo XX. El antisemitismo lo ubicará en la construcción del Estado Nación europeo, durante el cual la burguesía habría logrado la hegemonía política. En este proceso, los judíos habrían quedado excluidos, al margen. No obstante, si bien en el margen de la administración del Estado, los judíos mantendrán un fuerte dominio y poder económico y financiero. Por otro lado, Arendt nos indica que el imperialismo se puede interpretar bajo la lógica de la expansión por la expansión, lo que terminará subvirtiendo al Estado Nación, arraigado en un territorio y en una identidad nacional. Será este el contexto en el cual emergerá y se amalgamará un nuevo tipo de antisemitismo en los totalitarismos del siglo XX. Emergerá con toda claridad, luego de la primera guerra mundial, bajo la sujeción y el dominio de los judíos a través del *terror*. De este modo, lo propio del totalitarismo - a diferencia de la conjunción entre el antisemitismo y el imperialismo - será su *omnipotencia* sobre el hombre, cuya racionalidad mortal se pondrá a prueba en los campos de concentración y el dominio absoluto de la naturaleza humana: en el límite entre

la vida y la muerte, o mejor dicho, en el programa sistemático de la desaparición de la vida humana y la producción de lo inhumano (Arendt, 2007).

En efecto, lo distintivo del totalitarismo, antes que su planteamiento ideológico, será su racionalidad y las prácticas que de ella se derivan. Arendt enumera una suerte de decálogo sintetizado en dos grandes axiomas. El totalitarismo se trata menos de un gobierno despótico sobre los individuos que el hacer algo – lo más – extremo *en ellos: hacer de su humanidad, lo superfluo*. Su táctica basal será el uso del terror. A través de este medio se ajustará dando consistencia al mundo del campo concentracionario y las prácticas que llevarán a la condición humana hacia su cosificación más radical e inhumana (Todorov, 2010; Kristeva, 2006).

El terror comienza cuando no hay oposición y resistencia al otro. Esa *falta básica* será sintomática de una fractura muy profunda del lazo social, en el cual el hombre ha dejado de estar sujeto a la cultura y al otro. La caída y salida de la humanidad, tan bien descrita por la literatura de Arendt así como por Levy, Antelme, Agamben, nos indican que en los campos el objetivo fundamental, antes que asesinar al cuerpo individual – de hecho lo podrían haber realizado sin demora – consistió en la *desaparición de la humanidad en el cuerpo*. Hacer *desaparecer* primero el nombre y a la persona jurídica. Luego al sujeto moral. Finalmente, nos dirá Arendt, terminar por corromper y poner fin a la solidaridad entre los seres humanos. Ese será el paso desde el ser humano a su degradación total en la figura que identifica Levy como el “musulmán” (Agamben, 2005).

Unos años después volverá a reflexionar sobre el “mal absoluto”, ahora interpretado desde la *banalidad del mal*: el nuevo mal sin fondo de las instituciones burocráticas. En *Eichmman en Jerusalén* Arendt desarrolla el concepto de *banalidad del mal*, distinguiendo – lo que podemos llamar – el pensamiento burocrático sometido a una ley formal independiente de todo principio que no sea otro que el autorreferido (Arendt, 2003[1936]). El mismo Eichmman cita la lección de Kant, en donde el juicio determinante, deducido de una ley general, implica la legitimidad de suyo de sus actos. En su caso, esa ley representada por Hitler y la “Solución Final” constituían razón suficiente para obedecer a los principios y cumplirlos. Tal como recalca Arendt, lo particular de Eichmman no se ubica en el plano de la monstruosidad o la perversión, aunque lo que hiciera lo fuera, sino

en algo más simple y, hasta cierto punto, más espantoso. Eichmman lo hizo porque era el burócrata ideal: hacía *sin pensar*. Lo que queda obturado y denegado en esta operación del pensamiento es el pensamiento mismo, al disociarse el pensar del actuar y el actuar del juzgar, bajo la modalidad, nos reitera Arendt, del juicio reflexionante, siguiendo la lección kantiana en torno al juicio. “La abdicación de la responsabilidad – dice Camps – no es sólo un rasgo atribuible a los criminales nazis. Es a juicio de Arendt, un rasgo de nuestro mundo. Algo tiene que ver con la proclividad a prescindir del pensamiento y del juicio y, en definitiva, de la capacidad reflexiva que distingue a los humanos” (Camps, 2006, p. 79).

Y es que en el “juicio reflexionante”, los sujetos sin fundamentos claros y distintos para llevar a cabo la facultad de juzgar, *se ven forzados a reflexionar respecto al caso particular desde sí mismos*. En tal sentido, esos procesos de pensamiento deben avanzar con prudencia, en tanto tendrán que hacer un uso del saber en el cual dialoga el acontecimiento con un marco de referencia universal en falta y, por ende, esta forma del juicio, si bien carece de fundamento lógico, como lo tiene el “juicio determinante”, implica en cambio una *interpelación*, una consistencia ética arraigada en la existencia y en la relación al prójimo. Arendt, al respecto, supondrá un acto de pensamiento complejo que sobrepasa al pensamiento sin lazo o, en palabras de Bárcena (2006), un pensamiento en solitario, queriendo indicar una operación intelectual meramente instrumental referida a medios. De este modo, retoma la noción de gusto de Kant como un *sensus communis*. Una forma de reflexión común, fundante de la comunidad. Al respecto Kant:

“... se refiere a tres clases... del pensar... el pensar por sí mismo (pensamiento propio e independiente)... el pensar de acuerdo con uno mismo (pensamiento consecuente) y... el pensar en el lugar de cada otro (pensamiento alargado)... al hablar de esta tercera modalidad, Kant echa mano a la facultad de la imaginación. En el juicio, la imaginación ayuda al sujeto a que se represente algo que está ausente... La imaginación es necesaria cuando se juzgan objetos que ya no están presentes...” (Bárcena, 2006, p. 240).

En efecto, el lazo entre imaginación, pensamiento y recuerdo será el que sedimentará el terreno para que el “juicio reflexivo” tenga lugar, ya que a través de la imaginación accedemos al “placer desinteresado” que nos permite ser imparciales. Sólo de este modo “Juzgamos como espectadores desapegados, distanciados de la situación o del objeto que hemos de juzgar” (*op.cit.*, p. 241).

Michel Foucault (1926 – 1984). Presenta su trabajo en tres grandes momentos en donde sus ejes son la epistemología, el poder y la ética. Nos interesa específicamente acá el problema de la dimensión productiva del poder relacionado a los procesos de subjetivación que derivará en una *estética de la existencia*. Esta clave es abordada por Foucault en la última parte de su obra, en donde la vida podrá dirigirse hacia la construcción de una singularidad al modo de la obra de arte; vida que requerirá, nos dice, de un trabajo de “subjetivación”, de “coraje” y de “juicio” (Castro, 2008).

Si bien hay una continuidad en la obra de Foucault, los énfasis que aborda y la re-escritura de los problemas que trata son importantes de considerar para dimensionar una clave como la que nos interesa desarrollar. Con *La arqueología del saber* (1969), la reconstrucción y descripción de los archivos, Foucault entrará en una contradicción. El abordaje de esas positividades desde una imparcialidad y un no – lugar, con la finalidad que sean ellas mismas (archivos/documentos) las que hablen, terminará por problematizar el lugar y su implicación en la investigación, tal como desarrollan algunos autores (Dreyfus y Rabinow, 2001; Habermas, 1991). *La arqueología del saber* pretendía “pensar” lo “impensado” bajo la clave de los a priori históricos o epistemes que tienen efecto de verdad en una época (Foucault, 2002). Haciéndose cargo de esa crítica es que, si bien mantendrá el horizonte de lo Otro reconstruyendo sus condiciones históricas de posibilidad, introducirá en su método de trabajo de la genealogía. El origen y su historia trata así de una re-escritura en la cual el odio de los sabios y el azar forman parte de su afirmación (Foucault, 1979). El problema referido al saber bajo el régimen de una ontología histórica de nosotros mismos, quedará atravesado por las prácticas del poder, a tal grado que su ejercicio mismo – dice Foucault - produce el saber de una época, así como los alojamientos del no-saber, de lo Otro. Por esa vía encontrará las microfísicas del poder y diagramas sin centro, las ramificaciones del mismo de manera horizontal y de forma discontinua, tal como retrata al sistema carcelario y el encierro, como verdaderos articuladores de lo social, o al tematizar las ciencias del hombre en tanto dispositivos de disciplinamiento, de control social y, más aún, como esos recortes de sus objetos y la clausura de la alteridad, establecerá las

condiciones y las prácticas para producir y dominar la propia individuación (Foucault, 2010a).

La Historia de la sexualidad (2010a) se hace parte de la temática de la producción de individuación desde la articulación del conocimiento científico de la sexualidad, ergo, ella se evidenciará fuertemente mediada por las prácticas y los procesos gubernamentales y de control social. Sin embargo, esa investigación implicará un *desvío nodal* en la obra de Foucault, que el mismo reconoce. En su trabajo anterior ya había realizado dos desplazamientos en torno a las prácticas discursivas que articulan el saber (más allá de la noción de conocimiento e ideología) y el poder en su multiplicidad (más allá de la noción de dominación y simulacro). Fue necesario un tercer desplazamiento para analizar la noción de sujeto, "... convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto... [lo lleva a] estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar "historia del hombre de deseo." (*op. cit.*, p. 10).

Su segundo volumen de *La historia de la sexualidad*, nos muestra un tipo de producción de subjetividad, que si bien se puede leer como complementaria al trabajo anterior, desarrolla una suerte de redención en el trabajo de la subjetivación que implicará la "resistencia", la "ascesis" y la "invención". Un área muy distinta a la del "panóptico" y de la imagen claustrofóbica de la cárcel kafkiana sin afuera, ni celda ni ventana, en donde, siguiendo a Berman, nosotros somos los barrotes mismos (Berman, 1981). Castro, respecto a esa forma y proyecto de subjetivación nos indica de manera certera:

"Este triple desplazamiento permite sacar tres conclusiones que brindan su sentido y alcance a la ética foucaultiana. En primer término, que mi acción y conocimiento responden a condiciones históricas. En segundo lugar, que mi experiencia está sujeta a modificaciones y es en ella que me constituyo pluralmente y en relación con formas de saber y relaciones de poder también plurales... No hay fundamento al que corresponda acogerse o someterse, hecho que solo tiene un efecto posible: la *estetización* de la propia existencia." (Castro, 2008, p. 383).

La sexualidad, tal como la entendemos en nuestra época, sería una invención del siglo XVIII. No hay rastro de ella, de acuerdo a Foucault, en la cultura grecolatina. Los

griegos y romanos en cambio desarrollan toda una reflexión práctica en torno al deseo, que los conduce a explorar la *relación con uno mismo* desarrollando *técnicas del yo*, las cuales Foucault interpretará como verdaderas formas de subjetivación, muy distintas al modo en que se producirá la individuación en el occidente cristiano. En la antigüedad, esas técnicas se organizaron en función de una subjetividad artística, la que reunía, de acuerdo a Foucault, la función crítica, de lucha y, por último, curativa y terapéutica. Ellas facultaban el trabajo de subjetivación desde una verdadera *askesis*, configuradora de lo que llamamos *estética de la existencia*. De lo contrario, en el abandono de sí, el individuo quedaría en un estado de *akracia*. Siguiendo a Suaquillo, estas estéticas habrían quedado suprimidas como consecuencia del cristianismo al someter la *épiméleia heautoû* (propia de la *askesis* y sus efectos de subjetivación) a el *épiméleia tônallôn*. De este modo, el gobierno de sí se anula en el siglo IV y V a través del poder pastoral organizado según el gobierno de los otros. “La austeridad estoica deja de ser una técnica de gobierno de uno mismo para convertirse en un fin en sí mismo, incompatible con la satisfacción de los placeres y la pureza de los deseos” (Suaquillo, 2001, p. 174).

En este sentido, los últimos trabajos de Foucault y en lo que deja esbozado en *El uso de los placeres* y *El cuidado de uno mismo*, establecen un programa de investigación y un lugar de pensamiento en la creación de nuevas formas de subjetivación. El recurso de la historia y la filosofía, encuentra su efectividad en la existencia de la actualidad, por un lado, para atravesar el olvido de la ética en la existencia; por otro, para restituir el lugar de cada cual en la creación de esas nueva trabazón singular y heterónoma entre ética, estética y existencia (Castro, 2008).

En síntesis, las problemáticas de la “disolución de la experiencia” y su contexto de violencia, así como el lugar del trabajo del pensamiento y los procesos de subjetivación, los pudimos desarrollar – si bien brevemente – de manera específica, en tres autores como son Benjamin, Arendt y Foucault. En cada uno de ellos hay una tematización sobre el nudo del sujeto y las condiciones de unas “tácticas de resistencia” a ese fondo mortífero que cruza el siglo y asociados con verdaderas interrupciones del lazo entre el cuerpo y sujeto, el pensamiento y su traducción, la experiencia y el Otro. En lo que sigue, revisaremos, tal como anunciamos al inicio de estos comentarios de autor, cómo parte de estos problemas

del campo filosófico y de la teoría social, encuentran ecos en parte del campo psicoanalítico contemporáneo. Luego, situaremos a Freud respecto a ellos en términos generales.

8.- Situar a Freud II: ecos en el psicoanálisis contemporáneo y la crisis.

La “crisis de la experiencia” y del “pensamiento”, así como la pregunta por el ocaso de la subjetividad moderna durante nuestra época, encontrará un eco específico en el campo psicoanalítico actual. Gran parte de la literatura del psicoanálisis contemporánea da testimonio de este problema. Dicho en un término, los límites subjetivos que el trabajo de elaboración ha llevado a organizar todo un campo reflexivo en torno a las condiciones que se requieren para el trabajo de pensamiento, exigido por la práctica psicoanalítica. Nuevos lenguajes, nuevos dispositivos de trabajo, nuevos contextos y “nuevas enfermedades del alma” – ocupando un término de Kristeva – serán sintomáticos de este fenómeno epocal y evidenciarán los efectos de las transformaciones culturales sobre la subjetividad²⁷. Kristeva se llega a preguntar, si es que acaso existe el sujeto en nuestra época.

“Porque hay que reconocer la evidencia: presionados por el estrés, impacientes por ganar y gastar, por gozar y morir, los hombres y las mujeres de hoy prescinden de esta representación de su experiencia que llamamos vida psíquica. El acto y su doble, el abandono, sustituyen a la interpretación del sentido.

No tenemos ni el tiempo ni el espacio necesarios para hacernos con un alma. La simple sospecha de semejante preocupación parece irrisoria, desplazada. Atrincherado en su reserva, el hombre moderno es un narcisista, quizás doloroso, pero sin remordimientos. El sufrimiento se le aferra a un cuerpo, somatiza. Cuando se queja, es para complacerse mejor en la queja que desea sin salida. Si no está deprimido, se exalta con objetos menores y desvalorizados en un placer perverso que no conocen satisfacción.” (Kristeva, 1995, p.15).

Más adelante continúa y plantea una tesis que cruza esta discusión contemporánea. El problema radicaría, de acuerdo a Kristeva, en la forma en que se pone en curso el pensar, dando cuenta de un cambio en los derroteros que organizaron la subjetivación del sujeto

²⁷ En el psicoanálisis contemporáneo podemos observar distintos lineamientos que desarrollan los efectos del capitalismo tardío en la subjetividad contemporánea: a) una de las tesis lacanianas al respecto muestra el modo en que entra en crisis con el decaimiento del registro simbólico o la función del nombre del padre, inflando el registro imaginario; b) otro de los lineamientos muestra las dificultades en el orden de la simbolización; un tercero, pone en evidencia la crisis de la transmisión. Lo común entre ellas, pese a sus diferencias epistémicas, es que evidencian una dificultad en el orden del pensamiento y su dinámica.

moderno. En los términos de Freud, el neurótico, los caminos de formación de síntoma y las formaciones de lo *Inconsciente*, encontrarían en las sociedades postmodernas un límite estructural (que se evidencia en los procesos subjetivos) para ser traducidas y admitidas a través del trabajo psicoanalítico, tal como este exigía y evidenciaba su condición de posibilidad a comienzos del siglo XX.

“Dificultades relacionales y sexuales, síntomas somáticos, imposibilidad para expresarse y malestar generado por el uso de un lenguaje que se acaba percibiendo como “artificial”, “vacío” o “robotizado”, que conducen a nuevos pacientes al diván del analista. Suelen tener la apariencia de los analizados “clásicos”, pero bajo estos aspectos histéricos u obsesivos afloran en seguida “enfermedades del alma” que evocan, sin confundirse con ellas, la imposibilidad de los psicóticos para simbolizar traumas insoportables... Más allá de las diferencias entre estas nuevas sintomatologías, las une un denominador común: *la dificultad para representar.*” (*op. cit.*, p. 17 [las cursivas son nuestras]).

En esta misma perspectiva de pensamiento, desde hace más de tres décadas, podemos observar que lo anterior es parte de una reflexión más extensa. Una de sus líneas de discusión se ha organizado en torno a la problemática de “lo negativo”. Missenard lo plantea del siguiente modo:

“No-pensado, no-yo, grado cero de funcionamiento psíquico, no-pecho, no-madre, deseo de no-deseo, son formulaciones presentes en los escritos psicoanalíticos contemporáneos.” (Missenard, 1991, p. 13).

“Ciertos pacientes contemporáneos se encuentran con una *dificultad para pensar*, que no es sólo del orden de la prohibición o de la inhibición. El analista se encuentra con nuevas formas de patologías... neurosis de vacío, patologías narcisistas, enfermedades del ideal... Las patologías narcisistas reconocen una base depresiva, es decir, una organización que se expresa menos con las categorías del tener que con las del ser: ser/no ser; existir/no existir.” (*op. cit.*, p. 14).

No podemos dejar de señalar que no sólo veremos aquí algo nuevo, sino que esta orientación psicoanalítica pone en riesgo la posibilidad misma de sostener a nivel conceptual y práctico el horizonte utópico del psicoanálisis freudiano, referido justamente a los destinos posibles de la subjetividad y la cultura moderna. Fue ese desplazamiento con un afán comprensivo y técnico lo que dejó *fuera de campo* el descubrimiento de Freud, tal como denunciara Lacan en los años 50 (Lacan, 2002). Fuera de campo era y es aquel

núcleo traumático relacionado a la sexualidad infantil reprimida y un resto pulsional que queda siempre por ligar, y que en términos de Freud, hace *interminable* todo análisis.

No obstante lo anterior, el giro hacia el “registro narcisista” referido a la imagen, a las patologías del ideal, a los destinos libidinales del yo, así como a los vínculos tempranos y la trasmisión entre las generaciones y su incidencia en la constitución subjetiva, han puesto en relieve una dimensión inconciente del vínculo entre el sujeto y el otro, así como la relevancia de las claves intersubjetivas. Aquello tiene valor, puesto que interroga esos bordes del sujeto que están muchas veces atravesando su propia dinámica individual. *Pacto narcisista, alianzas inconcientes, pactos denegativos, trasmisión de lo traumático*, ubican la categoría *relacional* en el centro del problema y muestra las consecuencias psico-sociales del reconocimiento y las prácticas denegatorias (Kaës, 2002; Abraham y Torok, 2005; Davoine y Gaudillière, 2011). Por otro lado, se ha constituido un campo temático complejo que nos permite observar que este desplazamiento en el psicoanálisis contemporáneo, es sintomático de los propios destinos del sujeto y del proyecto de la modernidad en el siglo XX. Kristeva relaciona estas nuevas subjetividades y sus sufrimientos psíquicos con las llamadas transformaciones culturales (Kristeva, 2006). Se ha esgrimido que estas problemáticas también podrían estar asociadas a los efectos del decaimiento de la metáfora paterna o las funciones del Otro (Assoun y Zafirooulos, 2006; Lebrun, 1995; Assoun, 2001); en otra clave, se plantea una relación con la crisis de la experiencia y su trasmisión (Kaës, 2006; Tisseron, 1997; Aceituno, 2006).

Y es que el sujeto del psicoanálisis y su dispositivo de pensamiento, se circunscribe a unas tendencias históricas y paradójales. Aquellos se presentan, justamente, como el *objeto liminar del siglo*, que aparece en medio de las históricas catástrofes y sus negaciones, los pactos de silencio y predominio de las lógicas de mercantilización. Aquel sujeto es víctima y responsable, en tanto padece o actualiza algo que lo excede, y todo indica que ese exceso encuentra su correlato en los derroteros del capitalismo tardío, sus efectos en el lazo social, así como en las modalidades de la des-subjetivación. Por otro lado, *el sujeto en relación* y las condiciones de la *subjetivación*, interpelan la organización de las sociedades posmodernas en las cuales el amor líquido (Bauman, 2007), narciso y las estrategias del vacío (Lipovetsky, 2007), las sociedades del riesgo (Beck, 2006), las

problemáticas del reconocimiento (Honneth, 1997), los sublimes objetos de la ideología (Zizek, 2012) y las condiciones para ejercer prácticas de subjetivación (Foucault, 2010b), establecen las coordenadas y puntos cardinales de un escenario muy distinto al del espacio y el movimiento propio y singular en que el psicoanálisis emerge y en el que la práctica psicoanalítica intenta construir e inventar otras salidas al sufrimiento y al goce, en tanto el psicoanálisis tenga como horizonte la relación del sujeto a su nombre y su palabra, a su historia y su re-escritura en la actualidad, al deseo y su dimensión ética. En otros términos, la “crisis de la experiencia” y la pregunta por el ocaso de la subjetividad, afecta al psicoanálisis, puesto que su práctica busca producir una experiencia singular al interior de una cultura.

Ahora bien, esa misma atención que pone el psicoanálisis “relacional” deja ad portas de la clausura, al *Inconsciente* freudiano y su posibilidad de investigar por *vía di levare* (Freud, 1905 [1904]). Es particularmente ilustrativo de este asunto lo que muestra el campo y la clínica de lo extremo en psicoanálisis. La lógica del totalitarismo y el campo de concentración analizado por Arendt, Agamben, LaCapra, Levy, Antelme, Todorov, entre otros, la encontramos en un formato micro en las distintas formas de violencia actuales (violencia sexual, violencia política o lo que testimonia el desencadenamiento psicótico respecto a esa violencia). Prácticas denegatorias, perversión del lazo social, transgresión del pacto simbólico, caída del Otro, aparecen con claridad y justicia en el campo de lo traumático (Cabrera, 2014).

Sin embargo, la manera específica en que se anuda ese *afuera* brutal con su exterior interno a la pulsión; la manera en que se articula la trama del fantasma con los traumatismos de la verdad histórica vivenciada *no* es común encontrarla en la literatura *ni* es evidente su articulación conceptual en el mismo Freud (Cabrera, 2014). Por tanto, el desplazamiento de lo *Inconsciente* al campo intersubjetivo y a las tramas originarias de la transmisión ponen en riesgo el “ombligo del sueño” y su “resto” pulsional que introduce la posibilidad – en nuestra lectura – no sólo de comprender el advenimiento de un “mal radical” (como el caso Eichmann de Arendt), sino también, la construcción de un *singular*

heterónimo cercano a lo que planteara una lectura posible de Foucault²⁸. Por otro lado, este desplazamiento opera como interpelación directa del autor que investigamos, dado que parte de la tradición que intenta pensar audazmente estas “nuevas enfermedades del alma” asume, no sin cierta rapidez y al costo de una escisión teórica, que la investigación de Freud se concentró en el registro de la fantasía y la sexualidad infantil, dejando fuera de campo y de su propia investigación aspectos cruciales y necesarios para pensar al sujeto y la época contemporánea, así como el problema de la experiencia y sus puntos cardinales, a saber, la relación al Otro y al prójimo, el narcisismo y la transmisión, la realidad socio-política e institucional, una teorización de un resto más allá de la representación, entre otros problemas. En último término, bajo una lectura compleja de Freud lo anterior no sólo está tematizado en su obra sino que le da mayor alcance a sus abordajes en la actualidad (Cabrera, 2014, 2012), y de manera específica, estos planteamientos permitirían sostener una teoría compleja de la experiencia. Ahora, si bien esas claves teóricas están en el corpus freudiano, aún no han sido organizados de manera tal, de darles consistencia.

En el apartado siguiente, nos introduciremos en el descubrimiento de Freud. Nos interesa subrayar que aquel implicó un trabajo de pensamiento y de experiencia en relación a la alteridad, y que, para Freud, en una primera época (1900 – 1910) orientará su investigación principal. Seguiremos un desarrollo analítico, más que sintético, reconstruyendo específicamente los momentos de la *mirada, el trabajo y la comprensión*. Posteriormente y teniendo como contexto lo que hemos abordado en los capítulos anteriores, revisaremos los argumentos de Freud desde su racionalidad interna, para mostrar cómo desde el descubrimiento de lo inconciente, esa “alteridad”, primero referida a las formaciones de lo inconciente y teniendo como material paradigmático al sueño, se irá inscribiendo en un campo más vasto, sin abandonar estos primeros puntos de apoyo. De este modo, irá circunscribiendo al sueño, luego al sujeto, hasta interrogar su entramado con la historia y la cultura. Se desprenderá de esto una posición antropológica, histórica y política del psicoanálisis.

²⁸ Para un desarrollo de este problema véase en esta investigación el Capítulo I: Situar a Freud, Acápites II: Consideraciones en torno a la Razón, la subjetividad moderna y la crisis; Numeral 7: Breves comentarios de autor: Benjamin, Arendt, Foucault.

III.- Hacia una experiencia con la alteridad: escuchar lo inaudible y el orden de la invención.

1.- Descubrimiento e invención

La experiencia psicoanalítica para Freud será consecuencia de un trabajo de traducción en relación a unas alteridades que nos constituyen. No deja de ser sorprendente notar que dicha experiencia se constituyó en cuanto tal en una coincidencia con la invención del psicoanálisis y el descubrimiento de lo *Inconsciente*. Invención y descubrimiento coinciden, lo que a su vez permite vislumbrar las razones por las cuales aquella coincidencia se hizo esperar hasta que su propio inventor atravesara, por vez primera, una fuerza viva que evitaba – intimidaba – su implacable emergencia: la resistencia frente a la alteridad, sus procesos de desplazamiento y su exigencia de interpretación.

Ahora bien, si hubiera que indicar el signo de esa experiencia habría que señalar de inmediato que refiere a una forma nodal del *malestar inherente* a todo proceso de subjetivación. Puesto que esta *alteridad* ensamblaría materiales de la infancia (olvidados y reprimidos) cuyos retornos generan angustia y frente al trabajo del recuerdo, *resistencia*. No por nada permanecen en el olvido y si toman forma, será por la vía de la desfiguración, la más de las veces. Lo que nos interesa en este apartado es reconstruir, justamente, los momentos de atravesamiento de la resistencia que conducirán a Freud al psicoanálisis en su primer punto de apoyo: el modo de investigar lo *Inconsciente*.

El psicoanálisis se nos presenta como una práctica de pensamiento que permite hacer un trabajo de traducción. Es decir, hacer la experiencia de poner en palabras (elaboración) aquello que está fuera del radio del yo, permitiendo finalmente su admisión, sin confundir esto con su dominio ni su disolución en el campo de la conciencia.

A más de dos décadas de su descubrimiento, Freud define al psicoanálisis de la siguiente manera²⁹:

“... es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica.” (Freud, 1923b, p. 231).

Lo central en esta presentación está expuesto opacamente, puesto que esos tres niveles hay que razonarlos como momentos coincidentes de un mismo tiempo³⁰. Y es que el psicoanálisis no es sólo un saber sobre un objeto, sino que construirá ese objeto bajo un dispositivo de investigación, que será determinante del dispositivo mismo. Si bien se postula con una exigencia especulativa y teórica importante, sus categorías intentan traducir y nombrar lo que para el sentido común, para las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas, no tuvo sentido ni lugar, razón por la cual, la alteridad con la cual trabaja quedó fuera de los tópicos y de los objetos de investigación de las ciencias del siglo XIX hasta la invención del psicoanálisis.

Lo común, nos dirá Freud, en la época que irá desde 1900 a 1910, es que su descubrimiento trabaja sobre el descentramiento del sujeto rastreando, en las formaciones de lo *Inconsciente*, sus inconfesables verdades históricas y biográficas. La *bildung*³¹ se constata y se rectifica en cuanto a su valor de verdad, sólo en la medida que el psicoanálisis sostiene que puede traducir su sentido y dirección, en tanto esa verdad habla.

²⁹ La primera vez que Freud ocupa la palabra “análisis” lo podemos encontrar en “Las psiconeurosis de defensa” de 1894. El término “psicoanálisis” lo encontraremos dos años más tarde en “Nuevas observaciones sobre psiconeurosis de defensa”, en donde abandona la teoría catártica y la hipnosis e introduce la asociación libre.

³⁰ Es relevante notar que el psicoanálisis de Freud se presenta primero como una vía de acceso o un método de investigación y no se restringe a una psicoterapéutica. De hecho, el mismo Freud ocupa el método psicoanalítico para hacer indagaciones en torno a la obra de arte y la literatura, el chiste, los sueños, lo social, la cultura y la historia, entre otros. En ese sentido diferimos de la definición que entrega Roudinesco y Plon en donde el psicoanálisis se lo reduce a la psicoterapia. Véase Élisabeth Roudinesco y Michel Plon. (1998). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

³¹ El término *Bildung* se lo traduce al castellano por “formación” y hace énfasis en que hay una dimensión productiva en la cual participa lo “inconsciente” y el modo en que a través de la “censura” tiene lugar su materialidad, por ejemplo, en la *formación* de síntomas (*symtombildung*), en las *formaciones* reactivas (*reaktionsbildung*), en las *formaciones* de compromiso (*kompromissbildung*). Véase, Jean Laplanche & Jean Bertrand Pontalis. (2012). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Sin embargo, lo anterior supone ya ubicarse en el plano de un saber. Antes de trabajar las categorías fundamentales que nos permitirán formular una teoría compleja del sujeto y la alteridad, el psicoanálisis en la historia de su propia emergencia nos muestra su puesta en acto: se constituye tanto en el saber como en el plano de la experiencia de ese saber³².

Freud nos indica de manera clara y distinta lo que define al psicoanálisis. Desde una mirada retrospectiva señala que entre “...los otros factores que por mi trabajo se fueron sumando al método catártico y lo transformaron en el psicoanálisis, quiero destacar: la doctrina de la represión y la resistencia, la introducción de la sexualidad infantil, y la interpretación y el uso de los sueños para el reconocimiento de lo inconsciente.” (Freud, 1914c, p. 14-15).

El psicoanálisis sería un método de investigación de materiales de difícil acceso, puesto que el sujeto opondrá resistencia en la admisión de ellos y, por otro lado, porque sólo aparecen a través de sus retornos. Su opacidad los define, así como también imponen un trabajo de re-construcción. Memoria y recuerdo, intensidad y traducción, locación e inscripciones, definirán un espacio psíquico junto a un *abrirse paso*. Se deducirá de lo anterior una *teoría de la interrupción*, bajo el desalojo del acontecimiento. Así también, aquel se organizará a través de *unas memorias que retornan en la repetición* de los sueños y los síntomas, los actos y otras formas mudas: los retornos lo reprimido y el fracaso de la defensa terminarán de configurar la vía paradigmática en que las formaciones de lo *Inconsciente* se expresarán.

Ahora bien, si los retornos de la memoria *Inconsciente* se expresarán en el sueño, el síntoma y la psicopatología de la vida cotidiana ¿De dónde surge la dificultad para poder pensar, o si se quiere, recordar, aquellas memorias, puesto que nos conciernen y tratan ni

³² Entre 1910 y 1917 se ubican los grandes textos metapsicológicos de Freud. En ellos llegará a una consolidación de las llamadas formaciones de lo inconsciente, sus formas de retorno y las prácticas mediante las cuales el psicoanálisis podrá interpretarlas. En esa misma época, sin embargo, se producirán otras líneas de investigación y registro en torno al objeto de investigación. Entre ellas encontraremos la problemática del narcisismo desde 1910 en adelante que culminará en tres direcciones distintas: a) desde 1913 en adelante aparece la pregunta por los orígenes del sujeto relacionado con los orígenes de la cultura y la trasmisión. b) El narcisismo, 1914b, en un sentido económico conducirá a una reflexión sobre los destinos libidinales llevándolo a considerar finalmente la pulsión de muerte en 1920. c) El narcisismo y el problema de la psicosis introducirá el retorno de las investiduras sobre el *yo* y una referencia al Otro que Freud se desarrollará en los bordes de su investigación.

más ni menos sobre nuestra propias vivencias? Freud nos dirá que efectivamente hay algo evidente que se resiste a ser pensado por el sujeto y que lo que interpela en lo fundamental. Por otro lado, hay que destacar en este punto, que no se trata de algo oculto y lejano, sino todo lo contrario. Se trata de lo más evidente y diáfano, lo que está en la superficie y en intimidad. En otros términos, se refiere a lo más “familiar”, pero a su vez, a lo más extraño en el sujeto mismo. El olvido más bien consiste en que una moción en conflicto del sujeto *resiste* a representarse “lo otro”, dinámicamente a través del recuerdo. El mérito de Freud consistió en atravesar esa resistencia, haciendo de su experiencia y vocación un orden de descubrimiento de un aspecto impensado de la cultura occidental. Al respecto nos indica Freud:

“Cosa notable: los autores que se han ocupado de explicar las propiedades y reacciones del individuo adulto prestaron atención mucho mayor a la prehistoria constituida por la vida de los antepasados (vale decir, atribuyeron una influencia mucho más grande a la herencia) que a la otra prehistoria, la que se presenta ya en la existencia individual: la infancia.” (Freud, 1905b, p. 157 [El subrayado es nuestro]).

“Aludo a la peculiar amnesia que en la mayoría de los seres humanos (¡no en todos!) cubre los primeros años de su infancia, hasta el sexto o el octavo año de vida. Hasta ahora no se nos ha ocurrido asombrarnos frente al hecho de esa amnesia; pero tendríamos buenas razones para ello. En efecto, se nos informa que en esos años, de los que después no conservamos en la memoria sino unos jirones incomprensibles, reaccionábamos con vivacidad frente a las impresiones, sabíamos exteriorizar dolor y alegría de una manera humana, mostrábamos amor, celos y otras pasiones que nos agitaban entonces con violencia, y aun pronunciábamos frases que los adultos registraron como buenas pruebas de penetración y de una incipiente capacidad de juicio. Y una vez adultos, nada de eso sabemos por nosotros mismos.” (*op. cit.*, 1905b, p. 158 [El subrayado es nuestro]).

Casi dos décadas después, el mismo Freud escribiendo la primera historia del psicoanálisis, toma nota de un *olvido* que entenderá posteriormente como parte de los fenómenos resistenciales referente a lo *Inconciente*.

“Esa idea, por la que se me había hecho responsable, en modo alguno se había engendrado en mí. Me había sido transmitida por tres personas cuya opinión reclamaba con justicia mi más profundo respeto: Breuer mismo, Charcot y el ginecólogo de nuestra universidad, Chrobak, quizás el más eminente de nuestros médicos de Viena. Los tres me habían transmitido una intelección que, en todo rigor, ellos mismos no poseían. Dos de ellos desmintieron su comunicación cuando más tarde se las recordé; el tercero (el maestro Charcot) probablemente habría hecho lo propio de haber podido yo volverlo a ver. En mí, en cambio, esas tres comunicaciones idénticas, que recibí sin comprender, quedaron

dormidas durante años, hasta que un día despertaron como un conocimiento en apariencia original”. (Freud, 1914c, p. 13).

2.- Reseñas de un descubrimiento o el atravesamiento de la resistencia³³

Se trata de ubicar al psicoanálisis bajo una forma del pensamiento práctico, pero sobre todo como un saber que implica de suyo una *experiencia en y con una historia-otra, evidenciando uno de los elementos de la alteridad*. En esta breve reseña nos interesa marcar el tránsito y rupturas entre el momento de la mirada, el trabajo sobre el síntoma y la comprensión-invencción de lo *Inconsciente*, lo que corresponderá a años específicos de investigación y a diálogos que *sostuvo* [a] Freud con Charcot, Breuer y Fliess, respectivamente.

³³ El término *atravesamiento de la resistencia* Freud lo ocupa técnicamente recién en “Recordar, repetir, re-elaborar” (1914). En este texto explica una dimensión del “pensamiento” en análisis. No hay pensamiento sin resistencia, como ya había establecido en “Estudios sobre la histeria” (1895). El énfasis que introduce en el texto del 1914 es que para poder hacer el trabajo de traducción y elaboración de lo inconsciente, no basta vencer la resistencia sino que hay que re-elaborarla. El trabajo de re-elaboración traduce el término “*durcharbeitung*” que se refiere a atravesar un “espacio” resistencial, antes que un límite (Hanns, 2001). Ese abordaje de la resistencia y la re-elaboración, Freud lo tratará extensamente bajo el término “análisis del yo” en “Análisis terminable – interminable” (1937). En este sentido, el énfasis de este capítulo, introduce justamente esa dimensión: Freud, junto con hacer su descubrimiento, hizo un ejercicio de pensamiento, esto es, bajo el atravesamiento de parte de las resistencias y posterior elaboración.

2.1.- Del viaje a la Salpêtrière a la inauguración de un territorio de investigación

Freud en el comienzo de su carrera médica obtiene el título de Privat – Dozent en neuropatología (1885). Su situación no era prometedora. No tenía recursos y había abandonado a esas alturas el servicio de Meynert. Por otro lado, habían fracasado también sus intentos de obtener un puesto de asistente, lo que le habría permitido una mejor remuneración. En esa época trabaja en un sanatorio psiquiátrico en los suburbios de Viena, en el que literalmente no había mucho que hacer. Es en este contexto en que recibe una beca de estudios a realizar en el lugar más avanzado de fin de siglo respecto a los tratamientos de la enfermedad mental, lo que cambiará su relación a la medicina y a su propio campo de investigación (Assoun, 2005; Robert, 1967).

La Salpêtrière durante el siglo XIX fue uno de los centros de mayor prestigio en Europa en relación a la psiquiatría y el tratamiento de las enfermedades mentales. Pinel había inaugurado dicha tradición a comienzos del siglo XIX y Charcot continuará ese legado en las últimas tres décadas del siglo. En 1872 Charcot³⁴ comienza a trabajar en La Salpêtrière, quien, a diferencia de los otros médicos que hacían una estadía en este Hospital, mantuvo el interés de investigar por muchos años, tal como llamaba, el “museo de patologías vivientes”. Esta importante institución desde 1656 recluía a pobres y vagabundos, y desde 1784 en adelante comenzó a mantener internas a mujeres locas, díscolas o prostitutas (Didi Huberman, 2007).

La escena de La Salpêtrière tuvo lugar entre octubre de 1885 y febrero de 1886. La investigación psicopatológica de Charcot, a la llegada de Freud, ya había logrado importantes contribuciones. En la época en que Freud acude a esta estadía corta, Charcot ya logra diferenciar nosográficamente el cuadro epiléptico de la histeria, exponiendo dicho descubrimiento en la presentación de los días martes. Será en ella, en que Freud presenciara la escena de la histeria, quedando capturado por lo que adquirirá soporte en la forma que la histeria toma en el cuerpo femenino y por la convicción del mismo Charcot al hacer su

³⁴ Jean Martin Charcot (1825 – 1893). Médico francés. En 1862 es nombrado jefe de servicio de La Salpêtrière donde estudia detenidamente las enfermedades neuropatológicas. Desde 1870 en adelante se concentra en el estudio de la histeria la que distinguirá del cuadro epiléptico, convirtiendo a la histeria en una enfermedad nerviosa y funcional, de origen hereditario y orgánico (Rudinesco, E; Plon, M, 1997).

presentación y descubrir algo que se comprenda más allá que lo visible e inmediato del fenómeno. Ambas cosas, harán trabajar a Freud con su propio fantasma, su ambición de llegar a ser autor y su dinámica resistencial (Anzieu, 1993).

En una carta de Freud dirigida a Marta (su prometida y posterior esposa) le indica esta puesta en escena y los efectos de Charcot sobre él:

“Me estoy sintiendo verdaderamente bien en este momento, y según creo, estoy cambiando mucho. Charcot, uno de los más grandes médicos que existen, un espíritu genialmente sensato, conmueve simplemente mis ideas y mis intenciones. Con frecuencias salgo de sus conferencias como de Notre-Dame, con un sentimiento nuevo de la perfección. Pero me sacude con rudeza; cuando lo dejo, no tengo ya ningún deseo de ocuparme de mis pequeñeces, acabo de pasarme tres días sin hacer nada, sin reprochármelo. Mi cerebro está saciado, como después de una velada en el teatro... lo que sé es que ningún ser humano me ha impresionado jamás de tal manera (*op. cit.*, p. 56).

Ha pasado recién un mes desde la llegada de Freud a París. Charcot nombra y clasifica, distingue y ubica cuadros psicopatológicos que se expresan en formas borrosas. Dentro de su investigación, descubrirá a la histeria y todo un universo mudo que él pondrá en escena. Así como el ataque epiléptico remitía con la aplicación al bromuro, no pudiendo provocarse de manera artificial, la histeria resguardaba su campo no cumpliendo ambas condiciones de la epilepsia, aunque, en los síntomas positivos, guardaba varias semejanzas. Charcot en una especie de teatro presentaba a las enfermas y provocaba el desencadenamiento histérico tocando puntos específicos del cuerpo, a los que llamó “puntos histerógenos”. Casi como un instrumento, ponía en curso lo que tomó por nombre la *gran crisis histérica*, la cual trazaba toda una escena de cinco actos, a saber, el pródromo con estrechamiento de garganta, pérdida de conocimiento con convulsión de glóbulos oculares y miembros rígidos, contorciones – muchas veces acompañada de grito, actitudes pasionales (con polos como son alegría o tristeza) y, por último, la fase terminal acompañada de alucinaciones y delirios. (Freud, 1888).

Sabemos que Freud se impresionó con las lecciones de los martes y que pudo integrarse al círculo más íntimo de Charcot, cuando éste aceptó que Freud fuera el traductor al alemán de sus conferencias (Jones, 1981). Sin embargo, así como Charcot se concentraba en el estudio de la histeria de acuerdo a la tradición francesa, Freud *miraba* esa escena

afiliado a la tradición alemana y atendía al material una y otra vez, tal como aprendió a observar con su maestro del laboratorio de biología, Brücke – uno de los miembros eminentes de la escuela de Helmholtz (Assoun, 1987). En este encuentro entre dos tradiciones neuropatológicas – la francesa y la alemana - Freud encontrará algo nuevo: la consideración del “tipo clínico” siguiéndolo hasta otorgarle un lugar *singular*, al modo en que lo haría el mismo Charcot. Nos dice al respecto:

“Un particular encanto de estas conferencias proviene de la circunstancia de haber sido improvisadas en su totalidad o en su mayor parte. El profesor no conoce a los enfermos que le presentan, o sólo los conoce superficialmente. Se ve constreñido a comportarse ante su auditorio como lo haría en su actividad médica, con la diferencia de que así piensa en voz alta y hace partícipes a sus oyentes de la marcha de sus conjeturas e indagaciones. Dirige preguntas a los enfermos, comprueba este o este otro síntoma, y así define el diagnóstico del caso, que luego, mediante ulterior indagación, restringe o corrobora... A ello se anudan luego puntualizaciones de diagnóstico diferencial... La ulterior elucidación atañe a la particularidad clínica del caso. El cuadro clínico, la «entité morbide», sigue siendo la base de todo el abordaje; pero el cuadro clínico consta de una serie de fenómenos, a menudo una serie que se ramifica en direcciones múltiples. La apreciación clínica del caso consiste en asignarle su sitio dentro de esa serie. En mitad de la serie se encuentra el «type», la forma extrema del cuadro clínico, esquematizada de manera consciente y deliberada; o bien se pueden establecer varios de estos tipos, conectados entre sí por formas de transición. Por cierto que es posible toparse con el «type», la plasmación completa y característica del cuadro clínico; no obstante, las más de las veces los casos efectivamente observados divergen del tipo, han borrado del cuadro tal o cual rasgo, se ordenan en una o en varias series que se van apartando del tipo y que en último término acaban en unas formas rudimentarias, completamente nebulosas (formes frustes) en las que sólo el experto es capaz de discernir todavía unas copias del tipo. Mientras que la nosografía tiene por objeto describir los cuadros clínicos, es tarea de la clínica pasar a la plasmación individual de los casos y a la combinación de los síntomas.

He puesto de relieve aquí los conceptos de entité morbide, de serie, de tipo y de formes frustes porque en su empleo reside un rasgo capital de la manera francesa de hacer clínica. La manera alemana es en verdad ajena a ese abordaje; en ella, el cuadro clínico, el tipo, no desempeñan ningún papel rector, y en cambio se destaca otro rasgo que tiene su explicación en la historia de la medicina alemana: la tendencia a interpretar fisiológicamente el estado patológico y el nexo entre los síntomas. Es indudable que, al empujar a un segundo plano los puntos de vista fisiológicos, la observación clínica de los franceses gana en autonomía. Ahora bien, tal vez se deba en lo esencial a esta ausencia de consideraciones fisiológicas la impresión extraña que la clínica francesa produce en el no iniciado. Por lo demás, ella no supone ninguna omisión, sino una exclusión deliberada, que se juzga conveniente. He oído decir a Charcot: «Je fais la morphologie pathologique, je fais même un peu Anatomie pathologique,-mais je ne fais pas la physiologie pathologique, j'attends que quelqu'un autre la fasse»” (Freud, 1888, p. 169. [El subrayado es nuestro]).

Este extenso párrafo nos permite observar no sólo el trabajo de Charcot, sino la manera en que el maestro de la Salpêtrière captura e impresiona al joven Freud. Lo pone frente a una escena cuya exigencia impone un *saber-ver para mostrar el saber del que sabe*. Charcot sigue los signos y hace caso omiso de su correlación con el registro fisiológico, inclusive ahí donde ya no logra indicar algo sustantivo de los propios casos. En tal sentido nos ilustra Didi – Huberman al indicar que,

“No es una novela: la histeria tiene sus leyes... Importa saber que la histeria tiene sus leyes, su determinismo, absolutamente como una afección nerviosa [causada] por una lesión material. Su lesión anatómica escapa todavía a nuestros medios de investigación, pero ella se traduce de una manera innegable al observador atento...” (Didi – Huberman, 2007, p. 78).

Hay acá, tal como hemos reconstruido, efectivamente una primacía de la imagen y de un doblez de la mirada en la escena de Charcot. De un lado, el maestro hace ver y muestra los fenómenos mórbidos. De otro, él enuncia lo que permanece mudo tanto para el sujeto del examen como el sujeto espectador. El método anátomo-clínico de larga tradición muestra sus efectos en tanto “...aparecía reflejado en el nuevo espacio abierto por las enfermedades del alma.” (Aceituno, 2006, p. 76). Espacio abierto en el que se inscribirán esas enfermedades del alma desde el nacimiento de la clínica larvada entre el siglo XVII y XVIII. En ella observamos un desplazamiento del cuerpo a una nueva forma de visibilidad (Foucault, 2008).

Tan importante como esto, y en la micro cultura psiquiátrica, es la constatación de que el sujeto - Freud ingresa a la Salpêtrière desde una perspectiva “situada” por su formación en la tradición alemana que atiende a las causas fisiológicas, antes que al caso particular, como lo hace la tradición francesa. La invención del psicoanálisis, implicará un quiebre epistemológico, en donde tendrá que construir un “tercer espacio” que integrará de una manera radical, el caso singular así como la pregunta por una etiología ubicada más allá del mundo visible y de la propia fisiología (Berchiere, 1988).

2.2.- Más allá del cuerpo visible

Será, junto a esta extensión del método, que Freud realizará un quiebre epistemológico, introduciendo en lugar de la hipótesis de la lesión anatómica, el requerimiento de un desciframiento de sentido inscrito en una historia-otra.

A propósito de esta experiencia y enseñanza que Freud recordará con Charcot, escribirá un texto que marca el giro epistemológico hacia el psicoanálisis: *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* (1893). En él observaremos los puntos de orientación en la clave del sujeto, lo que llevará a Freud a abandonar la investigación de la neuropatología; del mismo modo, representa en el trayecto de su investigación un punto de quiebre que dará inicio al trabajo conjunto con Josef Breuer.

Aquel cambio de “posición” (mirar/trabajar) y de lazo (Charcot/Breuer) da inicio a un segundo momento de esta experiencia del saber que lo conducirá, posteriormente, al descubrimiento del Psicoanálisis. Casi al modo de la repetición, la colaboración con Breuer³⁵ encontrará su punto de encuentro y ruptura en el libro *Estudios sobre la histeria* (1895a). De hecho, *Algunas consideraciones...* está compuesto de las ideas que tenía Freud en torno a la histeria en común acuerdo con Charcot; no obstante, en la última parte, integra las nuevas ideas surgidas en el trabajo realizado con Breuer. Más aún, esta última parte encuentra su continuidad dialogante con la *Comunicación Preliminar* escrita y publicada en ese mismo año, la que se integrará posteriormente en el texto de 1895, *Estudios sobre la histeria*.

En *Algunas consideraciones...* Freud parte desarrollando la explicación neurológica sobre las parálisis motrices orgánicas. De acuerdo a esto, las parálisis se clasifican y

³⁵ Josef Breuer (1842 – 1925) fisiólogo y médico vienés. Mantuvo una relación de trabajo con Freud entre 1892 y 1895, la cual será decisiva para éste último. No sólo escribió en conjunto con Freud *Estudios sobre la Histeria*, sino además, es el inventor del método catártico que se encuentra en la prehistoria del psicoanálisis, así como fue el médico tratante de Ana O. (Bertha Pappenheim). Chemama resalta la figura de Breuer criticando la imagen que Jones establece de él en la clásica Biografía de Sigmund Freud. Plantea que Jones lo describe como un médico asustadizo y estúpido, incapaz de pensar el problema de la sexualidad. A diferencia de esto, Chemama nos muestra cómo Breuer fue no sólo un agudo investigador, siendo el tratante de figuras de gran importancia de la época como Brentano, Brahms, Marie von Ebner-Eschenbach y Chorobak. (Chemama, 2004).

distinguen entre las llamadas parálisis perifero espinales y las parálisis cerebrales. Estas dos parálisis encuentran su explicación teniendo como criterio los conductores del impulso nervioso y su afectación. “El primero va de la periferia hasta los cuernos anteriores de la médula, y el segundo se dirige desde allí hasta la corteza cerebral.” (Freud, 1893, p. 197). La afección de esta primera vía produce parálisis de detalle, en cambio, cuando se afectan las segundas, ellas atacan una amplia zona de la periferia, como una extremidad, o un segmento de ésta.

En base a lo anterior, Freud propone denominar *parálisis de proyección* a las perifero espinales, puesto que desde la periferia se proyecta sobre la zona gris de la médula una reproducción de la zona afectada *punto por punto*. En cambio, llama *parálisis de representación* a las otras, puesto que la médula no proyecta punto por punto las afecciones de la periferia, sino que proyecta *grupos zonales*.

Además de plantear otras diferencias entre estos tipos de parálisis, Freud se pregunta por las parálisis histéricas y busca establecer a cuál de los tipos de parálisis se corresponden de acuerdo a la distinción anterior, dado que las parálisis histéricas “... son siempre parálisis *en masse*, y en ese aspecto corresponden a las parálisis de representación.” (*op. cit.*, p. 200).

Sorprendentemente, si bien las parálisis histéricas son en *masse no se someten a las reglas que le son propias a este tipo de parálisis*. Parte de esas reglas de funcionamiento, por ejemplo, consiste en que el segmento periférico siempre es más afectado que el central; la parálisis histérica no respeta este ordenamiento pudiendo inclusive invertirlo.

“En la histeria, la espalda o el muslo, pueden estar más paralizados que la mano o el pie. Los movimientos pueden llegar hasta los dedos, mientras el segmento central está todavía absolutamente inerte... En este aspecto importante, las parálisis histéricas es... intermedia entre la parálisis de proyección y la parálisis de representación orgánica... se pueden sostener que las parálisis histérica es también una parálisis de representación, pero de una representación especial cuya característica debe ser descubierta.” (*ibíd*).

Habiendo ya discutido la hipótesis de la sesión dinámica o funcional³⁶ ampliamente aceptada en la época, inclusive en el mismo círculo de Charcot, Freud planteará:

“Yo afirmo, por el contrario, que la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella.

Buen número de los caracteres de las parálisis histéricas justifican en verdad esta afirmación. La histeria es ignorante de la distribución de los nervios, y por ello no simula las parálisis perifero-espinales o de proyección; no tiene noticia del quiasma de los nervios ópticos, y en consecuencia no produce la hemianopsia. Toma los órganos en el sentido vulgar, popular, del nombre que llevan: la pierna es la pierna, hasta la inserción de la cadera; el brazo es la extremidad superior tal como se dibuja bajo los vestidos. No hay razón para reunir parálisis del brazo y parálisis de la cara. La histérica que no sabe hablar carece de motivo para olvidar su comprensión de la lengua, puesto que afasia motriz y sordera verbal no tienen ningún parentesco según la noción popular...” (*op. cit.*, 206 – 207).

La tesis de Freud acá *es capital*: la explicación de la parálisis histérica no se encuentra en la estructura del sistema nervioso, sino en *otro lugar*. Más aún, dicha parálisis se comporta, de hecho, desconociendo las leyes de la anatomía que debieran regirla. En segundo lugar, el territorio que cubre la parálisis histérica está determinado por una representación de una zona del cuerpo. Representación, de un lado, en acuerdo con el “saber cultural”, más que en relación al conocimiento de la anatomía. Por otro lado, la zona afectada del cuerpo habría estado comprometida en una escena traumática. En tercer lugar, ese “saber cultural”, sin embargo, no operaría de acuerdo a la voluntad, puesto que tanto el ataque histérico, el fenómeno de la disociación, así como la intensidad del cuadro y del cuerpo afectado, no es comandado por el individuo y, por tanto, la parálisis histérica entrará en disyunción con el fenómeno de las “simulaciones” y sus ganancias secundarias, con el

³⁶ La hipótesis de *la sesión dinámica* o también llamada *funcional* sostenida por Charcot planteaba que existía una lesión orgánica que explicaba la parálisis histérica. Por ser una lesión menor, en la autopsia no se encontraba registro ni huellas en el sistema nervioso, como efectivamente, afirma Freud, ocurre en algunos casos como la anemia o el edema. Es decir, la lesión dinámica es de baja intensidad, por lo cual no deja registro en la estructura del sistema nervioso. Pero si así fuese, no podría explicar la intensidad de los síntomas histéricos. Otra alternativa es que pertenezca a otro registro distinto al del sistema nervioso y, por tanto, habría que rastrearlo en otro dominio. Por lo cual, se concluye que la *lesión dinámica* no explica efectivamente esas representaciones especiales de la parálisis histérica. Véase Freud “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893).

cual muchas veces se la confundía. De esta manera, la razón de ser de la parálisis histérica no se ubica ni en la anatomía y en la conciencia, ni en el registro biológico del cuerpo como tampoco en el de la intencionalidad.

Freud sostiene un orden etiológico inédito que lo conducirá finalmente al territorio de investigación de la subjetividad y sus estratos, en la misma época que se estará articulando la disciplina de la psicología, aunque se dirija hacia otro horizonte (Foucault, 2010a, 2008). De acuerdo a Freud, las parálisis histéricas muestran que efectivamente habría una lesión funcional pero en lugar de afectar la anatomía, *alteran el orden de la organización de las representaciones*. La representación no se refiere solamente a ideas sobre las cuales el yo opera, sino también, a aquellas partes constitutivas del propio yo y sus funciones. En otros términos, el yo en tanto organización de representaciones, define la condición de posibilidad del pensar y de la experiencia de sí, de la conciencia del cuerpo, así como el dominio del aparato motor.

En efecto, la histeria, las lesiones traumáticas y su efecto en la organización de las representaciones, dará cuenta de una verdadera interrupción entre las asociaciones que el sujeto requiere para dominio motriz y sensorial del cuerpo. La salida subjetiva al acontecimiento traumático será el mecanismo psíquico de la *disociación* (posteriormente le llamará represión y esfuerzo de desalojo). Por tanto, la "... lesión sería la abolición de la accesibilidad de la concepción..." (*op. cit.*, p. 208) psíquica de la parte del cuerpo afectada. Lo afectado sería la representación del cuerpo. Luego, esa lesión que tiene como efecto la interrupción entre asociaciones de representaciones subjetivas, se explicará por una *intensidad* en juego, que tiene la potencia de generar dicha interrupción. *Esa intensidad trata sobre un "afecto" que "afecta"*. De esta manera, "... el órgano paralizado o la función abolida están envueltos en una asociación subconsciente provista de un gran valor afectivo, y se puede mostrar que el brazo se libera tan pronto como ese valor afectivo se borra" (*op.cit.*, p. 209).

Al final de *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* (1893) Freud plantea que esos montos de afecto que tienen la potencia de interrumpir las asociaciones entre representaciones, no es sino el testimonio de un encuentro entre el sujeto y una vivencia que toma un carácter traumático.

La vivencia traumática se conservará de acuerdo a Freud, en un espacio psíquico no consciente, al que denomina subconsciente. Es relevante notar que Freud ya infiere en este período la idea de unas huellas o archivos mnémicos que se conservarían en un espacio distinto al del *yo*, en el cual quedará registro de dichos acontecimientos intensos. *Hay acá de manera precaria – si se quiere - una teoría primera de la memoria, de la intensidad y de la historia*. Finalmente, así como esos acontecimientos se conservan archivados, también podrán ser recordados por medio de un procedimiento que subvierte la relación de la conciencia con esa memoria: la hipnosis³⁷ (Freud, 1895).

Un segundo texto - que hay que leerlo en continuidad con el anterior - es la llamada *Comunicación Preliminar*³⁸. Escrito por Freud y Breuer, profundiza el problema del trauma asociándolo a una teoría de la seducción. La teoría traumática de la seducción aportará una cualidad al acontecimiento traumático, imponiendo un régimen paradójal: *el de ser olvidado y, al mismo tiempo, conservado a nivel psíquico*, en donde su actualidad se expresa en la gramática y sentido del síntoma. Este texto documenta a nivel conceptual, el giro que toma la investigación de Freud tanto por medio del desplazamiento del objeto y su teorización, así como de la disposición subjetiva de la “mirada” hacia el “trabajo” sobre el síntoma (método de análisis).

³⁷ La “hipnosis” describe un estado modificado de conciencia, transitorio, que se caracteriza por haber sido provocada por otro de manera artificial, logrando un aumento en el poder de susceptibilidad sobre el “hipnotizado”. Chastenet, en 1784, lo describe como un “estado de sonambulismo provocado”, y Braid, a mediados del siglo XIX, utiliza este “sueño artificial”, con fines anestésicos. Este descubrimiento y su investigación fue continuado por Liébeault y Bernheim en la Escuela de Nancy, y por Charcot en la Escuela de la Salpêtrière. Freud conoció ambas tradiciones, sin embargo, su orientación más determinante la encontrará junto a Breuer. La hipnosis tal como la utilizaron estos últimos, tuvo la particularidad que, si bien apoyada en la sugestión, la hicieron rendir como una herramienta de investigación historizante del síntoma, antes que una táctica de supresión de éste. (Roudinesco y Plon, 1997).

³⁸ Es un texto publicado en el mismo año y escrito casi en forma paralela. Dos años después se publicará como uno de los capítulos del libro *Estudios sobre la Histeria* (1895).

2.3.- Del cuerpo otro y el trauma real al requerimiento de la escucha

Ahora, hay que destacar del texto la *Comunicación Preliminar*, su nombre: “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: Comunicación Preliminar”, por cuanto, introduce una pregunta metodológica y otra respecto a la etiología que organizará la investigación de Freud, tal como lo ha destacado Rojas (Rojas, 2008). Junto con la etiología, Freud se preguntará de ahí en adelante, por los mecanismos psíquicos que estarían a la base de la formación de síntomas. Ambos aspectos, lo llevarán a investigar y actuar sobre el síntoma, hasta derivar a la pregunta por el sujeto. En ese sentido, Assoun tiene razón al plantear que “... Charcot enseñó a Freud a *ver* – imperativo de visibilidad que es el a priori concreto de la clínica – puede decirse que Breuer le enseñará a *actuar* sobre el síntoma”. (Assoun, 2005, p. 107). En efecto, Charcot ocupaba la hipnosis como un *medio de demostración visual* del fenómeno histérico (Didi - Huberman, 2007).

A diferencia de lo anterior, para Breuer y Freud, la hipnosis trata sobre una manera de indagar los síntomas. Este método de investigación, lo que le que permitirá poner de manifiesto el proceso de formación de síntoma, junto con re-establecer el pensamiento interrumpido que está a la base de ellos. Es la técnica que le permitió descubrir el sentido y la historia que se aloja en los síntomas. Esta cualidad relacionada a su función investigativa, le resultará definitiva a Freud y le permitirá ensayar formas de desciframiento de lo que retorna con el síntoma. Ensayo – reiteremos – que revisado en la perspectiva de la obra freudiana, se hará parte de la prehistoria del método psicoanalítico: la “asociación libre” en tanto vía de acceso privilegiada para acceder y analizar las formaciones de lo *Inconsciente*, junto con la interpretación del material (Freud, 1912, 1914a, 1937a).

La etiología del síntoma versa sobre las primeras causas que lo desencadenan. Para Freud tendría relación con una experiencia traumática. Posteriormente, la etiología del trauma la extenderá al resto del campo psicopatológico al establecer que el trauma se encuentra en la base de las llamadas psiconeurosis (histeria, neurosis obsesiva, fobias) (Freud, 1898a). Y al igual que en el cuadro de la histeria traumática, el elemento revelador seguirá siendo el *afecto de horror* – o de una intensidad displacentera – que terminará por desencadenar el síntoma. De esta manera, el síntoma cobra un doble sentido. Retrata una

escena anterior a través de una sustitución de material y forma. Por otro lado, el síntoma se ofrece como una forma de tramitación cuando la vía del pensamiento queda interrumpida. Y es que las modalidades del pensar permitirían una “acción específica” suficiente para tramitar por esta vía – en lugar de la formación de síntoma – lo traumático. Lo central que hay que subrayar, es que lo traumático está en relación, antes que con el acontecimiento, con la imposibilidad de tramitarlo por medio del pensamiento. Esto será capital para inaugurar una terapéutica, ya que ella se basará en la dimensión que la palabra y el pensamiento pone en juego. Freud y Breuer, inventarán una psicoterapia que llaman *abreacción*.

“Análogamente, nuestras pesquisas averiguaron para muchos síntomas histéricos, si no para los más, unas ocasiones que es preciso designar «traumas psíquicos». En calidad de tal obrará toda vivencia que suscite los afectos penosos del horror, la angustia, la vergüenza, el dolor psíquico; y, desde luego, de la sensibilidad de la persona afectada (así como de otra condición, que mencionaremos más adelante) dependerá que la vivencia se haga valer como trauma.” (Freud, 1895b, p. 32).

Llama la atención, nos indica Freud, que el trauma psíquico y su afecto intenso se conserva al modo de un *cuerpo extraño* y “...que aún mucho tiempo después de su intrusión tiene que ser considerado como de eficacia presente; y vemos la prueba de ello en un fenómeno en grado sumo asombroso que, a la vez, confiere a nuestro hallazgo un significativo interés práctico.” (*ibíd*).

Cuerpo extraño y memoria se formarán luego de haber *vivenciado* el acontecimiento traumático. Disociado de la trama representativa y alojado en otro lugar, el trauma organizado como memoria olvidada, sentará las bases para la formación de un síntoma futuro referido a este tiempo anterior. De otro modo, bajo estas condiciones psíquicas, efectivamente se puede formar un síntoma, pero a su vez, no se puede recordar el evento, aunque junto al olvido queda registro – huella – deformado y sustituido en el síntoma. Y si es cierto que en el síntoma se encuentra esa historia enigmática dislocada por mecanismos específicos, en tanto documento escrito en “otro” lenguaje, el síntoma se puede interpretar hasta traducir sus sentidos. Esto supone que frente a vivencias dolorosas y displacenteras, los individuos, nos dice Freud, pueden ocupar – bajo las condiciones que ofrece el

tratamiento - el pensar y la función de la palabra para representar y tramitar la situación ocasionadora hasta liberar el afecto estrangulado. Sin embargo, no siempre el sujeto logra hacer este trabajo psíquico frente a lo cual “... las reprimió {desalojó} de su pensar consciente, las inhibió y sofocó.” (*op. cit.*, p. 36).

El método de la psicoterapia, bajo este procedimiento investigativo, permitiría restituir el proceso interrumpido del pensar, para así elaborar por medio del recuerdo los sufrimientos psíquicos que tienen como base reminiscencias no recordadas – olvidadas.

“Descubrimos, en efecto, al comienzo para nuestra máxima sorpresa, que los síntomas histéricos singulares desaparecían enseguida y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando al mismo tiempo el afecto acompañante, y cuando luego el enfermo describía ese proceso de la manera más detallada posible y expresaba en palabras el afecto”.

“Cancela la acción eficiente de la representación originariamente no abreaccionada, porque permite a su afecto estrangulado el decurso a través del decir, y la lleva hasta su rectificación asociativa al introducirla en la conciencia normal (en estado de hipnosis ligera) o al cancelarla por sugestión médica, como ocurre en el sonambulismo con amnesia” (Freud, 1895a, p. 263).

En otras partes de este libro encontraremos puntualizaciones relevantes a considerar. Quisiéramos destacar dos de ellas, las que encontrarán continuidad en el resto de la obra freudiana. Además, nos permitirá introducir el problema de la *resistencia a recordar* así como la persistencia del mismo, tal como se anuda en el mismo Freud. El primero de estos puntos retoma el *cuerpo extraño* en su dimensión dinámica. El segundo, muestra la relación entre cuerpo y el contenido perverso de la sexualidad. El tercero, desarrolla la teoría de la *nächtraglich*.

Freud relaciona el *cuerpo extraño* con la teoría de la seducción traumática. Aquel testimonio de una memoria de la experiencia de la seducción. Relaciona la escena traumática con un exceso de excitación padecido por el sujeto, que habría ocurrido sin poder encontrar un decurso adecuado de simbolización. Al ser irrepresentable ese acontecimiento excesivo, se habría desalojado de la conciencia por medio de la defensa. Un segundo aspecto a considerar es que la escena traumática pone en acto no sólo a la sexualidad sino un tipo de *sexualidad perversa*, en donde el sujeto traumatizado sería

sometido a una práctica sexual de otro, el que siempre se ubica en una posición de poder en relación al primero. El sujeto, en su relato plantea haber sido “sometido por el otro” a vivir esas escenas insoportables de manera pasiva (Freud, 1895a; Laplanche, 2001).

El *cuerpo extraño*, verdadero reservorio de la memoria olvidada y actual – de ahí su extrañeza - organizará la más de las veces, *varias* escenas traumáticas que se suceden y yuxtaponen unas con otras en un orden complejo, que en esta época Freud no logra dilucidar del todo. No obstante, organizadas por fragmentos, estratos y distancias diversas en relación al *yo*, Freud comprenderá lo que impone la *dinámica de la resistencia* justamente en esa distancia. Lo más relevante y significativo, a la inversa de lo que piensa el sentido común, ofrece mayor dificultad para el pensamiento. Lo más cercano se revelará – a propósito de la resistencia - como lo más lejano. El sentido dinámico del fenómeno resistencial se observa en el curso y dirección que toma el trabajo de reconstrucción, *puesto que nunca se avanza por vía directa*, siendo los desvíos los testimonios de esa resistencia, estableciendo a su vez, la forma de sus recorridos. Tanto es así, que mientras más se acerca el *yo* a ese *cuerpo extraño* por medio del recurso del recordar, la resistencia se hace más intensa produciendo mayor cantidad de fallos y fracturas de dirección las que, sin embargo, tienen su propia racionalidad. Freud le llama a este orden racional *los tres órdenes del pensamiento*³⁹, a saber, el orden cronológico, por estrato y por contenido (Freud, 1895a).

Por último, será en esta época y en relación a la escena traumática que Freud elabora una *concepción compleja del tiempo, la memoria y sus efectos*. Ya hemos indicado una dimensión de su dinámica temporal al decir que está olvidada y al mismo tiempo genera efectos; que ocurrió en otro tiempo y, sin embargo, es actual. Otro aspecto revelador guarda relación con la teoría del *nachträglich*, cuya formulación la encontramos por primera vez en *Los estudios sobre la Histeria* (1895) y en el *Proyecto de Psicología para neurólogos* (1950[1895]).

En estos textos, Freud aborda los dos tiempos del trauma. En el primer tiempo, la experiencia irrepresentable y sin respuesta psíquica sólo cobrará toda su significación a través una segunda escena acaecida en otro tiempo, con la cual se establecen nexos asociativos. Así, la primera experiencia traumática adquiere su valor subjetivo y

³⁹ Véase en esta investigación Capítulo III, Parte I.- De la ilusión y sus velos.

estructurante desde una segunda, que a su vez re-organiza la primera en la experiencia y en la memoria. Katherina y Emma, son los casos clínicos ejemplares (presentados cada uno en los textos aludidos respectivamente) con lo que Freud inaugura ese *doble tiempo del trauma y su temporalidad retroactiva*. Katherina encuentra el acceso de angustia cuando es testigo del acto sexual del padre con su hermana. Al presenciar esa sombría escena a sus 16 años, comprenderá a posteriori (*nachträglich*) los intentos de seducción que el padre llevó a cabo hacia ella así como la fuerza pulsional y excitatoria que en ella emergió años antes. Si bien Freud, luego del descubrimiento del fantasma, mantendrá su teoría de la *nachträglich* así como el tiempo complejo del trauma y sus efectos, éstas serán integradas y organizadas en nuevo cuerpo teórico. El trauma y su tiempo será el modo en que entra en ocaso *lo infantil* y el *complejo de Edipo* en un primer tiempo, así como el retorno de lo reprimido en el segundo, tal como lo podremos encontrar en los cinco casos clínicos paradigmáticos del psicoanálisis, escritos por Freud entre 1900 y 1918, a saber, Dora, Hans, el Hombre de las Ratas, Schreber y el Hombre de los lobos⁴⁰.

⁴⁰ Al respecto se puede revisar los comentarios Laplanche sobre el término “retroactivo” en la obra de Freud. En una primera indicación, plantea que si bien los términos *nachträglich* y *nachträglichkeit* se pueden encontrar desde la teorización que hiciera en los tiempos de Fliess hasta el Hombre de los lobos, lo cierto es que no alcanza generar la necesidad de consagrar un artículo específico sobre el tema. No obstante ello, reconoce tres sentidos en que se ocupa el término, a saber, a) el sentido temporal de “más tarde” o “posteriormente”; b) aquello ocurrido en el pasado se reactivará en un futuro, en un tiempo segundo, tal como comentamos a propósito de la teoría de la seducción; c) por último, acontecimientos percibidos en un tiempo pasado, tienen efectos y son comprendidos en un tiempo segundo. Véase Jean Laplanche. (2001). *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

2.4.- El trauma en el orden del fantasma y la Interpretación de los sueños

El descubrimiento de lo *Inconsciente* y su registro fantasmático⁴¹, momento crucial de la invención del psicoanálisis, se realiza en vías paralelas. Por un lado, tiene directa relación con los problemas de investigación en los cuales Freud avanza: la indagación del síntoma. El segundo, muestra la investigación de Freud poniéndose el mismo como parte de ese objeto: el inicio de su autoanálisis sostenido en una relación transferencial con Fliess⁴² (Mannoni, 1987). En efecto, Fliess se ubicará en una relación dinámica y transferencial con Freud a través de la cual éste ingresará a su autoanálisis. Si bien el punto no está exento de discusión, el hecho concreto es que Freud tendrá una relación intensa, tal como se documenta en el inmenso intercambio epistolar en el período en que inicia el trabajo con sus sueños, la indagación y descubrimiento de lo *Inconsciente*. De hecho, la publicación de *La interpretación de los sueños* (1900), coincide con el término de su primer autoanálisis y con la ruptura de la relación de amistad con Fliess (Jones, 1981).

Será a través de esa investigación de sí que Freud logrará descubrir una verdadera gramática opaca del sueño, y con ello, la lógica que rige aquel así como otras formaciones de lo *Inconsciente* (Freud, 1900; Lacan, 2002 [1953]; Assoun, 2005). El libro inaugural de ayer y de hoy sobre la introducción al psicoanálisis y la “cosa” que aborda, es *La*

⁴¹ En el texto ocupamos indistintamente el término “fantasma” y “fantasía”. Laplanche y Pontalis la definen como un guión imaginario que representa de manera deformada un deseo inconciente. Nos advierten que el término usado por Freud es “phantasie” que significa fantasía antes que fantasma. Ella aludiría antes que a la facultad de imaginar, al mundo imaginario, sus contenidos y la actividad creadora que la anima. La palabra fantasma da cuenta del término con que se ha traducido al francés el término alemán “phantasie”: “fantasme”. El “fantasme” aludiría al registro imaginario antes que al mundo de la fantasía, tal como lo usa Freud (Laplanche, J; Pontalis, J. 2012). Chemama subraya que el “fantasma” no sólo refiere a un deseo inconciente, sino que además se constituiría en la matriz de deseos de la actualidad de diversa índole. Ellos se presentarían de manera más menos desfigurada en el síntoma, el sueño, en las fantasías masturbatorias, en las relaciones sexuales, pero también en elecciones profesionales o relaciones amorosas, entre otras. (Chemama, 2004). Véase en Le Gaufey, G. El seminario “De la realidad del fantasma”, 1983. Sobre la interesante discusión sobre la fantasía trabajada como metáfora incorporal y encarnada, en una perspectiva distinta a la abordada por Freud y Lacan, véase Julia Kristeva. (2002). *El genio femenino 2. Melanie Klein*. Ed. Paidós.

⁴² Wilhelm Fliess (1858 – 1928). Otorrinolaringólogo alemán que mantuvo un importante intercambio epistolar con Freud entre 1887 hasta 1904, así es como hoy sabemos la importancia de este médico en el descubrimiento del psicoanálisis de Freud. Éste último, luego de romper la relación – claramente transferenciada - con Fliess, más aún luego de avanzar en su autoanálisis, quiso que se destruyera toda la correspondencia entre ambos. Freud destruyó la suya, mas no así Fliess. Su hijo Charles quien adquirió las cartas de Freud, posteriormente las vendió y el comprador, a su vez, se las vendió a Marie Bonaparte. Recién en 1950 se pudo publicar parcialmente la correspondencia conservada y en 1985 se publicó en su totalidad (Rudinesco y Plon, 1997).

interpretación de los sueños (1900). Será éste, el documento que testimonia *sobre* un tiempo del *complejo* proceso disciplinar y devenir biográfico que le da a Freud su nombre de autor (Schorske, 2011).

“No es por azar que Freud anuncia a Fliess el nacimiento de la palabra, “metapsicología”, que constituye el nombre del bautismo de su propia identidad teórica. También envía a Fliess el texto matriz titulado *Proyecto de psicología*; incluso es para él – o bajo su égida – que lo escribe” (Assoun, 2005, p. 116).

Fliess se transforma en un verdadero andamiaje para el trabajo de Freud. A través de él adquirirán fuerza otros elementos que se serán parte de modo del trabajo del psicoanálisis y en las propias disposiciones de Freud. Uno de ellos se relaciona con la exigencia especulativa que le permitirá ganar libertad en las formulaciones teóricas sobre su objeto hasta sus últimas consecuencias, siguiendo hasta el final sus signos muchas veces difusos. Ese edificio – siempre en obra – lo llevará a la formulación presentada en *La interpretación de los sueños* (1900), en donde Freud llegará a pensar que con el análisis del sueño se podrá investigar la prehistoria de la humanidad, puesto que hay algo de la memoria subjetiva e histórica que preexiste y podemos conocer: la prehistoria de la sexualidad y los orígenes en un desfase temporal que retorna y desde la cual se puede llevar a cabo dicha reconstrucción.

“Tampoco podemos abandonar el tema de la regresión en el sueño sin formular una impresión que ya se nos había impuesto repetidas veces y que habrá de retornar con más fuerza luego de profundizar en el estudio de las psiconeurosis: El soñar en su conjunto es una regresión a la condición más temprana del soñante, una reanimación de su infancia, de las mociones pulsionales que lo gobernaron entonces y de los modos de expresión de que disponía. Tras esta infancia individual, se nos promete también alcanzar una perspectiva sobre la infancia filogenética, sobre el desarrollo del género humano, del cual el del individuo es de hecho una repetición abreviada, influida por las circunstancias contingentes de su vida. Entrevemos cuán acertadas son las palabras de Nietzsche: en el sueño «sigue actuándose una antiquísima veta de lo humano que ya no puede alcanzarse por un camino directo»; ello nos mueve a esperar que mediante el análisis de los sueños habremos de obtener el conocimiento de la herencia arcaica del hombre, lo que hay de innato en su alma. Parece que sueño y neurosis han conservado para nosotros de la antigüedad del alma más de lo que podríamos suponer, de suerte que el psicoanálisis puede reclamar para sí un alto

rango entre las ciencias que se esfuerzan por reconstruir las fases más antiguas y oscuras de los comienzos de la humanidad.” (Freud, 1900, p. 542).

Gesto y alusión radical respecto a su deseo de investigar esa historia del sujeto, pero que en ningún caso habría que reducir a una hipótesis entusiasta, propia de un descubrimiento y un descubridor. Será ese supuesto el que volveremos encontrar muchas veces y dará lugar a los más importantes hayazgos en relación a la historia y la propia subjetividad. Por ejemplo, encontraremos esa investigación en relación al origen de la cultura y su transmisión en *Tótem y tabú* (1913), en *Más allá del principio del placer* (1920) o en *Construcciones en análisis* (1937b), al invocar el grano de verdad histórico vivencial del delirio. Un segundo elemento, lo observamos en una disposición marcada – al borde de la obsesión - por interrogar los aspectos opacos de la alteridad, que aparecen documentados en un verdadero lenguaje por descifrar (el del sueño que es el mismo que el síntoma) y que Freud lo comparará con los jeroglíficos (Freud, 1900), cuando no con las deformaciones de los restos indiciarios de las historias suprimidas (Freud, 1939). Esta búsqueda, sin embargo, avanzará en el movimiento inverso de la pura especulación: la atención no sólo se centra en el material empírico, sino en sus *detalles*, tal como ha destacado Rancière (2005). La insistencia en el detalle encriptado lo llevará al punto de hacerlo hablar bajo el trabajo de la interpretación.

Ambas exigencias – afán especulativo y obsesión por el detalle - serán inscritas explícitamente por él en el marco de las *Naturwissenschaft* (ciencias de la naturaleza)⁴³. Podemos observar que su lenguaje y sus prescripciones estarán referidos a la ciencia, y Freud hará suya sus cláusulas epistemológicas, llegando al punto de pensar – al menos por momentos – que el psicoanálisis sería una ciencia auxiliar que perdería su legitimidad y sentido cuando el conocimiento científico avance lo suficiente en las relaciones de la vida anímica y la fisiología, la química y la física. Se expresa acá su filiación de origen respecto a Bürke y la anatomía, Herbart y la dinámica, Helmholtz y la económica. En un horizonte más extensivo aún se ubicará en relación a los nombres de Copérnico y Newton (Freud,

⁴³ Para una revisión detallada de la discusión de la época en torno a la querrela de los métodos y la posición de Freud sobre el punto véase Paul Laurent Assoun. (1994). *Introducción a la epistemología freudiana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

1925 [1924]). Sin embargo, siguiendo la ruta que impone su objeto y sus supuestos básicos, Freud se verá conducido a transgredir la razón científica y su lenguaje, cuando no ensanchar los bordes de la significación de dichos términos. En el ideario lingüístico, epistemológico y metodológico de Freud, la metapsicología (que desarrollaremos más adelante) será tributaria y estará en una relación de *filiación y disyunción* respecto a las ciencias de la naturaleza. La tópica y el espacio determinado se deslinda del imaginario anatómico; la dinámica y el conflicto, de la fuerza tal como la aborda la química; la económica y el Drang pulsional, de la exigencia de medición de la física. En este sentido, de acuerdo a Assoun, el psicoanálisis freudiano, al dejar la obra abierta –sin cierre en un sistema de mundo – vivirá de esa falta de conclusión fundando una epistemología propia. “Por eso su palabra clave es *vorläufig* (provisional), cuando se considera la cuestión del dispositivo de saber.” (Assoun, 1994[1987], p. 185). Del mismo modo, ocupando el lenguaje de otros dominios de la ciencias de la naturaleza (física, química, biología), llevará ese lenguaje hacia el dialecto de su objeto de investigación, lo inconciente.

Freud inicia su autoanálisis en 1895. Sería menos interesante para nosotros este hecho, que pasaría por un anecdotario, si no supiéramos que el libro princeps del psicoanálisis es el producto de la investigación en paralelo que realizó el autor del psicoanálisis consigo mismo y sus pacientes. De acuerdo a Anzieu (1993), Freud inicia su autoanálisis, no sólo por un problema epistémico y práctico en relación a su oficio, tal como le acomoda relatar en los historiales que dan cuenta del surgimiento del psicoanálisis. El autoanálisis se constituiría en su estrategia de *salida de una importante crisis subjetiva y epocal*. Ésta se puede reseñar en tres momentos de *despegue* desde los cuales avanzará en duelos sucesivos y yuxtapuestos que trazan, siguiendo a Anzieu, por un lado, el cuadro de una crisis creadora; por otro, derivarán en la invención del psicoanálisis. Entre 1894 y 1898 se suceden una serie de sucesos y registros:

“...crisis orgánica (las secuelas de una fuerte gripe que se caracterizaron por dolores cardíacos angustiosos; crisis psicósomática (como consecuencia de ello, renuncia a fumar, si bien el consumo de puros, en el límite de la adicción, le sirve como estímulo intelectual e impide que caiga en la depresión); crisis de la mitad de la vida (el descubrimiento concreto, por el episodio mencionado, de que es mortal y que debe apresurarse a realizar su obra científica); crisis conyugal (después de haberlo negado, Martha Freud descubre que se encuentra – esta vez sin desearlo – embarazada por sexta ocasión); crisis profesional (el

medio radical vienes recibió con frialdad, e incluso hostilmente, ideas de Freud como la sexualidad infantil o la histeria masculina).” (Anzieu, 1993, p. 31).

En lo que sigue y para los efectos de este capítulo, nos centraremos en aspectos que dan cuenta de esta verdadera *experiencia del saber* y que tuvo por consecuencia el descubrimiento del psicoanálisis. Nos centraremos en el descubrimiento de la realidad psíquica, el lugar del fantasma y su relación con el trauma. Por último, introduciremos los aspectos nodales de ese descubrimiento formulados en *La interpretación de los sueños*. Otros aspectos estarán tratados en los capítulos que siguen de esta investigación.

Hasta 1897 Freud sostenía que tras el síntoma habría una falla en la defensa (Rojas, 2008; Freud, 1898a, 1917[1915]) convocando un retorno de lo reprimido. El precio de su desalojo terminaba por la formación sintomática. El evento olvidado que el síntoma conmemora aludía a un hecho acaecido en la *vida material real*, tal como Freud lo formula en la *teoría traumática de la seducción*. Sin embargo, encontrar la realidad psíquica y comprender su materialidad, será un verdadero descubrimiento – por no llamarle *el* descubrimiento – que conduce a Freud a un territorio inédito del sujeto y la experiencia moderna.

Freud comprenderá que la mayoría de los eventos traumáticos *hacía referencia a fantasías y vivencias asociadas con ellas, las que efectivamente habían tenido lugar en la infancia y que la adolescencia incorporaba – en la formación de recuerdos- en las mismas experiencias a posteriori* (Freud, 1897b). Fantasías que tenían efectos y significación de una verdad para la subjetividad y su constitución, correspondiendo a una verdadera *lógica* de la “realidad psíquica”. El guión común de estas fantasías pondría en acto la *seducción* de Otro, generalmente alguien mayor que el infante seducido. Otro, que aparece con una función iniciática y epifánica puesto que en la escena de la seducción fantasmática el infante es introducido en una dimensión claramente perversa de la sexualidad⁴⁴.

⁴⁴ Sobre la fantasía y el fantasma se puede revisar en Freud “Tres ensayos sobre una teoría sexual” (1905b), “La histeria y su relación con la bisexualidad” (1908), “Pegan a un niño” (1919a). Se puede consultar también mi comentario de pie de página n°40.

Este proceso universal al sujeto, terminaría por sellar y marcar, luego de su represión y posterior olvido, las claves perversas del deseo *Inconsciente* que le serán, de ahí en adelante, inherentes a sus tendencias y fuentes, aunque no necesariamente sus actos. De hecho, Freud dirá unos años después, que la neurosis es el “negativo” de la perversión, con la cual, por tanto, tiene una relación diferida y constitutiva, siendo la neurosis un modo de tramitación “defensivo” respecto a lo inconsciente reprimido. Y es que la sexualidad infantil, en el centro de ese cuerpo extraño que revisamos antes, se define por su poliformidad y perversidad (Freud, 1905). En efecto, con este descubrimiento y en el transcurso de su investigación, Freud revelará que esa dimensión perversa de lo *Inconsciente* pondrá en relación *cuerpos extraños, pulsiones y objetos parciales (propios de la sexualidad infantil), inscribiendo en ese territorio su relación estructural al complejo de Edipo y al fantasma de angustia de castración*⁴⁵.

Esa investigación pondrá al descubierto tres aspectos determinantes y definitorios de la sexualidad infantil. El primero de ellos, es que la sexualidad infantil se inicia en la temprana infancia a propósito, siguiendo a Freud, del encuentro entre la cría y el Otro. Sobre el soporte biológico de la satisfacción corporal, se inscribirá el registro del placer generando una huella de satisfacción, la que, por un lado, se independizará de la demanda biológica de autoconservación y, por otro, de ahí en adelante, demandará repetir la experiencia asociada a esta primera experiencia. El apuntalamiento de la pulsión sexual se logra en ese encuentro y se organizará en el cuerpo erógeno en general, pero de manera específica, alrededor de los orificios del cuerpo y sus zonas adyacentes (boca, ano, genitales) (Freud, 1900, 1914). Lo segundo, es que si bien estas zonas erógenas alcanzan relieves distintos de acuerdo a ciertas edades, lo cierto es que congregan a la excitación de manera parcial y sin relación entre sí, a diferencia de la sexualidad adulta, que se organiza en referencia a los genitales y encuentra su consumación en el coito y el orgasmo. De ahí que la sexualidad infantil sea perversa y polimorfa (Freud, 1905). En tercer lugar, la

⁴⁵ Si bien el “falo” es resorte de dicha organización edípica, que cobrará un valor en relación al objeto del deseo así como una investidura narcisista – de ahí toda la dialéctica del ser y el tener – no toda la trama pulsional se recorta y resuelve tras el complejo de Edipo. Si ello fuera así, el carácter parcial de la pulsión y las zonas erógenas tendría una organización que Freud no describe ni postula. Del mismo modo, y por lo mismo, los peligros psíquicos que estarían asociados a la emergencia de pulsión no se reducen al complejo de Edipo solamente. Véase Sigmund Freud. (1926). “Inhibición, síntoma y angustia”. En *Obras Completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

sexualidad infantil convocaría al cuerpo así como a verdaderos guiones fantasmáticos, preguntas y teorías fundamentales (falo universal, el origen de los bebés, el coito sádico de los padres) que llevará al infante a investigar *con* el cuerpo y *en* la realidad: ¿cuál es el origen de los niños? ¿De qué trata el deseo? (Freud, 1908a; Mannoni, 2004). Estos fantasmas tendrían un carácter incestuoso y agresivo, haciendo parte de sus personajes en escena, a los individuos que han participado de la “escena amorosa” (tierna/erótica) *para* el infante⁴⁶. La “escena amorosa” acompañará las búsquedas así como las prácticas onanistas en la infancia y, luego, de manera velada, en la vida erótica del adulto. Por último, serán esas escenas y prácticas de lo “infantil edípico” que quedarán organizadas como una memoria olvidada, la que se actualizará en la formación de síntomas, sueños, entre otros. (Freud, 1905b; 1908a).

Ahora bien, el momento preciso en que hace el descubrimiento de la sexualidad infantil en la clave del fantasma, quedó registrado en la carta que Freud mandara a Fliess el 21 de septiembre de 1897:

“Y enseguida quiero confiarte el gran secreto que poco a poco se me fue trasluciendo en las últimas semanas. Ya no creo más en mi «neurótica». Claro que esto no se comprendería sin una explicación: tú mismo hallaste creíble cuanto pude contarte. Por eso he de presentarte históricamente los motivos de mi descreimiento. Las continuas desilusiones en los intentos de llevar mi análisis a su consumación efectiva, la deserción de la gente que durante un tiempo parecía mejor pillada, la demora del éxito pleno con que yo había contado y la posibilidad de explicarme los éxitos parciales de otro modo, de la manera habitual: he ahí el primer grupo {de motivos}. Después, la sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculpado como perverso, sin excluir a mi propio padre, la intelección de la inesperada frecuencia de la histeria, en todos cuyos casos debiera observarse idéntica condición, cuando es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta ese punto. (La perversión tendría que ser inconmensurablemente más frecuente que la histeria, pues la enfermedad sólo sobreviene cuando los sucesos se han acumulado y se suma un factor que debilita a la defensa.) En tercer lugar, la intelección cierta de que en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida con afecto. (Según esto, quedaría una solución: la fantasía sexual se adueña casi siempre del tema de los padres.) En cuarto lugar, la reflexión de que en las psicosis más profundas el recuerdo inconsciente no se abre paso, de suerte que el secreto de

⁴⁶ Bajo esta perspectiva, ahí donde el adulto mantiene una relación “tierna” con el infante, éste no logra distinguir adecuadamente la ternura del erotismo, conquista que logrará luego del sepultamiento del complejo de Edipo. Sin embargo, la erótica del infante se ubica en un registro radicalmente distinto al del adulto, lo que se transgrede, a propósito de la desmentida del perverso, en los casos de pedofilia. Véase Sándor Ferenczi. (1932). Confusión de lengua entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y de la pasión. En ‘Psicoanálisis’, *Obras Completas*, tomo IV: 1927-1933. Madrid: Espasa-Calpe.

las vivencias infantiles no se trasluce ni en el delirio {Delirium} más confundido. Y viendo así que lo inconsciente nunca supera la resistencia de lo consciente, se hunde también la expectativa de que en la cura se podría ir en sentido inverso hasta el completo domeñamiento... de lo inconsciente por lo consciente.

Todo ello me predispuso para una doble renuncia: a la solución cabal de una neurosis y al conocimiento cierto de su etiología en la infancia. Ahora no sé dónde estoy, pues no he alcanzado la inteligencia teórica de la represión y su juego de fuerzas. Parece de nuevo discutible que sólo vivencias posteriores den el envión a fantasías que se remontan a la infancia; con ello el factor de una predisposición hereditaria recobra una jurisdicción de la que yo me había propuesto desalojarlo {verdrängen} en interés del total esclarecimiento de la neurosis.

Si yo estuviera desazonado, confuso, desfalleciente, dudas así podrían interpretarse como fenómenos de cansancio. Pero como mi estado es el opuesto, tengo que admitirlas como el resultado de un trabajo intelectual honesto y vigoroso, y enorgullecerme por ser capaz de una crítica así luego de semejante profundización. ¿Y sí estas dudas no fuesen sino un episodio en el progreso hacia un conocimiento ulterior?" (Freud, 1897a, p.301).

Se amalgaman aspectos primarios de estos procesos subjetivos, en donde su objeto de investigación, así como el mismo Freud y su relación a lo infantil y al complejo paterno, es nombrado y registrado. Ahora bien, el que la fantasía tenga efectos de huella y de verdad, así como el que ponga en curso procesos de organización de sujeto, le permitirá a Freud establecer el territorio del psicoanálisis además de describir una suerte de inventario geográfico y temporal. Freud le llamará *realidad psíquica*⁴⁷ en tanto estas fantasías o fantasmas estructurantes del aparato psíquico, las que más adelante designará como *fantasías originarias* (seducción, escena primeria, castración, retorno a la vida intrauterina), serán parte en esa realidad de una manera profundamente ajena y desconocida para el *yo*, por efecto de la represión y su posterior olvido. La "realidad psíquica", de esta manera, dará lugar a las fantasías y lo infantil – *Inconsciente* - junto a toda una dinámica de conflicto y de intercambio que quedará saldada en la dinámica que se instaura con las locaciones *Preconsciente – Consciente - Inconsciente*.

⁴⁷ Es relevante subrayar que el término "realidad psíquica" no es sinónimo de mundo interior o psicológico. Se refiere a una realidad fundamental: un núcleo heterogéneo real y verdadero, a diferencia de los otros procesos y materiales psíquicos del mundo interno (Laplanche, J; Pontalis, J. 2012). De ahí que esa "realidad psíquica", si bien se opone a la realidad material, objetiva, externa, en ningún caso refiere a una realidad relativa o subjetiva. Esa "realidad psíquica" dirá Freud, e insistirá a lo largo de su obra, con todas las implicancias traumáticas y estructurantes del sujeto, son de un orden que inscriben una realidad, que si bien concierne al sujeto, está más allá de su voluntad. Se desprende de esta noción, por lo demás, el carácter universal de la sexualidad infantil así como la del Complejo de Edipo, entre otros aspectos.

Con la operación de la represión, emergerán o se construirán unos verdaderos diques (subjetivos y culturales) que Freud relacionará como “efectos invertidos” de la sexualidad infantil reprimida. Así, la neurosis no sólo trata sobre “lo negativo de la perversión”, sino que esa perversión de la sexualidad reprimida se dejará ver en la escena de la conciencia a través de figuras contrarias, a través de verdaderas formaciones reactivas: la vergüenza, el pudor, la culpa, el asco así como también, los ideales éticos y estéticos del sujeto darán cuenta de aquellos. Nos dice Freud que:

“Durante este período de latencia total o meramente parcial se edifican los poderes anímicos que más tarde se presentarán como inhibiciones en el camino de la pulsión sexual y angostarán su curso a la manera de unos diques (el asco, el sentimiento de vergüenza, los reclamos ideales en lo estético y en lo moral). En el niño civilizado se tiene la impresión de que el establecimiento de esos diques es obra de la educación, y sin duda alguna ella contribuye en mucho. Pero en realidad este desarrollo es de condicionamiento orgánico, fijado hereditariamente, y llegado el caso puede producirse sin ninguna ayuda de la educación. Esta última se atiene por entero a la esfera de competencia que se le ha asignado cuando se limita a marchar tras lo prefijado orgánicamente, imprimiéndole un cuño algo más ordenado y profundo.” (Freud, 1905b, p. 161).

He aquí el gran descubrimiento de Freud: lo real referido a la pulsión y la manera en que se organiza en lo *Inconsciente* tanto como el trabajo que le impondrá al aparato psíquico en su conjunto. Respecto al sueño – extensible a las formaciones de lo *Inconsciente* – dirá que:

“... el sueño puede describirse... como el sustituto de la escena infantil, alterado por transferencia a lo reciente. La escena infantil no puede imponer su renovación; debe conformarse con regresar como sueño.” (Freud, 1900, p. 540).

La *realidad psíquica* dibuja un territorio que debido a su lógica de organización se diferenciará de la *realidad material*. Observemos ese énfasis en el distingo que Freud mantendrá en una parte muy importante de su obra:

“... a los deseos inconscientes hay que reconocerles *realidad*... Y si ya estamos frente a los deseos inconscientes en su expresión última y más verdadera, es preciso aclarar que la realidad psíquica es una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad material.” (*op. cit.*, p. 607).

*La interpretación de los sueños*⁴⁸

Con la publicación de *La interpretación de los sueños* (1900) Freud arribará a una de las tesis en torno al sujeto y el trabajo psíquico de manera inaugural. La *realidad psíquica* y el *fantasma* encontrarán un lugar estructural así como el método (interpretación) con el cual indagar y traducir esas formaciones opacas de lo *Inconsciente*. En otros términos, encontramos en este texto una formulación en cuanto tal del psicoanálisis: *método, objeto y fundamentos*. En este sentido, si es cierto que el sueño es una de las formaciones de lo *Inconsciente*, el título podría ser: *método de investigación de las formaciones de lo Inconsciente*. De hecho, su alcance es de tal magnitud, que hasta 1910 organizará la totalidad del campo de investigación del psicoanálisis.

A través de este descubrimiento inventivo, Freud se orienta en la clínica y en la investigación tal como revelan los historiales de Dora (1905a), Hans (1909b) y El hombre de las ratas (1909a); la lectura de la psicopatología de la vida cotidiana (1901) y El chiste y su relación con lo inconsciente (1905c); en la traducción de lo olvidado infantil y su universo compuesto, del cual dan testimonio los ensayos sobre la vida sexual infantil (1905b) y la teorización que realiza el propio infante (1908a); por último, en la puesta en relación entre síntoma y cultura, literatura y novela familiar, infancia, poesía y simbolización.

A más de treinta años de *La interpretación de los sueños* (1900) Freud reitera la importancia de la teoría del sueño para el psicoanálisis:

“...con ella [la doctrina de los sueños] el psicoanálisis consumó su transformación de procedimiento terapéutico en psicología de lo profundo. Desde entonces, sin duda alguna, la doctrina de los sueños ha permanecido como lo más distintivo y propio de la joven ciencia, algo que no tiene equivalente en el resto de nuestro saber, una porción de territorio

⁴⁸ El término “interpretación” traduce la palabra alemana “deutung”. Este término puede apuntar a un sentido adicional al sentido ya evidente, puesto que supone un contenido latente subyacente al material manifiesto del sueño, del lapsus, de la asociación (Hanss, 2001). Ahora bien, Freud muestra específicamente el modo de trabajar con las interpretaciones psicoanalíticas diferenciándolas de la interpretación simbólica así como la del método por cifrado. Supone no sólo que hay un contenido latente, sino que no hay una relación lógica ni semántica entre el sentido manifiesto, el latente y el propiamente inconsciente. Por tanto, si bien el analista hará interpretaciones, el que tendrá que mostrar la dirección de aquella es el analizante con sus asociaciones libres.

nuevo arrancada a la superstición y a la mística. La extrañeza de las aseveraciones que se vio precisada a formular le ha conferido el papel de un shibboleth cuya aplicación decidió quién pudo convertirse en partidario del psicoanálisis y quién, definitivamente, no consiguió aprehenderlo”. (Freud, 1932, p.7).

¿Qué nos muestra en general y de manera específica *La interpretación de los sueños*?

En *general*, Freud nos muestra el objeto de indagación de la ciencia psicoanalítica y la manera de investigar (una vía de acceso propiamente psicoanalítica) esas producciones. En este texto encontramos dos nudos que se ponen relación uno respecto al otro. El primero de ellos trata sobre la vía de acceso en torno a aquellas formaciones de lo *Inconsciente*, en este caso, el material onírico. El segundo, establece las operaciones editoriales – de producción, recogida con los términos *bildung*, *trabajo del sueño* y *figurabilidad* - de la vida anímica. Será a través de esas operaciones que Freud reconstruirá la naturaleza de estos *lugares psíquicos* y el tipo de relación que se establece entre estos verdaderos territorios ajenos (tanto por su propia naturaleza como por su organización). Territorios en conflicto, al mismo tiempo que anudados y enlazados (de compromiso): lo *Preconsciente-Consciente* y lo *Inconsciente*.

En efecto, se trata de una relación conflictiva y constituyente entre lo mismo y lo otro, lo extraño y lo familiar, lo *Consciente* y lo *Inconsciente*, siendo esa división constitutiva un efecto de algo anterior: la represión del fantasma originario y la pre-existencia del Otro⁴⁹. Por tanto, si bien la investigación de Freud se puede situar en relación a la alteridad, sólo tendrá lugar desde su inverso asimétrico inscrito en el mundo cultural. Pero al mismo tiempo, la cultura y el sujeto anudado a ella, está atravesada todo el tiempo sobre el límite de la locura y aquello sin ley de la dinámica pulsional.

Lo fundamental acá, antes de entrar en otros detalles, es definir brevemente Lo *Inconsciente* y establecer su lugar en el entramado psíquico. Lo *Inconsciente* se refiere a un territorio psíquico propio del sujeto. Es un momento (de los procesos psíquicos) y un lugar

⁴⁹ Este asunto Freud lo entenderá a lo largo de su obra. Encontraremos desarrollos específicos en torno al origen y la función estructurante y de desfasaje que impone la represión en relación a la historia del sujeto y sus orígenes, las generaciones y el Otro. Esos puntos de encuentro, mirados en perspectiva se pueden encontrar en Freud: “La interpretación de los sueños” (1900) e “Introducción al Narcisismo” (1914), “Tótem y tabú” (1913) y “El yo y el Ello” (1923), “Más allá del principio del placer” (1920), el “Malestar en la cultura” (1929) y “Moisés y la religión monoteísta” (1939).

(espacio de inscripciones reprimidas) irreductible de la experiencia. Así también, es una hipótesis conceptual que le permite a Freud comprender fenómenos de índole psíquica como el sueño. Lo Inconciente, tendría una estrecha relación con la memoria de la infancia y de la humanidad, de lo que sólo tenemos noticia parcial por sus retornos (sueño, síntoma, lapsus). En esta época lo *Inconsciente* recubre prácticamente la totalidad las experiencias reprimidas de la infancia y otras que se asocian con ella (esta tesis posteriormente Freud la complejizará y matizará).

Ahora bien, en relación menos a la dinámica y centrados en lo que lo define tópicamente, lo *Inconsciente* sigue la tendencia del principio del placer, el que está en relación, en la perspectiva freudiana, a un goce sin ley que busca la descarga (menor tensión) sin retardo y en un tiempo inmediato. El sin ley se refiere a un afuera de la ley (que prohíbe el asesinato y el deseo de incesto) desconociendo esa realidad y lo que sostiene respecto al campo social, sus valores éticos y estéticos. Respecto a la lógica, lo *Inconsciente* no se rige por el principio de no contradicción además de trastocar de manera estructural las relaciones entre antecedente y consecuente, significado y significante, representación y valor de investidura. En cuanto a sus modos de expresión, tiende a trasponer los conceptos en imágenes (en el caso del sueño) y organiza sus representaciones e investiduras de acuerdo al proceso primario (desplazamiento y condensación). Así también, en cuanto al tiempo, trabaja bajo el concepto de atemporalidad, manteniendo la memoria *Inconsciente* una intensidad actual de la historia y la genealogía (Freud, 1900).

De esta manera, Freud descubre a través de la escena onírica una temporalidad de su producción y construye una teoría sobre la palabra y el recuerdo. Primero, encontramos la vivencia del sueño. En un segundo momento, el sujeto hace el *relato* del sueño que adquiere la forma de todo acto de recuerdo y rememoración. Es acá donde el *trabajo del sueño* lleva el material *Inconsciente* – y sus representaciones latentes – a su forma manifiesta. Freud explica que la *desfiguración* que impone la *censura al relato del sueño opera en todo acto de habla*. Y es que en la escena de la palabra anudada al sujeto, muestra sus propios conflictos y, pese a la conciencia lúcida de su decir, no sabe del todo lo que dice, dejando un resto por pensar e investigar. Por tanto, con el trabajo del sueño y su relación con la palabra, Freud descubre la relación del sujeto a la palabra así como las

formaciones de lo *Inconsciente*, sea este el sueño, el síntoma o el lapsus (Freud, 1905a; 1905c).

Sin embargo, no sólo hay un “no saber” posible de reconstruir, sino que Freud avanza un paso más. Hay un conflicto permanente y estructurante entre lo *Consciente* y lo *Inconsciente*, siendo el conflicto mismo – esa división tópica – lo que revela la neurosis en la producción de síntoma referido a ese no saber traumático. Desde el sueño en adelante, Freud comprenderá que el sujeto *es* ese conflicto mismo, revelando el punto desde el cual se concibe al sujeto descentrado, dilucidando, además, las separaciones inscritas en una larga tradición en que la psicopatología (que encuentra aún actualidad en saber de la moral, la psiquiatría y la psicología) encontraba su diferencia con la normalidad.

En efecto, el análisis del sueño ubica en el centro de la normalidad, la historia, la locura y lo anormal, borrando su diferencia cualitativa y soberana. En síntesis, lo *Inconsciente* y sus formaciones manifestarán una naturaleza subjetiva “... enteramente repudiable, chocante en el aspecto ético, estético o social, cosas que ni siquiera se osa pensar o en que se piensa con repugnancia” (Freud, 1915[1916], p. 130).

Por último, Freud indicará que lo Inconsciente si bien alguna vez fue una experiencia y, por tanto, una percepción, tal como se puede reconstruir, al mismo tiempo, hay un resto completamente perdido. *Hacer* consciente lo *Inconsciente* requerirá de la mediación de las palabras alojadas en lo *Preconsciente*. En esa traducción, el sujeto no sólo se ubica en relación a lo que se pierde y lo perdido, sino que Freud reconoce que en lo que respecta a las formaciones de lo *Inconsciente*, hay un resto siempre – estructuralmente – sin significación y, que sin embargo, no dejará de imponer un trabajo en su trabazón con el soma y la psique. Le llama, el *ombligo* del sueño (Freud, 1900).

CAPÍTULO II: FUNDAMENTOS METAPSICOLÓGICOS⁵⁰

Hasta acá hemos *situado a Freud* desde una orientación heurística respecto a algunas de las problemáticas investigadas por la filosofía y la estética del siglo XIX y XX. En ese sentido, abordamos la emergencia del psicoanálisis considerándolo al mismo tiempo, como descubrimiento, invención y experiencia en el contexto de la cultura moderna.

Intentamos especificar algunas claves referidas a la razón y la experiencia, así como la reflexión filosófica que tematiza ambos asuntos, en el trascurso del siglo XX, bajo el signo de su disolución, de la catástrofe o de la crisis. Respecto a la investigación de Freud, establecimos que este autor y su descubrimiento es parte de uno de los investigadores de la experiencia respecto a la subjetividad, la alteridad y la experiencia. La introducción del concepto de *Inconciente*, y lo que implica para el sujeto, da cuenta de lo anterior. En segundo lugar, reconstruimos los momentos paradigmáticos y los problemas a los que se enfrentó Freud tanto en relación a su objeto de investigación como al campo resistencial que aquel implica, al punto de constituirse en un verdadero impedimento para la razón y sus operaciones. De ahí que el psicoanálisis, por un lado, requirió hacer el atravesamiento del registro de la mirada, el trabajo, para finalmente, aproximarse a la comprensión y escucha de esa alteridad. La alteridad advino bajo la forma del jeroglífico (manifiesto/latente) y su potencia orientó la indagación de un territorio por reconstruir: la sexualidad infantil inscrita en unos fragmentos olvidados de la biografía que retornan solamente (y no de otro modo) en el sentido del sueño y del síntoma. Por último, el sueño y la psicopatología freudiana, al finalizar este capítulo, se pudieron entender como un reservorio patrimonial que inscribe un

⁵⁰ Dos son los aspectos que enfatizan Laplanche y Pontalis sobre el término “metapsicología”. Por un lado, da cuenta de una relación compleja con la metafísica, puesto que no sólo estarían en una relación de diferencia, sino que la metapsicología estaría llamada a rectificar de manera científica las construcciones filosóficas. De ahí su alusión a la paranoia. El segundo, es que la metapsicología se refiere a los textos que operan a nivel de fundamento y por tanto, no todos los textos teóricos de Freud habría que considerarlos metapsicológicos (Laplanche y Pontalis, 2012). No obstante ello, este segundo problema no está exento de dificultades, dado que si bien hay algunos textos que claramente son metapsicológicos, Freud mismo no estableció cuáles serían específicamente sus textos hipotéticos y cuáles fundamentales. Los cinco artículos metapsicológicos, en sus claras diferencias dan testimonio de esto (Kaufmann, 2004).

Para un desarrollo pormenorizado de la metapsicología freudiana se puede consultar en Paul Laurent Assoun. (1993). *Introducción a la metapsicología freudiana*. Buenos Aires: Paidós. Para un desarrollo actualizado y más amplio se puede consultar en Paul Laurent Assoun. (2005), *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.

régimen de la historia no pensada del propio sujeto, así como esa otra genealogía originaria del fantasma y la cultura.

En el capítulo que viene revisaremos los aspectos fundamentales de la teoría freudiana. Con este fin haremos un abordaje transversal de sus obras completas entre 1893 hasta 1939. Hacer este recorrido en la racionalidad interna de sus fundamentos es necesario para establecer de manera más clara lo que se puede entender por “experiencia”, así como para dar cuenta no sólo de lo novedoso de sus planteamientos, sino de la consistencia de los mismos. *Sin embargo, tiene además un valor adicional.* Analizando transversalmente el corpus freudiano, podremos descubrir dimensiones de estos fundamentos que hasta ahora no han sido puestos en relieve adecuadamente. Estos nos llevarán a ir más allá de Freud con Freud, de su obra y sus orientaciones. La conclusión a la que arribaremos es que si el psicoanálisis es una práctica de pensamiento que implica hacer una experiencia con la alteridad, la alteridad misma implica discernirla en sus pliegues internos y los distintos materiales y registros que la constituyen. La *alteritas*, en esta lectura de la obra de Freud, irá más allá de la sexualidad infantil, el fantasma y el levantamiento de la represión, aunque la implica e integra. La alteridad se nos develará plural, *heterónoma*, sino constituida por *materiales heteróclitos* y *tiempos heterocrónicos*, que por tanto requieren y hacen necesario volver a pensar la relación dinámica entre pulsión y cultura, actualidad e historia, memoria y recuerdo, no sólo en el nivel de los contenidos, sino también en la forma dinámica en que ellos retornan y el modo en que se pueden reconocer, traducir y diferenciar en su heteronomía.

I.- Piezas y nudos metapsicológicos

El psicoanálisis será la consecuencia de una experiencia de saber en y con la cultura y unos restos impensados. Saber que cobrará consistencia al llevar al plano conceptual, al relato y a la historia, aquello que permaneció encubierto y silente durante siglos: las formaciones de lo *Inconsciente* y su estrecha relación con una micro-historia sepultada, cuyos restos emergen de manera paradigmática en la oscuridad del escenario del sueño y en las formas del síntoma. Junto a ellas, las memorias de las cadenas de transmisión y los restos de las catástrofes subjetivas y culturales. En este sentido, Freud realiza una verdadera *rectificación del pensamiento*, si pensar significa ubicar en el plano del saber (concepto) aquello que antes no tenía lugar reflexivo respecto a esa experiencia. Su articulación producirá y será parte, a su vez, de una nueva repartición de lo sensible y de una política escritural, tal como señala Rancière (2009). Esta repartición implicará deducir una lógica que antecede al trabajo de la representación, lo que permitirá darle un sentido y dirección a lo absurdo, a lo irracional o al sin sentido, tal como mostramos respecto al *trabajo del sueño*, su escritura en jeroglífico y el sentido - otro de aquel expresado en lo manifiesto: todo ello encontrará su racionalidad bajo la hipótesis de lo "*Inconsciente*" y sus efectos, y luego de 1923, con el vasto territorio del *ello*.

Ese diferendo y descentramiento entre lo representado y la representación, entre la naturaleza de la significación del proceso secundario de aquellos efectos de sentido que organiza lo *Inconsciente*, se hará parte y encontrará comprensión en el esfuerzo teórico de lo que Freud denomina *metapsicología*. La metapsicología, en este sentido, se ubicará entre la opción de la metafísica y la del discurso científico de la época (Assoun, 1994[1987]), puesto que ambos "resisten" a una comprensión adecuada de los procesos inconscientes y los materiales que se inscriben en él (Freud, 1925).

La teoría de la representación y sus condiciones subjetivas y culturales establecerán una relación entre lenguaje, sujeto y alteridad bajo una teoría compleja de la traducción y del pensamiento. En relación a esto, Freud tendrá que armar un corpus teórico conceptual

que le permita leer su “objeto” de investigación así como “producirlo”⁵¹. Si bien habría formaciones de lo *Inconsciente*, ellas devendrán real y efectivas cuando se las comprenda en la singularidad de la historia de *un* sujeto. La afonía de Dora o la zoofobia de Sergei y de Hans, se hacen parte de una teoría general que encuentra efectividad en algo inédito, que se produce en el tiempo de su interpretación. En el caso de Dora, el fantasma de la felatio; en el caso del hombre de los lobos, la identificación con la posición erótica de la madre en el acto sexual; en el caso de Hans, el deseo incestuoso hacia la madre en su novela edípica positiva (Freud, 1905a, 1909b, 1918 [1914]).

Una lectura de esta naturaleza, requirió comprender un cierto régimen de operaciones de pensamiento – en el territorio psíquico – que antecedían dichas producciones sintomáticas. En este sentido, para Freud hay un hecho *no psicológico* que hace posible la constitución de la conciencia lúcida (el hacer-consiente) y el dominio del propio cuerpo, así como ese otro territorio que ocupa el escenario del sujeto para avasallarlo y hacer emerger la alteridad como observamos en el delirio, en la conversión, en el pensamiento obsesivo o el desplazamiento de la angustia en el objeto fóbico.

El sistema de pensamiento extra – empírico le permitirá a Freud investigar esa facticidad material que se expresa, primero, en las formaciones de lo Inconsciente y luego en otras formaciones como las cadenas de transmisión, así como las catástrofes históricas y subjetivas. A este corpus conceptual le llamaré “*metapsicología*”. Para efectos de nuestra investigación, haremos un recorrido en torno a la metapsicología con el fin de explicitar esos fundamentos, cuyo norte, no obstante, será mostrar la singularidad de la traducción y la teoría de la representación que supone, así como los restos opacos implicados e inscritos en la representación – cosa y la alteridad.

⁵¹ Un desarrollo respecto al descubrimiento del psicoanálisis y el acto de invención del mismo se puede leer en esta investigación en el Capítulo I, Acápite III.- Hacia una experiencia con la alteridad: escuchar lo inaudible y el orden de la invención.

1.- Necesidad de una Metapsicología

Así como lo *Inconsciente* se presenta a través de una reconstrucción a posteriori de los efectos, para Freud no es menos cierto que se presenta como lo real y verdadero de la propia subjetividad. Ambos, *Inconsciente* y lo que comporta en tanto “verdad” del propio sujeto, exigirá un modelo conceptual para estatuir esas operaciones. A dicha formulación, tal como señalamos antes, Freud la nombra como *metapsicología*. De acuerdo a Assoun, esa “cosa” aludida, no se nos presenta al modo de un “logos” árido, en tanto “...no contemporiza con ningún instinto totalizador... No garantiza el acceso a ningún estilo particular de vivir o de habitar el sentido del mundo.” (Assoun, 1994 [1987], p. 31). Por otro lado, si bien Freud en algún momento compara lo *Inconsciente* con la “cosa en sí” kantiana (Freud, 1915c; Assoun, 1982), no hay que perder de vista la mirada crítica que tiene en torno a la filosofía. A nuestro juicio, es por esta suerte de ambivalencia y la realidad de su objeto de investigación, que Freud no se contenta con renunciar a la filosofía bajo una filiación al positivismo, sino que armará en el centro de la racionalidad científica un territorio que la desborda y al mismo tiempo le permite interpretar tanto el discurso filosófico como el científico. Ese territorio distal encontrará fundamento en la metapsicología. Más aún, el psicoanálisis surge en medio del discurso filosófico y del de la medicina, por lo cual, si bien se presentará como un complemento (1913b) o en otras ocasiones, como el modo de interpretar todo discurso, lo cierto es que Freud fue cuidadoso en no convertir al psicoanálisis en un sistema de mundo, estableciendo sus propias limitaciones (Freud, 1932). Según nuestra lectura, el psicoanálisis se presentará como consecuencia de una ruptura al interior de la razón moderna, lo que lo llevará a constituir, por un lado, una epistemología propia, dado que no hay otros discursos ni prácticas que trabajen con una noción de lo *Inconsciente*, tal como Freud la define. Sin embargo, ese campo singular, aparecerá enlazado a toda discusión que implique sus dos extremos difusos: la razón y la teoría social, el cuerpo y la sensualidad.

La metapsicología posibilitará pensar un *espacio constituido por coordenadas*, cuyos vectores abarcarán tres dimensiones: una económica, una tópica y una dinámica.

El saber sobre lo *Inconsciente* y sus efectos, tendrá que adecuarse a la exigencia metapsicológica. Sus coordenadas, por tanto, darán cuenta de un régimen y una praxis mediante la cual son editados los pensamientos latentes y sus nudos mudos hasta traducirlos, sólo en parte, en pensamientos manifiestos; operación, insistamos, en la cual lo *Inconsciente* interfiere y se delata a sí mismo en su propias producciones veladas.

En otros términos, lo *Inconsciente* quedará comprometido en esas operaciones conflictivas y constituyentes del pensamiento. De este modo, la metapsicología se ofrecerá como una herramienta que logra otorgar racionalidad a fenómenos tan opacos como el sueño, el síntoma y la locura, pero también respecto a preguntas tan extremas como la referida a los orígenes, a la trascendencia, a la dinámica cultural y su inverso, en los estados de excepción donde toda garantía se derrumba y se desvanece⁵².

Otra metapsicología, complementaria a la formulada hasta 1915, considerará el problema de lo originario, la trasmisión y las generaciones, siguiendo una línea de trabajo paralelo a la época de los grandes textos metapsicológicos, cuyo punto de arribo será la formulación que hiciera Freud en *Más allá del principio del placer* (1920) y sus consecuencias tópicas *El yo y el ello* (1923). Desde este punto de la investigación, se pueden articular otros fenómenos y prismas – independientes de las datas - como los hallazgos realizados en *Tótem y tabú* (1913a), *El malestar en la cultura* (1929), *Moisés y la*

⁵² Una formulación como esta hace justicia a la investigación de Freud sólo hasta 1910. Si bien ella se consolidará entre los años 1910 y 1917, tal como lo expresan los escritos metapsicológicos y técnicos comentados por Freud y la tradición, hay claves teóricas desarrolladas entre 1920 y 1938 que los grandes lectores de Freud omiten o, al menos, no integran con la suficiente claridad y complejidad como podemos observar en Lacan, Laplanche o Assoun. Otros autores que han destacado de manera parcial líneas de investigación como la trasmisión y lo traumático, siguiendo la orientación freudiana, sin embargo, tienden a borrar o dejar en segundo plano el lugar de lo *Inconsciente reprimido*, tal como lo encontramos en los importantes trabajos de Kaës. Una excepción a esto lo ha desarrollado por Green. Destaca adecuadamente el giro que significa los años 20 en el trabajo de Freud. Sin embargo, no logra resolver adecuadamente el problema, en particular en lo que refiere a las experiencias extremas y la trasmisión de lo traumático. Tal vez el aspecto más complejo de la obra freudiana se refiere a que introduce en la clave de la estructura (estructuración del sujeto) la historia (ontogénica y filogénica) referida a una alteridad heterónoma, tal como intentaremos desarrollar en nuestra investigación. Véase Jacques Lacan. (2002). *Escritos 1 y 2*. Ed. Siglo XXI; Jean Laplanche. (2001). *Nuevos fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu; Paul Laurent Assoun. (1994). *Introducción a la metapsicología freudiana*. Buenos Aires: Ed. Paidós; René Kaës. (1991). *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Centro de ediciones de Américalatina; René Kaës. (2006). *Trasmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu; André Green. (2001a). *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud. Aspectos fundamentales de la locura privada*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

religión monoteísta (1939 [1934-38]) y *Construcciones en análisis* (1937b), así como el territorio árido que abarca la pulsión de muerte, las figuras de lo traumático y los anudamientos entre la subjetividad y las direcciones de la cultura y su lado de afuera.

En lo que sigue, intentaremos reconstruir las claves metapsicológicas transversales del corpus freudiano. Lo anterior es necesario para fundamentar la relación entre alteridad y la subjetivación así como lo heterónimo de los materiales que constituyen tanto al sujeto como aquellos que debe elaborar. Este proyecto es posible, y más aún, el mismo Freud lo aborda de esta manera, al menos en su ideario de investigación y en sus propios extravíos.

“Ya en fases anteriores de mi producción he intentado remontarme a puntos de vista más universales a partir de la observación psicoanalítica. En 1911, en un pequeño ensayo, «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico» [1911b], destacué, y en esto no fui original, el predominio del principio de placer-displacer en la vida anímica y su relevo por el llamado principio de realidad. Más tarde [en 1915] me atreví a intentar una «metapsicología». Llamé así a un modo de abordaje en que cada proceso anímico es apreciado siguiendo las tres coordenadas de la dinámica, la tópica y la economía, y vi en ello la meta máxima asequible a la psicología. El ensayo quedó como un torso; lo interrumpí tras unos pocos trabajos («Pulsiones y destinos de pulsión» [1915c], «La represión» [1915d], «Lo inconsciente» [1915e], «Duelo y melancolía» [1917e], etc.), e hice bien, sin duda, pues aún no había llegado el tiempo para tal formulación teórica. En mis últimos trabajos especulativos he emprendido la tarea de articular nuestro aparato anímico sobre la base de la apreciación analítica de los hechos patológicos, descomponiéndolo en un yo, un ello y un superyó (El yo y el ello [1923b]). El superyó es el heredero del complejo de Edipo y el subrogante de los reclamos éticos del ser humano.” (Freud, 1925a, p., 54-55).

En una primera parte reconstruiremos la metapsicología tal como se ha desarrollado en la tradición psicoanalítica y la lectura clásica de la obra freudiana. En la segunda, pondremos en relieve los supuestos freudianos que no se han considerado de manera sistemática o, bien, son tratados de manera secundaria, con lo cual no se logra explicitar sus implicancias en la relación de éste con la reflexión de la cultura y de la política, y de manera más específica respecto a nuestra investigación, respecto al problema de la experiencia referido a la relación entre sujeto y la alteridad en su heteronomía.

2.- Datos y emergencias de la metapsicología

El término “metapsicología” lo encontramos por primera vez en la correspondencia de Freud con Fliess. Se introduce en una carta de 1896 y se reitera en 1898. Posteriormente se hará parte del lenguaje y pensamiento común de Freud, aunque habrá que esperar hasta 1914 para que el término sea usado públicamente⁵³.

“No fue un logro tuyo desdeñable haber visto ah! terminado el libro de los sueños. Es que ha vuelto a reposar, y el problema entretanto se ha ahondado y ampliado. Me parece como si con la teoría del cumplimiento de deseo sólo estuviera dada la solución psicológica, no la biológica o, mejor, metapsíquica. (Por otra parte, te pregunto seriamente sí para mi psicología que lleva tras la conciencia es lícito usar el nombre de «metapsicología».)” (Freud, 1898b, p. 316 [El subrayado es nuestro]).

El término es un hallazgo común al esclarecimiento del sueño. Se comprende con el sueño que éste es un efecto de un trabajo anterior a su trasposición en relato así como el sentido que este expresa de manera desfigurada. Tal como hemos desarrollado, lo que queda del sueño será un texto lleno de marcas, borraduras y reemplazos, puesto que la censura impone velar *esa* memoria, pero al mismo tiempo, deja los indicios suficientes como para indagar e interpretar.

En esa misma carta del 10 de marzo de 1898, Freud destaca en lo que pregunta a Fliess, el nombre que debiera llevar esa “... mi psicología que lleva tras la conciencia...” que efectivamente recoge con exactitud el prefijo “meta”, cuyo sentido es “más allá”, “al lado de”, “a través de”.

Revisemos algunas propuestas de Freud respecto a su posición sobre la “metapsicología”. Ellas retratan sus dimensiones fundamentales:

⁵³ Antes de 1915, sólo encontramos un indicio del término en “Psicopatología de la vida cotidiana” (1901). Cabe preguntarse la razón de ello, y si en parte, tendrá relación con la ruptura con Fliess, dado que con él había hecho uso del término. Será en ésta época en que anuncia la publicación de su “*Zur Vorbereitung einer Metapsychologie*” en el cual informa a sus cercanos (Jones, Abraham, Ferenczi, Andreas-Salomé) que la publicación tendría doce textos, de los cuales sólo se publicaron cinco: “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), “La represión” (1915), “Lo inconsciente” (1915), “Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños” (1917) y “Duelo y melancolía” (1917).

“El oscuro discernimiento (una percepción endopsíquica, por así decir) de factores psíquicos y constelaciones de lo inconsciente se espeja -es difícil decirlo de otro modo, hay que ayudarse aquí con la analogía que la paranoia ofrece en la construcción de una realidad suprasensible que la ciencia debe volver a mudar en psicología de lo inconsciente. Podría osarse resolver de esta manera los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y el mal, de la inmortalidad, y otros similares: trasponer la metafísica a metapsicología.” (Freud., 1901 p. 251).

La metapsicología se propone acá como una alternativa frente a la metafísica. Así como la razón filosófica se ha investigado a sí misma tanto como a sus objetos históricos como el mito y la religión, la moral y su más allá, el psicoanálisis y su metapsicología se proponen avanzar en otra orientación. Sin desmentir la paranoia, y más bien, ocupándola como una de las tendencias de la razón que se orienta – sin saberlo – sobre un campo que ella misma ha proyectado sobre lo real, la metapsicología y el dispositivo que se desprende de ella, puede restituir el orden de preguntas y respuestas sobre estos dilemas fundamentales. Hay acá una posición propia de la época en donde se contraponen ciencia y filosofía⁵⁴. Sin embargo, la ciencia de la época no introduce el trabajo arqueológico y de interpretación psicoanalítica que Freud indica. Para el positivismo la locura en ningún caso se propondría como una analogía, más aún, como herramienta digna de considerar para acercarse al problema de la verdad. Recordemos que años más tarde Freud tomará textual la explicación que el Dr. Schreber plantea sobre su propia paranoia y dirá que la locura tiene método y verdad. Y así como escucha la locura, considerará otros deshechos subjetivos de la época (Freud, 1910). Entre ellos podemos señalar el agudo y sistemático teorizar infantil y sus preguntas sobre la sexualidad, sostiene Freud, los que están a un milímetro de la respuesta a sus preguntas (Freud, 1908a) tanto como la indagación del poeta y su obra (Freud, 1908b). Ambos no sólo están próximos al asunto del psicoanálisis sino que están

⁵⁴ Sobre la discusión entre filosofía y psicoanálisis, desde la lectura psicoanalítica se puede consultar Paul Laurent Assoun. (2005). *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo; (1982). *Freud, la filosofía y los filósofos*. Buenos Aires: Paidós; (1986). *Freud y Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica. Desde una lectura filosófica, se puede consultar Jacques Rancière. (2005). *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del Estante; Jean-Luc Nancy. (2014). *¿Un sujeto?*. Adrogué: La Cebra; Herbert Marcuse. (2003). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel; Slavoj Zizek. (2001). *El sujeto espinoso. El centro ausente de la filosofía política*. Buenos Aires: Paidós.

bien orientados a diferencia de la razón filosófica, tan cercana, en relación a la resistencia, al proceder del neurótico frente a lo inconciente⁵⁵.

“Esto es en general imposible, y tampoco sería deseable. No, queremos significar otra cosa, que en términos aproximados se puede designar como el «domeñamiento» de la pulsión: esto quiere decir que la pulsión es admitida en su totalidad dentro de la armonía del yo, es asequible a toda clase de influjos por las otras aspiraciones que hay en el interior del yo, y ya no sigue más su camino propio hacia la satisfacción. Si se pregunta por qué derroteros y con qué medios acontece ello, no es fácil responder. Uno no puede menos que decirse: «Entonces es preciso que intervenga la bruja». La bruja metapsicología, quiere decir. Sin un especular y un teorizar metapsicológicos -a punto estuve de decir: fantasear- no se da aquí un solo paso adelante. Por desgracia, los informes de la bruja tampoco esta vez son muy claros ni muy detallados. Tenemos sólo un punto de apoyo -si bien inestimable-: la oposición entre proceso primario y secundario, y a este he de remitir aquí.” (Freud, 1937a, p. 227-228).

En el último de estos textos, Freud nos advierte de un aspecto nodal. Habría un requerimiento y una exigencia de ordenar e introducir pensamiento en un campo que si bien se basa en la empiria y sus formulaciones teóricas la traducen, el trabajo teórico no se restringe a esta última, como supondría nuevamente la tradición científica del siglo XIX. En esa introducción de pensamiento metapsicológico adviene un lugar *entre* la pura empiria materialista (a la cual Freud adhiere) y la metafísica filosófica. Entonces, se vuelve necesario hacer el ejercicio de pensamiento, conceptual, teórico, en el cual la fantasía, ahora, adquiere potencia, razón de ser y una función: imaginar lo que resta en lo real para darle sentido, así como para trabajar con eso que se esfuma y confunde. La fantasía tendría un núcleo de verdad por des-cubrir así como el hecho que desde ese trabajo con la fantasía se pueden crear los conceptos y las relaciones que la realidad no indica de manera clara y distinta. Entre la empiria y la razón, el cuerpo y el pensamiento, así como la consideración de esos materiales sin dignidad para la ciencia de la época como la razón de la locura, el arte, las invenciones infantiles y la fantasía, Freud plantea el trabajo del sujeto como el de un *traductor frente a o entre* mundos en conflicto. La “bruja metapsicológica” tendrá ese

⁵⁵ Si bien Freud mantendrá una posición crítica respecto a la filosofía, su relación con ella es más bien compleja. Es sabido la filiación de Freud a la ciencia y su posición respecto a los sistemas de pensamientos filosóficos. Ahora bien, con la ciencia misma mantendrá una querrela interna, puesto que el sujeto de la ciencia parte del desconocimiento de lo inconciente. Segundo, Freud no es un conocedor erudito del pensamiento filosófico. Sin embargo, lo más interesante a observar acá es que Freud tiene en perspectiva discusiones con filósofos en particular y no a toda la filosofía. Véase Paul Laurent Assoun. (1982) *Freud, la filosofía y los filósofos*. Ed. Paidós; (1986). *Freud y Nietzsche*. Ed. Fondo Cultura Económica.

sello y apoyo: “Tenemos sólo un punto de apoyo -si bien inestimable-: la oposición entre proceso primario y secundario, y a este he de remitir aquí.” (Freud, 1937a).

De esta manera, la metapsicología se puede entender como una *trasposición tanto como la circunvolución de un campo de trabajo*. Se trata, por tanto, menos de un fundamento ontológico y, más bien, de una operación crítica de traducción en donde se reconoce la lógica que antecede a las producciones del sujeto. Es decir, aquella permitirá establecer la lógica que permite comprender y rectificar en su núcleo de verdad tales producciones de manera compleja (tópica, dinámica, económica). El apoyo en la paranoia del que Freud hace un uso analógico, nos muestra que la conciencia proyecta sobre una superficie un mundo suprasensible en términos estructurales y estructurantes, los cuales pueden ser reconducidos a través del trabajo de la interpretación a sus constelaciones inconscientes. Es por esta razón, que no se trata de unos contenidos específicos que la conciencia proyecta sobre el mundo ni tampoco sobre los discursos en torno a los cuales una cultura organiza el sentido de aquel. Lo que Freud pone en relieve es la condición de posibilidad para que un discurso pueda ser pensado y sostenido por un sujeto. Ello supone un descentramiento estructural tanto del sujeto como también entre ese discurso y su lugar de enunciación⁵⁶.

Por último, no podemos dejar de señalar una suerte de incompletitud de la construcción teórica de Freud, al reconocer su metapsicología como un “torso terminado” – interminable, dejando su investigación como *corpus teórico inacabado y abierto*, antes que un cierre y cláusula doctrinal⁵⁷. Y es que Freud muestra una actitud que es parte de una

⁵⁶ Una operación de esta naturaleza en donde el objeto de indagación pone en el centro no un pensamiento, sino el pensar mismo, lo podemos encontrar en toda la tradición filosófica que va al menos desde Descartes hasta nuestros días. Sin embargo, el programa de pensar el pensamiento encontrará una reflexión crítica y particularmente importante para la modernidad en lo que inaugurará Kant y el Idealismo Alemán.

⁵⁷ Es particularmente interesante notar que si bien para Freud el trabajo de Schelling y Fichte son sugerentes, tal como indica Strachey, para su formulación teórica, hay en él una confianza básica en la posibilidad de orientarse racionalmente en medio de su propio campo. En esta actitud, Freud no aceptará poner en lo Inconciente una fuerza o ente que estuviera más allá de toda comprensión. En este punto, hay que hacer notar la actitud metafísica hacia el arte de Schelling y la crítica que le planteara Hegel. Para éste último, el arte puede ser interpretado filosóficamente, siendo el arte mismo, expresión de un momento constitutivo de la razón y su autorreflexión. Sobre el primer punto, véase Strachey (2010), *Sobre la versión Castellana* a la Edición de las Obras Completas de Freud, Editadas por Amorrortu. Sobre esta actitud análoga en Freud y Hegel, frente a la posibilidad de traducir e interpretar desde la razón esos materiales difusos del arte o el sujeto, véase Adrew Bowie (1999). *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría de la estética actual*. Madrid: Ed. Visor.

tradición epistemológica específica, tomando una posición crítica frente a las concepciones de mundo totalizantes (Assoun, 1994[1987]). Más allá de esto ¿será que la alteridad nos deja en un lugar siempre inacabado e incierto? ¿Será un efecto de la admisión de esa alteridad en la razón?

Freud sostiene una posición fundada en el psicoanálisis muy crítica de toda cosmovisión. Plantea una posición crítica y escéptica en torno a algunas filosofías del siglo XIX. Así también, si bien no lo admite explícitamente, es evidente que valora algunos planteamientos como los de Nietzsche y Kant, a los que hace aparecer en algunos de sus textos. Sin embargo, la relación de diferencia hacia la filosofía, así como hacia las ciencias del cuerpo, no dejará de inquietar el lugar del psicoanálisis respecto a su propia posición dentro de la ciencia. Tal como mostramos anteriormente, si bien la metapsicología se propone como una alternativa epistémica y de método respecto a la filosofía, lo mismo hará respecto a la misma ciencia, aspecto que inclusive en la actualidad no se le ha dejado de objetar al psicoanálisis (Popper, 2002; Bunge, 2002), sin comprender o interrogar de un modo más complejo su adscripción y su no – lugar en ese par binario (campo filosófico/campo científico). Y es que la misma ciencia implica un trabajo con ese sujeto descentrado tanto como la resistencia que conlleva. No por nada, en *Los intereses del psicoanálisis* (1913b) Freud plantea que su joven ciencia puede ser relevante para el trabajo específico de otros campos del saber y del conocimiento: la psicología, las ciencias del lenguaje, la filosofía, la biología, la psicología evolutiva, la historia de la cultura, la ciencia del arte, la sociología y la educación. Assoun tiene razón cuando indica que este texto, el que puede considerarse como un programa de trabajo de la clínica psicoanalítica, muestra los intereses del psicoanálisis, pero sobre todo los nudos desde donde el psicoanálisis puede dialogar y aportar a otras formas del conocimiento en sus impensados. Desde acá de desprenden perspectivas de trabajo si bien críticos, “transdisciplinarios”, sin olvidar el objeto y la dinámica del psicoanálisis tal como muestra la metapsicología (Assoun, 2006).

Sobre esta posición de no lugar del psicoanálisis en relación a las cosmovisiones y respecto al ideal de la ciencia misma, Freud indica que:

“Si tal es el carácter de una cosmovisión, la respuesta es fácil para el psicoanálisis. Como ciencia especial, una rama de la psicología -psicología de lo profundo o psicología de lo inconsciente-, es por completo inepta para formar una cosmovisión propia; debe aceptar la de la ciencia. Pero la cosmovisión científica ya se distancia notablemente de nuestra definición. Es cierto que también ella acepta la unicidad de la explicación del mundo, pero sólo como un programa cuyo cumplimiento se difiere al futuro. En lo demás se distingue por caracteres negativos: la limitación a lo que es posible averiguar aquí y ahora, y la tajante desautorización de ciertos elementos que le son ajenos. Asevera que no existe otra fuente para conocer el universo que la elaboración intelectual de observaciones cuidadosamente comprobadas, vale decir, lo que se llama «investigación»; y junto a ellas no hay conocimiento alguno por revelación, intuición o adivinación. Parece que esta concepción estuvo muy cerca de obtener general aceptación en los últimos decenios. Estaba reservado a nuestro siglo descubrir el presuntuoso argumento de que semejante cosmovisión es tan pobre como desconsoladora, que descuida las exigencias del espíritu y las necesidades del alma humana.” (Freud, 1933b, p.146).

2.1.- Coordenadas metapsicológicas: tópica, económica, dinámica

La metapsicología, por tanto, sería la manera en que el psicoanálisis concibe y da cuenta de su investigación, "... propongo que se pueda hablar de presentación metapsicológica cuando conseguimos describir un proceso psíquico según sus relaciones dinámicas, tópicas y económicas. (Freud, 1915c p.178) O en otros términos, sería también "... la meta más extrema a que puede acceder la psicología" (Freud, 1925a, p. 55).

Según Laplanche y Pontalis la *tópica* se puede definir como una "... teoría o punto de vista que supone una diferenciación del aparato psíquico en cierto número de sistemas dotados de características o funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden entre sí, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que es posible dar una representación espacial figurada." (Laplanche, 2012, p. 431).

El concepto "tópico" es la traducción del alemán "topik". Proviene del griego y establece no sólo un espacio sino una teoría sobre él (Laplanche, 2012). No obstante, el campo más cercano a la tradición científica de Freud será la naciente investigación neurológica en torno a la localización de funciones ubicadas en lugares del sistema nervioso. Hasta la mitad del siglo XIX las dos grandes propuestas al respecto las desarrolló Wernicke y Lichtheim, de los cuales Freud tiene conocimiento y de hecho escribe un artículo crítico sobre estas concepciones (Freud, 1891). Por otro lado, el criterio espacial supone al mismo tiempo una deslocalización anatómica, reconociendo una racionalidad propia, en donde la destinación pulsional tiene dirección (Kaufmann, 2004)⁵⁸.

Lo "económico" traduce el concepto alemán *ökonomisch*. Trata sobre la dimensión propiamente pulsional, entendida como un proceso "...dinámico consistente en un empuje

⁵⁸ La "tópica" en los desarrollos posfreudianos se mantuvieron tomando distintas direcciones. Dentro de las más importantes se puede identificar aquella que le da mayor importancia al *yo* en detrimento del *ello* dando origen a la Psicología del yo (tal como aborda Hartmann, por ejemplo); otra línea re-ubica al yo en lo inconsciente o, también, en el self (tal como desarrollan el psicoanálisis inglés con Klein, Winnicott, Bion, Meltzer); por último, la tradición reconoce un criterio tópico en la propuesta de Lacan referido a lo simbólico, lo imaginario y lo real (Roudinesco y Plon, 1997).

(carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un *fin*. Según Freud, una pulsión tiene su *fuerza* en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su fin.” (Laplanche y Pontalis, 2012, p. 324). Chemama enfatiza, que lo “económico” parte del supuesto, a partir de la experiencia clínica, de la existencia de una energía psíquica puesta en circulación entre espacios psíquicos, la que inviste representaciones y de acuerdo a las tramitaciones de dichas “cantidades”, pueden traducir en síntomas (efecto de la defensa) o una suerte de catarsis (efecto de la elaboración y vencimiento de la resistencia) (Chemama, 2004).

La coordinada “dinámica”, Laplanche y Pontalis, la definen como “... un punto de vista que considera los fenómenos psíquicos como resultantes del conflicto y de la composición de fuerzas que ejercen un determinado empuje siendo éstas, en último término, de origen pulsional.” (Laplanche, 2012, p. 100). Los mismos autores agregan que lo original en Freud no sólo tiene relación con introducir el concepto de “fuerza” (Janet ya lo había hecho), sino, junto con ella, plantea la noción del conflicto como algo constitutivo del sujeto. Es decir, que si bien se manifiesta, por ejemplo, en la formación de síntoma, aquel está ubicado más allá de la psicopatología. Lo *Inconsciente* es dinámico en tanto impone una relación de fuerzas y contrainvestiduras con el resto de los sistemas. Justamente, la dinámica que define a lo *Inconsciente* tiene relación con que las representaciones que se alojan en él, se mantienen apartadas de la conciencia pese a su intensidad, lo que no ocurriría con las representaciones *Preconscientes*, carente de conciencia, pero posible de acceder a ella sin poner en alerta el sistema defensivo.

Ahora, estas definiciones formales nos sirven para situar el orden de la exposición que sigue, puesto que se mantendrá el criterio analítico-estructural que propone la metapsicología freudiana. Desarrollaremos distintos momentos de la metapsicología, introduciendo un criterio histórico-problemático en nuestra argumentación. El momento “tópico” lo abordamos en las composiciones del aparato psíquico así como en el capítulo siguiente; el momento “económico” lo desarrollamos en el subcapítulo “Lo económico y la dimensión real de lo pulsional”; lo momento “dinámico” lo trabajamos de manera entrelazada con un criterio tópico y económico en los dos apartados siguientes:

“Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro” y “Discernimiento de la alteritas”. Del mismo modo, gran parte del Capítulo III: Re – escrituras. El hacer de la alteridad una experiencia y una vocación, anuda estas tres dimensiones de la metapsicología en el registro de la experiencia.

3.- La forma de la vida anímica: tres composiciones

Bajo coordenadas espaciales (tópicas), de conflicto (dinámicas) y de energía (económicas), Freud le dará forma a la vida anímica. Se trataba de ubicar los procesos psíquicos en un plano formal y conceptual con el fin de “orientarse” y “actuar”. Así también, de lo anterior se desprendía la posibilidad de darle forma a la racionalidad y a la lógica que le es propia. Fue a través de la introducción de localidades psíquicas diferenciadas, en relación y en conflicto, que Freud construirá tres propuestas tópicas. Ellas en algunos puntos coinciden, pero lo cierto, es que cada formalización tópica intentó hacerse cargo de fenómenos que Freud estaba pensando y su antiguo arsenal no lograba adecuarse a la complejidad de lo que intentaba comprender. Motivo por el cual, en cada momento, intentaremos situar los puntos de encuentro y los aspectos divergentes entre estas formalizaciones del aparato psíquico, así como aquello que le permitió reconocer e investigar de la alteridad, cada nueva formulación.

Podemos indicar de inmediato los nudos transversales que se sostienen a lo largo de su obra, más allá de las diferencias entre las consideraciones tópicas que Freud formula. Y se sostienen porque de alguna manera orientan su trabajo bajo supuestos epistemológicos invariables: a) el aparato psíquico se compondrá de instancias-espacios diferenciales y en articulación; b) trabaja con dos registros claramente distintos y operaciones fundamentales, como son la memoria (algunas de difícil acceso a la conciencia) y la percepción; c) En él circularán intensidades (energía) que imponen operaciones y formas de tramitación al aparato psíquico. Algunas provenientes de la realidad externa; otras, si bien externas al aparato psíquico, serán internas al cuerpo; d) estas intensidades dejarán registro entre las instancias y, a su vez, se transformarán al pasar por cada una de ellas. En otros términos, lo pulsional impondrá un trabajo al aparato, pero a su vez, ese trabajo quedará inscrito en lo pulsional mismo, puesto que en rigor no hay pulsión sin aparato ni aparato sin esa imposición. De ahí lo que resuena con el término vida (pulsión) anímica (espacios anudados); d) La pulsión impondrá todo este movimiento puesto que el aparato psíquico se organiza según tres principios: de realidad, de constancia (placer) y de inercia (nirvana).

3.1.- Composición I

Una de las primeras formalizaciones Freud la desarrollará en un texto póstumo: *Proyecto de Psicología para neurólogos* escrito en 1895 y publicado recién en 1950. Texto, que si bien está desarrollado en un lenguaje neurológico, encontrará importantes analogías con la investigación posterior de Freud e, inclusive, leído a posteriori, encontraremos en él algunas aclaraciones que para nuestra investigación serán particularmente relevante a propósito de la representación cosa, el trabajo del juicio y el lugar del Otro⁵⁹.

Si bien los antecedentes de esta concepción de la vida anímica la encontramos en la teoría traumática y su etiológica formulada en 1893⁶⁰, será en el *Proyecto de Psicología...* en donde se formula una teoría compleja sobre la subjetividad, razonada desde una topografía diferencial, heterogénea en cuanto a sus leyes de organización y en su inter-relación.

Freud plantea que la vida del alma – en la clave neurológica - se puede concebir como una composición de sistemas neuronales diferenciados que estarán encargados de transmitir estímulos así como de transformarlos de acuerdo a unas operatorias específicas y diferenciales. Tres son los sistemas que encontramos: las *neuronas impasaderas*, las *de percepción* y las *pasaderas* (Freud, 1950[895]). Las primeras, tendrán la función de inhibir los flujos de cantidades que avanzan en las cadenas de transmisión organizadas en los sistemas de neuronas de percepción. Las terceras, se componen de sistemas relacionados con el mundo exterior. Su función será hacer de filtro-pantalla frente a las grandes cantidades de energía provenientes desde el exterior. Por tanto, encontramos en esta formalización un problema *cuantitativo* - después diremos con propiedad, económico - cuyas fuentes provienen *de un exterior a las neuronas*. Al percibir estas cantidades, las derivarán a través de distintas cadenas a sistemas de inhibición (neuronas impasaderas), de transmisión (neuronas pasaderas) y de límite o pantalla (neuronas de percepción).

⁵⁹ Para revisar una lectura actual de este antiguo texto de Freud, véase Silvia Bleichmar. (2002). *La fundación de lo inconciente. Destinos de pulsión, destinos de sujeto*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

⁶⁰ Véase Capítulo I, Parte III: Hacia una experiencia con la alteridad: escuchar lo inaudible y el orden de la invención.

Sin embargo, no habría que reducir esta formalización a un esquema simple y unidireccional. Freud lo plantea bajo el intento de pensar la *alteridad*. Los dos principios fundamentales con los cuales se enfrentan estos sistemas son, por un lado, la tendencia a la *inercia*, y por el otro, el de una *intensidad*. Los sistemas neuronales de Freud son subsidiarios de estos dos hechos.

“El principio de inercia explica en primer lugar la bi-escisión arquitectónica [de las neuronas] en motoras y sensibles, como un dispositivo para cancelar la recepción de Qh mediante libramiento. Ahora es inteligible el movimiento reflejo como forma fija de este libramiento. El principio de inercia proporciona el motivo para el movimiento reflejo. Si desde aquí uno se remonta más hacia atrás, uno tiene al sistema de neuronas, en primer lugar, como heredero de la estimulabilidad general del protoplasma, enlazado con la superficie exterior estimulable [de un organismo], que está salpicada por trechos mayores de superficie inexcitable. Un sistema primario de neuronas se sirve de esta Qh así adquirida para librarla por conexión con los mecanismos musculares, y así se mantiene exento de estímulo. Esta descarga constituye la función primaria de los sistemas de neuronas. Aquí hay lugar para el desarrollo de una función secundaria, pues entre los caminos de descarga son preferidos y mantenidos los que conllevan un cese del estímulo, una huida del estímulo. En esto existe en general una proporción entre Q de excitación y la operación necesaria para la huida del estímulo, de suerte que no resulta así perturbado el principio de inercia. (Freud, 1950[1895], p. 340).

“Sin embargo, el principio de inercia es quebrantado desde el comienzo por otra constelación. Con la complejidad de lo interno, el sistema de neuronas recibe estímulos desde el elemento corporal mismo, estímulos endógenos que de igual modo deben ser descargados. Estos provienen de células del cuerpo y dan por resultado las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad. De estos estímulos el organismo no se puede sustraer como de los estímulos exteriores, no puede aplicar su Q para huir del estímulo. Sólo cesan bajo precisas condiciones que tienen que realizarse en el mundo exterior; por ejemplo, la necesidad de alimento. Para consumir esta acción, que merece ser llamada «específica», hace falta una operación que es independiente de Qh endógena, y en general es mayor, pues el individuo está puesto bajo unas condiciones que uno puede definir como apremio de la vida. Por esto, el sistema de neuronas está forzado a resignar la originaria tendencia a la inercia, es decir, al nivel cero.” (*op. cit.*, p. 341).

Esos estímulos endógenos, en su investigación posterior, encontrarán su lugar teórico bajo el problema de la pulsión. El origen de estos estímulos, de acuerdo a Freud, sería el *cuerpo y la necesidad*. Ambos impondrán *apremios a la vida*, introduciendo una exigencia insoslayable al aparato psíquico. Se manifiestan en la percepción del *hambre, la*

*respiración y la sexualidad*⁶¹. Hace el distinguo, también, entre aquellas huidas del estímulo y otras que requieren de una *acción específica* del propio aparato psíquico-neuronal para regular esos acrecentamientos de intensidad, siempre presente en distintas cantidades.

Estas regulaciones y movimientos entre sistemas llevarán a Freud a establecer una verdadera teoría de las trasposiciones y traspasos de intensidades como modo de regulación de ellas. Encontramos su formulación en una carta de Freud a Fliess en 1896:

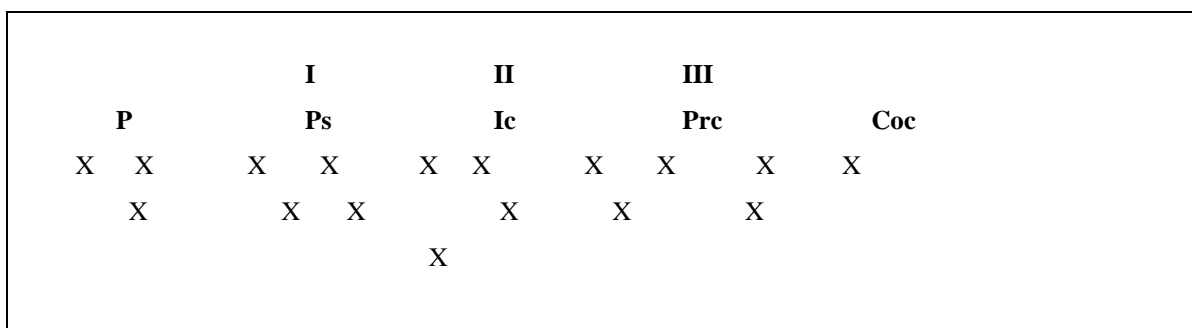


Figura 1: Esquema de los procesos psíquicos⁶²

Le indica a Fliess:

“Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retrascipción {Umschrift}. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos. En su momento (afasia) he afirmado un reordenamiento semejante para las vías que llegan desde la periferia [del cuerpo a la corteza cerebral]. O yo no sé cuántas de estas trascripciones existen. Por lo menos tres, probablemente más.” (Freud, 1896a, p.274).

Si bien mantiene la referencia al “cuerpo de la corteza cerebral”, plantea el concepto de *estratificación sucesiva y la noción dinámica*. A través de esto, sostiene que habría un re-ordenamiento de las inscripciones según el trabajo de re-transcripción, las cuales

⁶¹ Posteriormente Freud las organizará de otro modo, quedando el “hambre” del lado del *interés* del yo y la “sexualidad” como parte del registro pulsional con características que le son propias. Véase Sigmund Freud. (1915). Pulsión y destinos de pulsión. *Obras Completas*. Vol XIV. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

⁶² Figura N°1: Véase Sigmund Freud. (1896a). “Correspondencia con Fliess. Carta del 6 de diciembre”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu. P. 274.

operarían entre dos límites: el polo Percepción (P) y el polo de la Conciencia (C). Éstas se organizarían en tres sistemas: Ps (signos de percepción), Ic (inconciencia) en donde habrían huellas ordenadas, dice Freud, por otros nexos, "... tal vez causales...", aunque no especifica cuáles. También es importante hacer notar cuando comenta una hipótesis preliminar sobre ese sistema Icc y su relación con la conciencia, "... quizás corresponda a recuerdos de concepto, de igual modo inaccesible a la conciencia" (*op. cit.*, p.275). El tercer y último sistema de retranscripción sería el Prc (preconciencia), relacionado con las representaciones – palabra así como con el *yo* y sus funciones.

De estos tres sistemas, este último permitirá no sólo que las intensidades devengan conscientes gracias a las representaciones - palabra que le son propias, sino que además ellas dejarán registro a través de unas memorias. Además, el sistema *Preconsciente*, sería secundario en el tiempo y estaría ligado al primero, el sistema Consciente. Gracias a la relación entre ambos, junto con percibir se podrá hacer consiente lo percibido, articulándose las funciones del *pensar* y *del recordar*.

Por último, hay que destacar dos elementos importantes. El primero de ellos es una referencia al tiempo, a la historia y a los acontecimientos que interrumpen las transcripciones específicas. Cada una de las transcripciones "... constituyen la operación psíquica de épocas sucesivas de la vida. En la frontera entre dos de estas épocas tiene que producirse la transcripción del material psíquico... Cada re-escritura inhibe a la anterior y desvía de ella el proceso excitatorio" (*op. cit.*, p. 276). Es decir, la transcripción de un sistema a otro implica un trabajo que incide en la distribución cuantitativa y su tramitación. Es por ello, que toda vez "... que la re-escritura posterior falta, la excitación es tramitada según las leyes psicológicas que valían para el proceso psíquico anterior, y por los caminos que entonces disponía... La denegación de la traducción es aquello que clínicamente se llama "represión" (*ibíd*).

El segundo elemento trata sobre esta *represión*. Ella se efectuará frente al displacer, aunque no todo displacer pone en movimiento ese modo de tramitación. Más aún, indica Freud, mientras más se lo recuerde más se atenúa ese recuerdo displacentero. Sin embargo, "... hay un caso para el cual la inhibición no basta." (*ibíd*). Si la transcripción del recuerdo era actual y displacentera, al volver a percibirse, conllevará un displacer nuevo, no

consumándose la inhibición. “Y ello sólo es posible en sucesos sexuales, porque las magnitudes de excitación que ellos desprenden crecen por sí solas con el tiempo” (*op. cit.*, p. 277). Freud intenta especificar en este caso la singularidad de la sexualidad, llegando a plantear un esquema rudimentario pero útil para su investigación. Intuye que en las transcripciones entre sistemas lo referido a la sexualidad muchas veces implica al placer y, por tanto, a la descarga. La excepción sería una experiencia en donde se involucra lo sexual, que no logra ser transcrita en otro sistema, quedando la vivencia archivada y reprimida. En otro tiempo, al despertarse la excitación, convocará este archivo y sus intensidades se amplificarán⁶³.

El *Proyecto de Psicología...* y la *Carta 52* son textos contemporáneos a las tesis que mantuviera Freud respecto a la teoría etiológica del trauma. De hecho, podemos observar que toda la investigación clínica y psicopatológica de Freud, considera esta formalización en donde se deja en evidencia que el lugar de alojamiento de la memoria *in exilio* es *externo a la conciencia*. Hay un lugar otro al de la conciencia, tal como antes revisamos. La reconstrucción de esa *otra escena*, nos mostrará un complejo modo en que *pensar*, bajo esta investigación de la alteridad, se organiza, dándole espacialidad y volumen al esquema de la carta 52. El pensamiento se ordenaría en tres órdenes diferentes; por momentos se yuxtaponen manteniendo sus registros diferenciales. Lo que hay que tener presente acá es que la relación entre trauma, sujeto y memoria se organizan bajo tres esquemas (*Proyecto de Psicología*, *Carta 52*, y el propuesto en *Estudios sobre la Histeria*) y que sólo en la segunda formalización del aparato psíquico Freud los podrá integrar en una teoría tópica consistente.

Revisemos estos tres ordenamientos del *pensamiento*. El recuerdo se organizará en distancia del núcleo traumático o cuerpo extraño. El registro de habla avanza de manera lineal y cronológica sin acercarse al núcleo dado que el *yo* resistiría a ese acercamiento. Sin embargo, cuando se vence la resistencia y al mismo tiempo el *yo* logra investir un

⁶³ Este complejo concepto de lo *sumatorio e inclusivo* de las experiencias y sus registros mnémicos, así como el sentido *asociativo* y la función de lo *a posteriori*, Freud lo abordará con más claridad en *Estudios sobre la Histeria* y en la llamada *ecuación etiológica*, cuya primera formulación es justamente del año 1896. Véase Sigmund Freud. (1896). “La herencia y la etiología de las neurosis”. *Obras Completas*. Vol III. Buenos Aires: Ed. Amorrortu. En nuestra investigación, esta conceptualización la hemos revisado en el Capítulo I, Parte III: Hacia una experiencia con la alteridad: escuchar lo inaudible y el orden de la invención; y, también, en el Capítulo II, Parte II, Numeral 2: Lo *heterónimo* en el análisis de las formaciones de lo inconciente.

elemento, puede caer *a un estrato próximo* al núcleo. En esta segunda posibilidad, el pensamiento puede ser puntuado de acuerdo a esa lógica de estratos y de vencimientos de la resistencia. Sin embargo, esa “caída” es dinámica. En otro tiempo podrá perder espacio y aumentar la angustia haciendo que el *yo* recorra los recuerdos ahora en una distancia mayor a la alcanzada en relación al núcleo. La trayectoria de proceso que puede reconstruirse, dirá Freud, sigue el ordenamiento del zigzag que implica la consideración y los desplazamientos del orden lineal y por estrato, la dinámica de la resistencia, su atravesamiento y la elaboración. A este tercer orden le llama *ordenamiento por contenido*. Éste implica a los otros dos ordenamientos y muestra la forma y el trayecto del pensamiento en la indagación psicoanalítica.

3.2.- Composición II

La segunda formalización de la vida anímica aparecerá con *La interpretación de los sueños* (1900). Este texto se presenta como una investigación científica del sueño y nosotros comentaremos principalmente el capítulo VII “Sobre la psicología de los procesos oníricos”. En él encontraremos una segunda imagen o esquema de la vida anímica similar, aunque no idéntica, a la presentada en la Carta 52.

A diferencia del primer esquema, en los polos de la superficie psíquica Freud en un extremo pondrá a la Percepción y en el otro el polo Motor. Entre ambos circularían durante la *vigilia* intensidades en dirección progrediente, según la figura del arco reflejo. Bajo ciertas condiciones (como las que se infieren de la formación onírica o sintomática) esa dirección puede ser regrediente, tal como comentaremos más adelante. Con la motricidad y su administración por parte del *yo*, se podrá realizar una *acción específica* acorde a la *ratio* de acuerdo tanto con la cualidad de estímulo como de la exigencia del *principio de constancia*, descargando la sobreestasis de la intensidad. Notemos que en el primer esquema (Carta 52) en lugar del polo Motor encontrábamos la función de la Conciencia. En este, ambos coinciden en tanto puedan estar en condición de realizar esa *acción específica*, poniendo término al estímulo en su fuente. En otros términos, la acción específica podrá involucrar al cuerpo, así como el trabajo del pensamiento en la dimensión elaborativa.

En efecto, el *pensar*, bajo cierta modalidad, será equivalente a esa acción de descarga del polo motor; de otro modo, el trabajo de pensamiento tendrá esta dimensión práctica, material, respecto a la pulsión. De hecho, en las primeras teorías psicoterapéuticas Freud nombra a esa acción singular del pensamiento denominándolo como “abreacción” o, siguiendo la nominación que dijera la paciente de Breuer, Anna O: *talking cure*⁶⁴. Esa

⁶⁴ Freud nos indica respecto a lo que decía esta paciente en torno a la hipnosis: “En este talante, ni siquiera en la hipnosis era siempre fácil moverla a declarar, procedimiento para el cual ella había inventado el nombre serio y acertado de «talking cure» («cura de conversación») y el humorístico de «chimney-sweeping» («limpieza de chimenea»). Ella sabía que tras la declaración perdería toda su testarudez y «energía»; y cuando (a raíz de un intervalo más largo) ya estaba de mal humor, rehusaba «conversar» y yo debía arrancarle las palabras esforzándola, y con ruegos y algunos artificios, como empezar yo mismo pronunciando una fórmula inicial estereotipada de sus historias.” (Freud, 1895, p. 55).

relación entre palabra y acción a través del pensar adquirirá mayor preponderancia con el descubrimiento de la realidad psíquica y la lógica del fantasma así como el trabajo de elaboración y re-elaboración. Bajo estas coordenadas el *pensamiento* alcanzará aquello real (de la vida anímica) afectando la materialidad de la producción de sujeto.

Otra diferencia formal entre ambos esquemas, lo encontramos en el ordenamiento de los sistemas de transcripción. En el primer esquema, lo *Preconsciente* está más cercano a la percepción y más lejano de lo *Inconsciente*. En el segundo, lo *Preconsciente* está más cercano al polo motor y a la conciencia, y más lejano de la percepción. ¿Cómo explicar ese reordenamiento? Esto lo podemos entender si subrayamos la diferencia entre percibir y pensar. De acuerdo a Freud hay muchas percepciones no pensadas por el *yo*. “Percibir” en este contexto quiere decir generar registro en el aparato psíquico; pero esto no necesariamente involucra el acto hacer-consciente aquello que se percibe. La conciencia bajo esta lógica se puede entender como un verdadero acto que requiere de un trabajo de transcripción. En *La interpretación de los sueños* (1900), Freud va a introducir la noción de “resistencia”, que operaría entre los sistemas, la que sin embargo ya había sido planteada en la *teoría de los estratos*, desarrollada en *Estudios sobre la Histeria* (1895), cuando se pasaba de un estrato a otro y se aproximaba así al *cuerpo extraño*. Otro aspecto a considerar, es que el hacer – consciente lo *Inconsciente* se realizará *a través* de lo *Preconsciente*. Lo percibido, debe atravesar antes de hacerse *Consciente*, el sistema *Inconsciente* y la resistencia, impuesta por la censura, logrando hacerse *Consciente* sólo una parte del material que circula entre ambos sistemas.

Hecho este análisis comparativo, valoremos los aportes y alcances puntuales de esta segunda formalización. El más importante de todos sin duda es la introducción de la hipótesis de lo *Inconsciente dinámico*⁶⁵. Freud caracterizará su naturaleza, su lugar y trabazón con el resto del entramado psíquico así como la lógica de las formaciones de lo

⁶⁵ Lo inconciente recién en 1878 figurará en el diccionario de la Academia Francesa. Hasta el descubrimiento de Freud, el término significó “falta de conciencia”, lo que implica que en él no habría actividad psíquica. Lo “inconciente” en su sentido descriptivo constituye un espacio previsual y latente, siempre susceptible de hacerse consciente. En su sentido dinámico, tal como caracterizamos en el capítulo, el “lugar” de lo inconciente implica una dinámica propia, que posteriormente la denominaré “proceso primario”. Ella se caracteriza por una serie de movimientos entre investiduras y representaciones como tendencias prospectivas, regresivas, repeticiones, transformaciones, trasposiciones y en otras distorsiones y deformaciones, cuando entran en conflicto con los otros sistemas (Preconciente – Conciente) (Kaufmann, 2004).

Inconsciente. El alcance de esto es fundamental y gravitante si recordamos que esas formaciones abarcan desde la formación onírica, la formación de síntoma, hasta el chiste y la psicopatología de la vida cotidiana.

Con el análisis y la interpretación del sueño Freud estará en condiciones de diseñar la arquitectura del sujeto y las operaciones que participan en la confección del sueño y *el resto de las funciones psíquicas*. Es por esta razón que no es exagerado indicar que pasará del análisis del síntoma y del sueño, al análisis del sujeto y sus producciones.

Y es que, tal como indica Freud, si el sueño es un material psicológico, la operación que se realiza en él será común a la producción de otros materiales como el síntoma, ya que tanto el primero como el segundo, serán efecto de este *trabajo del aparato psíquico* y sus sistemas involucrados. En efecto, no podrá obtenerse "... o al menos no puede fundamentarse, una inferencia acerca de la construcción del aparato anímico por medio de la indagación del sueño o de cualquier otra operación tomada aisladamente... para este fin deberá conjugarse lo que el estudio comparativo de toda una serie de operaciones psíquicas arroje como elementos de constancia necesaria." (Freud, 1900, p. 506).

Del material del sueño a la arquitectónica de la vida anímica

Al sueño recordado le precede una escena nocturna. Otra escena y otro espacio, dado que el sueño es un efecto. Le antecede un trabajo – el trabajo del sueño – y una función: el cumplimiento de deseo que amalgama sucesos del presente (resto diurno) y fragmentos mnémicos de lo infantil, siendo este último, la condición de posibilidad de la producción de un sueño y de toda formación de lo *Inconsciente*. Dicho de otra manera, lo infantil y la cosa sexual harán presente la actualidad de su historia a través de estos retornos. Junto a la función del sueño, que a su vez lo erige como el guardián del dormir, habrán cuatro condiciones de producción de aquel: el trabajo de la censura y la desfiguración sobre el material onírico, la lógica de esa desfiguración y operatorias a través de la condensación y el desplazamiento, la tendencia a la figurabilidad y la tendencia a

darle un orden racional al sueño (propia del procesos secundario y de las características del *yo*).

De estos elementos será la *censura*⁶⁶ la que planteará una exigencia sobre esa alteridad de lo Inconciente. Ella marcará el límite entre lo representable e irrepresentado, lo abominable y lo deseado.

En efecto, la “censura” traza el límite entre unos contenidos y dinámicas *Inconscientes* y otros propios del sistema *Percepción-Conciencia*. Freud sostendrá que ese límite que se impone en vigilia, durante el dormir perdería intensidad, teniendo por consecuencia una reorganización del aparato en su conjunto y de la función de la “censura”. Posteriormente, se reinstalaría al momento del despertar. La desfiguración se explica, por tanto, con el límite que impone la censura. Al reinstalarse luego del despertar – y quedando todas las funciones psíquicas trabajando en este nuevo escenario – se provocaría una verdadera re-escritura del material onírico. A través de este proceso, se construirá lo “manifiesto” del sueño, tal como aparece en el recuerdo relatado de él y sus contenidos latentes inaccesibles a la conciencia (Freud, 1916). Lo relevante acá, es que la censura no sólo impide el paso de algunas representaciones de un lugar a otro, sino que además produce, bajo ciertas leyes, representaciones manifiestas. Estas si bien representan en algún punto representaciones latentes e implican las huellas inconcientes, distan mucho de lo que por las vías habituales de la asociación conducen. En este sentido la censura antes que prohibitiva *es productiva*.

Freud nos dice que la censura “...no fue cancelada, pues en la desfiguración onírica pudimos señalar su aporte a la formación del sueño. Pero se nos impone la posibilidad que

⁶⁶ Del alemán *Zensur*, el término aparece en una carta que enviara Freud a Fliess, el 22 de diciembre de 1897. Le indica “¿Has tenido alguna vez ocasión de ver un periódico extranjero censurado por los rusos al atravesar la frontera? Se han tachado las palabras, frases o párrafos enteros, del tal forma que lo que queda resulta ininteligible” (Freud, Carta 79, 1897, p. 314). Luego en “La interpretación de los sueños” (1900) introduce la racionalidad de la deformación. Posteriormente en “Tres ensayos de una teoría sexual” (1905) introducirá la censura y sus efectos en la formación de “diques”, efectos de la represión. En estas verdaderas barreras se alojará la conciencia moral y los ideales estéticos con los que el sujeto se compara, apareciendo muchas veces asociados a sus contrarios concientes: asco, pudor, vergüenza. Por último, lo anterior se hará parte de las operaciones del *super yo* (criterio tópico) y las mezclas y desmezclas pulsionales (criterio económico), en donde la pulsión de muerte y el más allá del placer ocupará un lugar capital, tal como desarrolla en “El yo y el ello” (1923) y en “El problema económico del masoquismo” (1924).

estuviera aminorada de noche... El estado del dormir posibilita la formación del sueño por cuanto rebaja la censura endopsíquica” (Freud, 1900, p. 520).

Sin embargo, reconoce que los dos aspectos fundamentales del sueño serían la figuración de la situación presente (carácter de vivencia real) y la trasposición de pensamientos en imágenes (similar a la vivencia alucinatoria). Considerando estos elementos, la hipótesis de la censura no logra precisar esas cualidades específicas.

Por otro lado, hay otro elemento que muestra la desfiguración sobre el sueño e impide su real comprensión. Porque, si bien la censura pierde fuerza, la escena del sueño y lo que acaece en él, al restituirse, sufre una metamorfosis que lo organiza, en muchas ocasiones, de manera absurda y sin sentido. Sin embargo, Freud concluye que más allá de su coherencia, todo sueño presenta algo *opaco* – efecto de la desfiguración – quedando su sentido y su referencia a las pretéritas huellas mnémicas actualizadas, en una relación de ajenidad respecto al *yo*. Esto sería así, debido a que en lo esencial el *yo* sólo podrá conocer esas formaciones inconcientes bajo ciertas condiciones que el psicoanálisis tendrá que explicar. El sentido del sin sentido, requiere de un trabajo específico admitiendo que la escena manifiesta ha acontecido en otro lugar. Por tanto, la escena del sueño involucra la pregunta por el lugar del acontecimiento, su dinámica y los sentidos que en él interceden.

De esta manera, se impone el supuesto de una “localidad” psíquica que Freud imaginará en analogía con un aparato viso-espacial, arquitectónico. Eso lo lleva - con Fechner - a pensar al sueño bajo una espacialización temporal de la subjetividad. “El escenario de los sueños es otro que el de la vida de las representaciones de la vigilia.” (Freud, 1900, p. 529).

Agrega:

“... imaginarnos el instrumento de que se valen las operaciones del alma como si fuera un microscopio compuesto, un aparato fotográfico, o algo semejante. La localidad psíquica corresponde entonces a un lugar en el interior de un aparato en el que se produce uno de los estadios previos de la imagen.” (*ibíd.*)

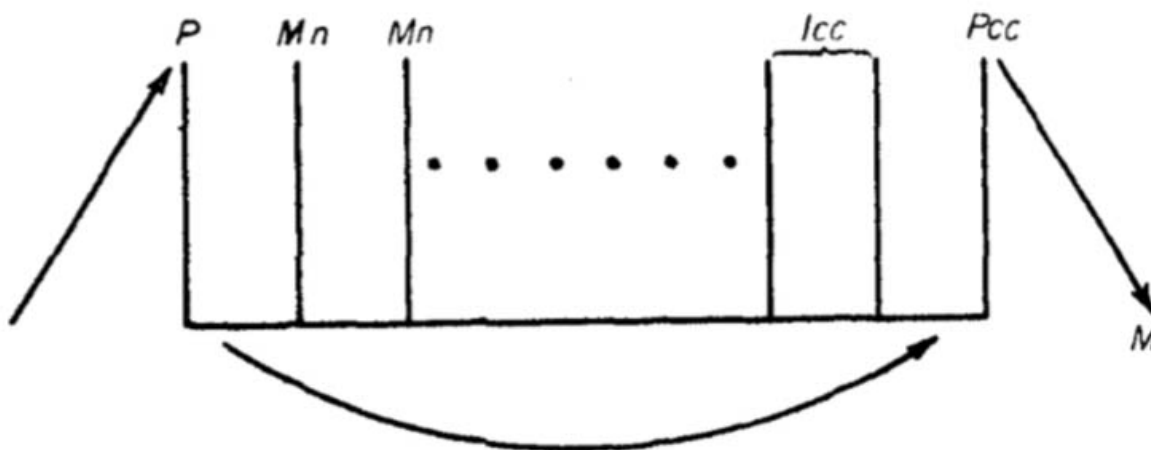


Figura N°2: Esquema de las locaciones y el decurso psíquico ⁶⁷

Junto a la hipótesis de un espacio – tiempo del decurso psíquico, establece una dirección del decurso y la diferencia que se abre entre dos extremos cardinales: el perceptual y el motor. En ese espacio, Freud da cuenta de la existencia de una verdadera superficie sobre la cual algunas experiencias se inscribirán como huellas mnémicas de satisfacción. Esto supone la organización de una memoria entendida como alteraciones permanentes sobrevenidas en los sistemas. En el lado más cercano al polo motor, junto a esta teoría de la memoria y sus respectivas inscripciones, introduce por primera vez lo *Inconsciente* bajo una coordenada tópica. *Será el espacio propio de un reservorio de huellas ligadas a la cosa infantil*. La dirección del deseo – durante la vigilia – irá desde la percepción a su descarga mediante las operaciones que faculta una acción específica a través del cuerpo (polo motor). Es un camino facilitado por cadenas de asociación o lazos entre memorias que desplazan entre sí sus investiduras.

Ahora bien, cuando el individuo duerme, se clausura el mundo exterior así como se detienen y pierden intensidad muchas de las funciones administradas por la conciencia (por ejemplo, el dominio del aparato motor, el juicio de realidad o parte de la función de la propia censura). Esto hace que las investiduras ligadas a lo *Inconsciente* retornen sobre el

⁶⁷ Sigmund Freud. (1900). “La interpretación de los sueños”. En *Obras Completas*, Vol. V. Buenos Aires: Ed. Amorrortu. P. 534.

aparato psíquico, nuevamente. Por otro lado, quedan las tensiones propias de la antesala del sueño en los *restos diurnos* que demandan solución, además de establecerse las condiciones para que lo *Inconsciente* busque las vías de cumplimiento de deseo, debido a la pérdida parcial de la censura como consecuencia de una reorganización del propio aparato psíquico en su bello estado durmiente. El aparato queda con una sobreestasis al mismo tiempo de alertar sus recursos para mantener el cumplimiento del principio del placer. Sin embargo, el sendero o cadenas de asociaciones que permitirían la satisfacción han quedado interrumpidas (inhibición del polo motor) por las condiciones psíquicas que impone el dormir.

Y entonces señala, el camino prospectivo que sigue la dirección hacia el polo motor así como el trabajo del pensamiento que puede implicar, se detiene. En estas condiciones, la dirección adquiere un sentido inverso: *lo prospectivo se torna regresivo; la historia reprimida y olvidada, deviene actual*. Por lo tanto, en el sueño "... la representación vuelve a mudarse a la imagen sensorial de la que una vez partió" (*op. cit.*, p. 537). Con la regresión hacia lo sensorial perceptual, la pérdida de fuerza de la censura y la sobreestasis pulsional, por la inhibición de las vías de aplacamientos habituales (acción específica y discernimiento) que invade el aparato, no sólo se reanimarán las huellas sino que adquirirán la fuerza y expresión sensual que en sus orígenes tuvieron, dándole a la experiencia sueño un carácter vívido así como una figuración en imágenes. Al respecto Freud introduce tres aspectos de esta regresión y un doblez. La regresión será *tópica* (queda en relieve lo Inconsciente y el polo sensorial - sensual), *temporal* (hacia las primeras inscripciones referidas a lo infantil así como a formaciones psíquicas más antiguas) y *formal* (el proceso primario sustituye al proceso secundario y los modos de expresión usados habitualmente y con predominancia en vigilia). Será un regreso, explicando la actualidad de la historia y su relación con la atemporalidad de lo *Inconsciente*, "... el sueño puede describirse también como el sustituto de la escena infantil, alentado por transferencia a lo reciente. La escena infantil no puede imponer su renovación; debe conformarse con regresar como sueño." (*op. cit.*, p. 540). Agrega que "... en el fondo los tres tipos de regresión son uno solo y en la mayoría de los casos coinciden, pues lo más antiguo en el tiempo es lo más primitivo en sentido formal y lo más próximo al extremo perceptivo dentro de la tópica psíquica" (*op.cit.*, p. 542).

Éste carácter *regrediente* junto con la *atemporalidad* y su relación a la función de lo *retroactivo* muestra en gran parte la compleja teoría de la historia presente en el argumento freudiano y lo que estos retornos permitirían reconstruir.

De la arquitectónica de la vida anímica a la teoría de los lugares dinámicos

Tal como hemos visto, Freud investiga el sueño y reconstruye una suerte de arquitectura del sujeto. Ahora los espacios psíquicos son al mismo tiempo modos de procesos y tramitaciones psíquicas. Resta por revisar los *lugares* específicos, su naturaleza y lo lógica de intercambio del aparato psíquico. Es por eso que a Freud le importa comprender sobre todo los *recorridos, las trasposiciones, las traducciones y omisiones*. “Nos basta con que haya establecida una secuencia fija entre ellos... que a raíz de ciertos procesos psíquicos los sistemas sean recorridos por la excitación dentro de una determinada serie temporal.” (Freud, 1900, p. 530).

Hemos indicado que las experiencias del sujeto se inscriben a través de huellas mnémicas. Dichas huellas, Freud las entiende como una alteración acaecida en locaciones (sistemas o instancias de registro). Por tanto, en esta concepción del aparato psíquico, los sistemas *Preconciente e Inconciente* conservan una relación con la excitación organizándose y administrando, de acuerdo a su naturaleza, memorias y archivos. Otros sistemas, en cambio, permitirán el traspaso de montos de excitación de un sistema a otro. De esta manera, estará en relación y cercanía al registro de acontecimientos, el sistema *Percepción-Conciencia*, siendo el mismo un sistema de traspaso, a diferencia del sistema *Preconsciente e Inconsciente*.

Las huellas mnémicas o las memorias, se entenderán como un tipo de alteración permanente en las instancias que están en condiciones de alterarse, como ocurre en el sistema *Preconsciente e Inconsciente*. De esta manera, si seguimos el curso de la excitación podremos imaginar que en un extremo el aparato está abierto a percibir nuevas experiencias y del otro, las registra y las organiza en varios sistemas mnémicos. De hecho,

la excitación de las percepciones se propagarán por vías facilitadas que muestran los enlaces entre las huellas mnémicas y cada sistema de huellas irá aumentando en complejidad a medida en que se aleja del sistema Percepción. Los primeros se organizarán por simultaneidad y por semejanza, recibiendo el nombre de *proceso secundario*. Los segundos, se organizarán bajo unos principios muy distintos a los primeros. Distintos cualitativamente o en su propia naturaleza. Freud los llamará *procesos primarios* y serán los que caracteriza al sistema *Inconsciente*.

De acuerdo a Chemama los procesos primarios y secundarios se pueden definir respectivamente como

“... un modo de funcionamiento caracterizado, en el plano económico, por el libre flujo de la energía y por el deslizamiento del sentido. El inconsciente es por excelencia el lugar de esos procesos, cuyos mecanismos específicos son el desplazamiento y la condensación como modos de pasaje de una representación a otra. A la inversa, los procesos secundarios se caracterizan en el plano económico por estar ligados y por un control del flujo energético sometido al principio de realidad. El sistema preconsciente-consciente es el lugar de estos procesos secundarios, que son el verdadero soporte del pensamiento lógico y de la acción controlada. Por el contrario, los procesos primarios corresponden a un pensamiento libre, imaginativo, en el que el movimiento de los significantes no sufre el peso de los conceptos, como ocurre en el caso del sueño.” (Chemama, 2004, p. 524).

La facilitación de la propagación de la excitación no siempre es directa; al contrario. Bajo la división en instancias (Cc/Prcc/Icc) y procesos (primarios/secundarios) la relación entre ellos será conflictiva y de resistencia. De hecho, lo que justifica esa delimitación entre instancias será el conflicto entre decursos de excitación bajo la siguiente formulación: lo que tiene visa en un territorio no lo tiene en otro, sino bajo ciertas condiciones o trabajo. En el sueño, la primera condición la impone la censura y la deformación del material. La segunda, está dada por el trabajo de la interpretación y develamiento.

Esta imagen nos permite introducir de manera más clara esa relación de contradicción. Freud observa que una instancia critica a la otra generando conflictos, querellas y deudas. El conflicto se desarrollará de un modo diferencial entre las locaciones. En el sistema *Preconsciente* el decurso de excitación se propagará sin mayor dificultad hasta que tiene lugar en la Conciencia, siempre y cuando se alcancen umbrales de intensidad. Del mismo modo, la conciencia percibirá dichos recursos al implicar a la

atención por medio de desplazamientos de investiduras. Así, las memorias *Preconscientes* pueden devenir *Conscientes* del mismo modo que la motilidad será administrada por la voluntad del sistema Percepción-*Consciente*, junto con la facultad traductora, de pensamiento y discernimiento, de juicio y consideración de la realidad (moral, del otro y la cultura). Por tanto, en esa conjunción entre las locaciones y funciones de lo *Preconsciente* y la Percepción – Conciencia, el aparato psíquico puede llevar a cabo acciones específicas con miras al deseo y a la realidad. Por último, podemos observar que lo tramitado por el sistema *Inconsciente*, sólo podrá tener acceso a la conciencia a través del sistema *Preconsciente*, lo que nos muestra el anudamiento dinámico entre ellos. Nos indica Freud,

“... al sistema que está detrás lo llamamos inconsciente porque no tiene acceso alguno a la conciencia si no es por la vía del preconsciente, al pasar por el cual su proceso de excitación tiene que sufrir modificaciones” (Freud, 1900, p .534).

Más aún, lo Inconsciente, reiterémoslo, sólo lo conoceremos por su efectos y retoños, nos advierte Freud. Sólo desde las formaciones que produce como sueños o síntomas podrá ser *re-construido a posteriori*. Su existencia, por tanto, no sólo está en una relación dinámica con los otros sistemas, sino que su conocimiento, requiere de un trabajo de traducción y de discernimiento, que considere la teoría de los lugares, sus estratos y lo que implican las transcripciones e inscripciones entre ellos.

Lo Inconsciente

Lo *Inconsciente*, al decir de Assoun, se presenta como el objeto de la metapsicología (2005). Su naturaleza implica una locación, un proceso y una relación a la historia del origen y la constitución ni más ni menos que del propio aparato psíquico (Freud, 1900). Es por ello que este sistema supone la inscripción de las primeras experiencias de satisfacción, las fuentes originarias de las mociones de deseo. Posteriormente, esas mociones de deseo y su cumplimiento se tramitarán de distintas maneras, sujetas a las condiciones del aparato psíquico y a los conflictos que de él se derivan. Así, encontramos modos de tramitación primaria, como la alucinación primitiva, hayando una derivada menos avasallante en las formaciones de lo *Inconsciente*, en la identificación con los ideales (en la línea narcisista) y todo aquello que circunscribe el campo del acto. También encontraremos otros modos, generalmente complementarios a los anteriores, con el pensamiento (elaboración), en la relación con otro y la cultura.

Lo anterior implicó para Freud diferenciar el inconsciente descriptivo de Lo Inconsciente dinámico. Tal como plantea Cosentino, "... Freud tenía serias dificultades para poder diferenciar, apoyado en este inconsciente descriptivo, los llamados pensamientos latentes, del deseo inconsciente del sueño." (Cosentino, 1999, p. 30). En la interpretación del sueño, se podía suponer que ella operaba sobre aquello no sabido del sueño, y por tanto, latente. Sin embargo, había algo más que atender, puesto que lo manifiesto, no sólo refería a lo latente – preconsciente – sino que Freud constataba una dinámica específica que excedía la lógica de aquel sistema. En lo que sigue avanzaremos en el justificación y teorización sobre lo Inconsciente dinámico. Sin embargo, dejemos anunciado que será recién en *El yo y el ello* (1923) en donde atenderá de manera más clara la implicancia de ese dinamismo y su formalización estructural, al indicar que si bien todo lo reprimido es inconsciente, no todo lo inconsciente coincide con lo reprimido⁶⁸.

⁶⁸ Véase en este Capítulo el Numeral 3.3.- Composición III. Para un desarrollo exhaustivo y un tanto detectivesco sobre el paso entre el inconsciente descriptivo al estructural, véase Juan Carlos Cosentino. (1999). *Construcción de los conceptos freudianos*. Vol II. Buenos Aires: Manantial.

Freud nos dice que la hipótesis de lo *Inconsciente* como instancia sería necesaria porque hay hechos de la conciencia que no se pueden explicar desde la conciencia misma, puesto que estos hechos acontecen sin su mediación y de lo cual ella no es testigo ni sujeto.

“Estos actos conscientes quedarían inconexos e incomprensibles si nos empeñásemos en sostener que la conciencia por fuerza ha de enterarse de todo cuanto sucede en nosotros en materia de actos anímicos, y en cambio se insertan dentro de una conexión discernible si interpolamos los actos inconscientes discernidos.” (Freud, 1915b, p. 163).

Lo *Inconsciente* es un supuesto, por tanto, que permite entender la formación onírica y el síntoma en el sentido que portan. En otros términos, permite investigar y comprender, en su extraña racionalidad, no sólo su relación con lo infantil, sino también, con los procesos habituales del pensar. Las formaciones del inconsciente dan testimonio, a su modo, de la existencia de una historia interrumpida y olvidada. Lo que anteriormente se denominó como *cuerpo extraño* o *núcleo patógeno*, bajo esta acepción, cobrará mayor valía por otros descubrimientos. Entre ellos podemos mencionar, el que las formaciones de lo *Inconsciente*, se refieren necesariamente a un trabajo con el tiempo, específicamente, el tiempo de la micro historia. Un tiempo que ha quedado fijado en experiencias de la infancia asociadas al placer y que en la actualidad resultan derechamente conflictivas y displacenteras para el sistema Percepción Conciencia. El proceso defensivo u onírico impulsa hacia una dirección regrediente por determinadas vías y cadenas de huellas mnémicas que enlazan lo actual y restos diurnos altamente conflictivos con esos fragmentos históricos de la infancia olvidada (Freud, 1900; 1916). En este sentido, la referencia al trabajo con el tiempo histórico en la actualidad hay que entenderla bajo una triple modalidad del trabajo regresivo, tal como destacamos antes, en el sentido tópico, temporal y formal⁶⁹. Al respecto Freud indica que,

“a) Una regresión tópica, en el sentido del esquema aquí desarrollado de los sistemas Psi; b) una regresión temporal, en la medida en que se trata de una retrogresión a formaciones psíquicas más antiguas, y c) una regresión formal, cuando modos de expresión y de figuración primitivos sustituyen a los habituales. Pero en el fondo los tres tipos de regresión son uno solo y en la mayoría de los casos coinciden, pues lo más antiguo en el tiempo es a la vez lo primitivo en sentido formal y lo más próximo al esquema perceptivo dentro de la tópica psíquica” (Freud, 1900, 541-542).

⁶⁹ Véase pág. 176 de esta investigación.

Así también, las cualidades propias de lo *Inconsciente* se pueden observar en lo que Freud llama *proceso primario*. Es primario, en el sentido que hemos despejado respecto a la regresión. Sin embargo, agreguemos que lo que caracteriza a este proceso es que no se atiene a la realidad, al orden temporal, a la lógica del discurso ni a los principios morales y estético de una cultura. Vale decir, en relación al mundo de la cultura, lo *Inconsciente* aloja a su propia y más radical referencia a la alteridad.

Los procesos primarios y secundarios que caracterizan al sistema *Inconsciente* y al sistema *Percepción-Conciencia*, respectivamente, suponen una teoría de la represión y un principio organizador referido al placer (estos últimos los desarrollaremos más adelante). Si bien el deseo es el que pone en movimiento las operaciones del aparato psíquico, ello supone ya la inscripción de una experiencia de placer primaria, anterior. La vida anímica advertida por su falta, así como sometida a las exigencias del deseo de su repetición (principio del placer), movilizará sus recursos para que la experiencia de satisfacción acontezca.

Se plantea, por tanto, un momento en que a raíz de una experiencia placentera se produjo una huella mnémica que pondrá al deseo en otro registro que el de la necesidad (Lacan, 2010). En una primera instancia, el aparato psíquico reproduce la experiencia de satisfacción por la vía de la alucinación primitiva, la que finalmente llevará al fracaso puesto que no alcanza a cumplir los requerimientos y exigencias que esa experiencia de satisfacción pulsional imprimió en tanto huella mnémica. Ahora, esto ilustra bien el hecho que el proceso primario trabaja bajo el principio de la *identidad de percepción*, buscando repetir esa experiencia sin el miramiento necesario de la realidad, a diferencia del proceso secundario que

“... ha abandonado ese propósito y en su lugar adoptó este otro: el de apuntar a esa identidad de pensamiento [con esa experiencia]. El pensar como un todo no es más que un rodeo desde el recuerdo de satisfacción, que se toma como representación – meta, hasta la investidura idéntica a ese mismo recuerdo, que debe ser alcanzada de nuevo por la vía de las experiencias motrices. (Freud, 1900, p. 591).

En otros términos, el proceso primario pulsa por lograr el libre desagote de las cantidades de excitación, mientras que el secundario "... produce... una inhibición de este desagote, su mudanza en investidura quiescente, mediando sin duda por una elevación de nivel."⁷⁰ (*op. cit.*, p. 589).

El núcleo de lo *Inconsciente* está constituido por agencias representantes de pulsión o mociones de deseo. Ellas coexisten descoordinadas entre sí y sin entrar en contradicción. En este sistema no existe la negación ni la duda. Habría además, una libre movilidad entre las investiduras cuyos movimientos caracterizarían el desplazamiento y la condensación. El desplazamiento lo podemos entender como la investidura de una representación se desprende de ella y se asocia a otras, a veces muy distintas a la original, aunque mantiene un lazo asociativo. Así también, la condensación, básicamente, se refiere a que una representación puede concentrar los fragmentos de varias otras representaciones. Estos dos mecanismos son complementarios y propios del proceso primario. El primero pone énfasis en la movilidad en el *valor e intensidad* que puede congregarse una representación; el segundo, explica por qué *una* representación puede tener el sentido de lo múltiple al modo del collage. Además, los procesos *Inconscientes* son atemporales, es decir, "... no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de éste, ni, en general, tienen relación alguna con él (Freud, 1915c). Estos procesos, no tendrían un miramiento por la realidad, "... su destino sólo depende de la fuerza que poseen y de que cumplan los requisitos de la regulación de placer – displacer." (*op. cit.*, p. 184).

Considerando lo anterior, podemos concluir al considerar una diferencia sustantiva entre las instancias además de una relación de conflicto. Ambos procesos serán sostenidos fielmente por la censura, puesto que es

"...evidente que las mociones de deseo inconsciente aspiran a regir también durante el día, y tanto el hecho de la transferencia como de la psicosis nos enseñan que querrían irrumpir por el camino que a través del sistema preconscious lleva hasta la conciencia y hasta el gobierno de la motilidad. En la censura entre Icc y Prcc, que precisamente el sueño nos

⁷⁰ Es relevante situar la importancia de esta elevación de nivel. Será el sistema Prcc el encargado de transformar la cantidad en cualidad, y de ese modo, a través de las operaciones de la motricidad o del pensamiento, bajo el dominio del proceso secundario, se podrán aligerar cantidades de excitación.

obligó a suponer, hemos reconocido y honrado entonces al guardián de nuestra salud mental” (Freud, 1900, p. 559).

Todo cumplimiento de deseo *Inconsciente* es una operación del “... sistema Icc, que no conoce en su trabajo ninguna otra meta que el cumplimiento de deseo ni dispone de otras fuerzas que no sean las mociones de deseo” (*op. cit.*, p 560).

“La hipermnesia del sueño y el hecho que tiene a su disposición el material infantil se han convertido en pilares fundamentales de nuestra doctrina; en nuestra doctrina hemos atribuido al deseo que proviene de lo infantil el papel de motor indispensable para la formación del sueño” (*op.cit.*, p. 579).

3.3- Composición III

La formulación que Freud realiza en 1923 da cuenta de una necesidad teórica y también clínica⁷¹. A diferencia de la propuesta de la *Interpretación de los sueños* (1900) en donde avanza respecto a la naturaleza y dinámica entre sistemas, en esta ocasión radicalizará la relación estructural entre la *forma* del aparato psíquico, la relación con el Otro, el lazo social y la historia (Freud, 1923a; Green, 2002; Kaës, 2006). En segundo lugar, su formulación traduce las consecuencias de la indagación en torno al narcisismo iniciado en 1910. Lo abordará en la diferencia y apropiación del aparato psíquico en torno al lazo parental y a las generaciones que le anteceden, estableciendo la implicancia de la castración como inscripción de la diferencia, inclusión en la cultura y regulación del narcisismo, del propio narcisismo y sus heridas. El *yo* se terminará de mostrar como reservorio pulsional y de la historia, marcando parte de los destinos económicos, de reconocimiento y de goce (Green, 2002). En tercer lugar, Freud complejizará la noción de conflicto encontrándolo en distintos frentes y temporalidades. Su puesta en escena será más vasta que la formulación que hiciera respecto a lo *Inconsciente* y lo *Preconsciente* – *Consciente*. En esta formulación el *yo* tendrá que rendir cuentas a tres instancias (*Ello/Superyó/realidad*). A veces lo avasallan, entrando en querellas sin tregua o, en otras, logra conciliaciones parciales, dinámicas y siempre coyunturales. En esta misma línea, esta formulación tópica, le permitirá a Freud incorporar las dimensiones *Inconscientes* del *yo*, comprendiendo de manera más adecuada *a la ratio* el fenómeno de la resistencia, su lugar en la dirección de la cura y su límite, al poner en relación, la resistencia, el masoquismo originario y los movimientos de la pulsión de muerte (Freud, 1920, 1924b). En cuarto lugar, respecto a lo *Inconsciente*, Freud sostendrá que un gran territorio de aquel no coincidirá con lo reprimido, otorgándole el nombre *ello dinámico* (Freud, 1923a, 1932). Por último, Freud se verá en la necesidad de introducir en la estructura y en la dinámica de la vida anímica, la pulsión de muerte y la compulsión a la repetición, aspecto económico que

⁷¹ Para profundizar los elementos de contexto y otras razones valorables de este giro en la teorización de Freud véase los trabajos de André Green. (2001a). *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu; (2002). *Diacronía en psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu; Juan Carlos Cosentino. (1999). *Construcción de los conceptos freudianos*. Vol. II. Buenos Aires: Manantial.

atraviesa los puntos anteriores, así como las condiciones y el provenir tanto del sujeto como de la propia cultura (Freud, 1920, 1929). Puesto que, si la cultura es consecuencia del triunfo del principio del placer, el problema de ella misma será la *pulsión de muerte*, nos dice en *El Malestar en la Cultura* (1929). El *superyó* aparecerá como parte de los destinos de los avasallamientos pulsionales y sus crueles actos, así como el mismo accederá, bajo ciertas condiciones, a un trabajo con el registro simbólico, la tramitación pulsional inhibida en su fin y la vida social⁷² (Gerez, 2003; Zizek, 2005).

No obstante lo anterior y en acuerdo con Assoun (2005), la segunda tópica no habría que entenderla como una superación de la primera, sino más bien, ambas se presentarán en un doble registro complementario de los procesos psíquicos. Un planteamiento como éste será consistente con lo que el mismo Freud presentará en el *Esquema del Psicoanálisis* (1940) en torno a las tópicas.

Desde 1920 Freud debió descentrar el conflicto entre *Inconsciente* y *Preconsciente* - *Consciente*, puesto que aquel, si bien aún daba cuenta del problema psicopatológico, sólo abordaba de manera parcial, tal como nos indica en *Más allá del principio del placer* (1920). De ahí en adelante el conflicto psíquico tendrá lugar en *distintos modos de organización del aparato psíquico*.

“La resistencia en la cura proviene de los mismos estratos y sistemas superiores de la vida psíquica que en su momento llevaron a cabo la represión. Pero, dado que los motivos de las resistencias, y aun estas mismas, son al comienzo inconscientes en la cura (según nos lo enseña la experiencia), esto nos advierte que hemos de salvar un desacierto de nuestra terminología. Eliminamos esta oscuridad poniendo en oposición, no lo consiente y lo inconsciente, sino el yo coherente y lo reprimido. Es que sin duda también en el interior del yo es mucho lo inconsciente: justamente lo que puede llamarse el «núcleo del yo»; abarcamos sólo una pequeña parte de eso con el nombre de preconsciente”. (Freud, 1920, p. 19).

⁷² En otros términos, el *super yo* al ser *heredero* tanto de la ley que rige el lazo parental y la cultura, como de las mociones pulsionales del complejo de Edipo, jugará una partida doble en relación al ello y al yo: permitirá inscribir al sujeto en la relación al pacto simbólico y la vida en la diferencia y, al mismo tiempo, lo lanzará por los desfiladeros del goce más allá del principio del placer y del lazo social. En este apartado nos interesa poner en relieve los elementos básicos que dan cuenta de esta nueva puesta en forma del aparato psíquico; otros serán abordados en lo que sigue de esta tesis. Sobre la teorización e implicancias socio-culturales de la segunda tópica véase en esta investigación Capítulo II, Parte II: Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro: límites, diferencias y ensambladuras; Capítulo III: Re – escrituras. El hacer de la alteridad una experiencia y una vocación.

El conflicto más general se realizará en la intrincación y desintrincación de la pulsión de vida con la pulsión de muerte, dando cuenta de la capacidad y de los límites de *ligazón* del propio aparato psíquico. Lo relevante acá es comprender que esa contradicción es múltiple en un mismo tiempo y en distintos registros. De ahí que el *yo* deberá responder a las querellas lanzadas desde tres frentes y fuerzas como son el *ello*, el *super yo* y la *realidad de la cultura* (Freud, 1923a).

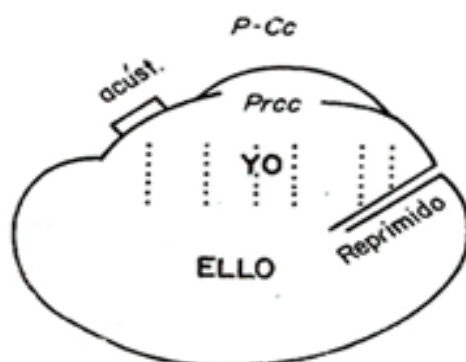


Figura N°3: Imagen del aparato psíquico y sus sobreposiciones de acuerdo a la 2da tópica⁷³.

El texto *El yo y el ello* (1923), da cuenta de esta nueva concepción de la subjetividad. Freud comienza mencionando lo que hasta este momento no había tematizado adecuadamente. Si bien había abierto un territorio en relación al narcisismo y a la psicosis, aquella conceptualización no la había ordenado en una tópica. Y es que en el *yo* mismo habría fuerzas inconscientes del cual emanan importantes resistencias para hacer-conciente aspectos de sí. Del mismo modo, en lo *Inconsciente dinámico* habría toda una dimensión que no coincidiría con lo reprimido. Si esto no se considera así

“... caeríamos en infinitas imprecisiones y dificultades si pretendiéramos atenernos a nuestro modo de expresión habitual y, por ejemplo, recondujéramos la neurosis a un

⁷³ Figura N°3: Sigmund Freud. (1923a). “El yo y el ello”. En *Obras Completas*, Vol. XIX. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

conflicto entre lo consciente y lo inconsciente. Nuestra intelección de las constelaciones estructurales de la vida anímica nos obliga a sustituir esa oposición por otra: la oposición entre el yo coherente y lo reprimido escindido de él.” (Freud, 1923a, p. 19).

En efecto, Freud esclarecerá importantes aspectos en relación al *yo*. Uno de ellos tiene relación con la conciencia. Esta sería parte del sistema *Percepción-Conciencia* y tendría la función de registrar las percepciones provenientes del *exterior* al *yo*. Lo exterior de la *realidad material* (realidad del objeto, del prójimo, de las instituciones) así como de la exterioridad interior al sujeto mismo, en donde el *cuerpo* y el *ello* aparecen como los *afuera extremos* del *yo*, y en menor medida el *super yo*.

En este mismo sentido, así como el *yo* percibe estímulos provenientes de la realidad material, tendrá que hacer un trabajo de otra naturaleza para percibir el régimen pulsional proveniente del *ello* y sus *huellas mnémicas reprimidas*. Estas huellas, inscritas como representaciones – cosa (*Inconscientes*), tendrán que enlazarse a sus respectivas representaciones - palabra (*Preconscientes*) para estar en condición de devenir *Conscientes*, no sin antes atravesar espacios de resistencia vinculados a la función de la censura (Freud, 1915c).

En esta formulación Freud muestra que el lugar (topos) de inscripción implicará un trabajo del *yo* tanto al interior del sistema *Percepción – Conciencia*, como con esos materiales que llegan del exterior, puesto que el *yo* sería el núcleo de este sistema, pero no coincidiría con él mismo. Sería, en ese sentido, una diferenciación interna con importantes consecuencias para el entramado psíquico y las relaciones entre *lugares*. Dicho de otro modo, no porque algo sea percibido y registrado en el sistema *Percepción – Conciencia*, ello indicaría que el *yo* lo habrá admitido en el orden del pensar. Para que esto ocurra, requerirá hacer un *trabajo* con lo percibido y, por tanto, lo percibido deberá recibir otras investiduras, sus imágenes tendrán que ser ligadas a otras representaciones-palabras, para que finalmente, eso percibido entre en asociación con las tramas del pensamiento, la memoria y el juicio. Por lo tanto, si bien toda percepción sería *Consciente*, no todo lo *Consciente* necesariamente habría sido pensado, o en rigor, *devenido Consciente*. Dicho en términos estructurales, el *yo* tiene relación con la *memoria* inscrita en lo *Preconsciente*, con la instancia del superyó (que articula el examen de realidad, el *Ideal del yo* y la conciencia

moral) y con el *ello*. Los órdenes del pensar, pondrán en movimiento, de algún modo, esas articulaciones.

Será en esta línea de razonamiento en la cual Freud introduce el concepto tópico del *ello*. Nos dice: “Propongo dar razón de ella llamando *yo* a la esencia que parte del sistema P [percepción] y que es primero Prcc [preconciente], y “ello”, en cambio... a lo otro psíquico en que aquel se continúa y que se comporta como Icc [inconsciente]” (Freud, 1923a, p. 25).

En tal sentido, el *ello* se nos presentaría como lo otro psíquico, lo más externo al *yo*, ergo, *el lugar de la alteridad por excelencia*. No obstante, es también el lugar desde donde toda la vida psíquica parte y sobre la cual retorna, se repliega o entra en conflicto, puesto que en los orígenes, de acuerdo con Freud, no habría más que un *ello-cuerpo*⁷⁴. Posteriormente, como consecuencia de la relación entre la cría y el Otro, en el *ello* se producirán dos grandes metamorfosis estructurales.

Una de ellas, se relaciona con la constitución del *yo* por medio de identificaciones primarias⁷⁵. El *yo* en sus orígenes da cuenta de las primeras elecciones de objeto resignadas por medio de una identificación, en donde este aparato sin diferenciación evidente, tomará algo del otro con lo que irá construyendo parte por parte – en medio del autoerotismo – una diferenciación de sí. El *yo*, efectivamente sería una resignación de objeto, puesto que en los orígenes se debió inscribir una huella de satisfacción en el *ello* asociada a la presencia de un objeto. Sabemos que esa presencia tardíamente la cría reconocerá y podrá representarla

⁷⁴ Hay toda una discusión sobre el supuesto de un *ello-corporal* en los orígenes y las dificultades de sostener un supuesto como éste. Freud en este punto no es suficientemente claro y su argumentación se desliza hacia una lógica evolutiva, biologista, que seguiría el curso de la biología hacia la cultura. Una pregunta al respecto sería si el *ello* está ahí en tanto superficie “biológica” como algo “dado” o se “construye”, inclusive como superficie. Al respecto, uno de los autores que ha desarrollado una propuesta teórica ha sido Laplanche. Plantea que para que se constituya una localidad inconciente, se requiere la operación de una “represión originaria” la que no caería sobre la pulsión sino sobre los signos o representantes de la misma. Este proceso permitiría ligar la pulsión a una representación, produciendo lo inconciente como lugar, punto atractor de futuras represiones. La teoría de la “seducción originaria” de Laplanche, en donde el Otro introducirá sus significantes enigmáticos se basa justamente en ese supuesto de una represión primera. Véase Jean Laplanche. (2001). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Trad. Silvia Bleichmar. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

⁷⁵ Se puede seguir el desarrollo de estas identificaciones en los textos siguientes: “Introducción del Narcisismo” (1914b), “Duelo y Melancolía” (1917[1915]), “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), y finalmente en “El yo y el ello” (1923a).

(Freud, 1915a; 1920). Mediante la experiencia de la “frustración”⁷⁶, la cría se habría visto forzada a admitir, primero el retardo del cumplimiento del deseo (y por tanto, la puesta a juego del deseo del Otro); posteriormente, con la admisión de la ausencia de objeto, irá distinguiendo paulatinamente al *no-yo* del *yo*. Sin embargo, ese distingo no sólo tendrá efectos en darle un lugar a lo otro, sino que su resignación se restituirá en parte con la *formación* del propio *yo*.

La experiencia de placer-displacer mediado por la *frustración* frente al objeto de placer, así como la necesidad de darle un lugar a la realidad de esa primera pérdida, tendrá por consecuencia que algo de esa experiencia del placer de la cría con el objeto y de Otro (dona/ausenta), se conserve en el aparato psíquico. Luego de la resignación del objeto y su introyección por la vía de la identificación primaria – canibalística dice Freud - el *ello* podrá investir y amar al *yo* como antiguamente lo hacía con el objeto. El *yo* de este modo deviene no sólo una instancia, siendo el mismo una alteración del *ello*, sino también se transforma en un nuevo destino pulsional bajo la economía del narcisismo, en relación al ideal (Freud, 1914b; 1921), al reconocimiento y a la agresión (Freud, 1921; Lacan, 1949).

Revisada la historicidad de las instancias, detengámonos en algunas de las funciones y características del *yo* que le son propias. Tal como hemos señalado, el *yo* sería una parte organizada del *ello*, pero también se continúa en él, entroncándose en un punto con lo *reprimido*. Si bien lo *reprimido* se distingue del *yo* por medio del mecanismo de la represión, al mismo tiempo, se comunica por medio del *ello*. Esto implicará que las separaciones estructurales bajo este modelo dan cuenta más bien de diferencias de estratos o planos de superficies⁷⁷. Simplificando mucho las cosas, bajo una metáfora espacial, podemos decir que mientras más cerca se está del límite entre el *yo* y su *afuera*, mayor es el grado de diferenciación entre instancias. A la inversa, mientras más cercanos estamos del

⁷⁶ Es relevante tener en consideración que la “frustración” (*versagung*) es una experiencia específica en relación al retardo del cumplimiento de un deseo sexual. Fue Lacan el que estableció de manera clara y distinta las diferencias entre “privación”, “frustración” y “castración”. El primero, tiene relación con el agente de la falta, luego al “frustración” con el objeto de la falta y finalmente, la “castración” sería una operación que inscribe la falta misma en los procesos psíquicos. La “frustración” en la falta se daría en el registro imaginario, cuando se demanda la presencia absoluta del Otro. Será la alternancia entre la presencia y ausencia, que la “frustración” alcanzará su función simbólica (Chemama, 2004).

⁷⁷ Habría que preguntarse si esa diferencia sería por estratos, o más bien, tal como indica Chemama, el *ello* tomará sobre sí las características propias de lo inconciente, y lo inconciente de ahí en adelante, representa más una cualidad que una estructura. Esto tiene sentido cuando leemos que el *yo* tiene una dimensión inconciente y, a su vez, se diferencia del *ello*, en términos de estructura (Chemama, 2004).

cuerpo extraño propio del *ello*, menor es la organización llegando al límite de lo irrepresentable para el *yo*.

La instancia *yo* tendrá la función de traducir y asumir las exigencias del “principio del placer” y de “nirvana” bajo la consideración del “examen de realidad”. Estos principios expresan la *cosa* con la que trata el aparato psíquico bajo una perspectiva económica. Sabemos desde el *Proyecto de Psicología...* que la vida anímica debe tramitar un régimen pulsional cuya tendencia es mantener los niveles de tensión lo más bajo posible (principio del placer); desde 1920 Freud agrega a esa tendencia el *retorno a lo inorgánico* bajo el impulso de la *pulsión de muerte*.

En este sentido, puesto que el *principio del placer* y *su más allá* organizan cada una de las instancias, el *yo* bajo la consideración de la realidad tuvo que transformar una parte de él, haciendo parte de su dinámica el *principio de realidad*, lo que habría acontecido tardíamente (Freud, 1911). Así también, al *yo* le estará reservado el dominio de la motilidad, dentro de lo cual, una de esas acciones específicas análoga a una acción, será el pensamiento bajo el trabajo de ligadura y elaboración, con el que podrá tramitar lo pulsional. Esto le permitirá inhibir lo pulsional en su fin, sea por la vía del retardo y desgaste bajo el horizonte de formaciones sustitutivas distintas al síntoma, sea a través de un cambio en las propias metas de las pulsiones parciales por la vía de la sublimación⁷⁸. La imagen del jinete “en”, “frente”, “bajo” la bestia cobra todo su sentido metafórico:

“... con relación al ello, [el yo] se parece al jinete que debe enfrentar la fuerza superior del caballo, con la diferencia que el jinete lo enfrenta con sus propias fuerzas, mientras que el yo lo hace con fuerzas prestadas. Este símil se extiende un poco más. Así como el jinete, si quiere permanecer sobre el caballo, a menudo no le queda otro remedio que conducirlo donde este quiere ir, también el yo suele trasponer en acción la voluntad del ello como si fuera la suya propia” (Freud, 1923a, p. 27).

En otro lugar, Freud, sintetiza las cualidades de la instancia del *yo* bajo los siguientes términos:

“El vínculo con el mundo exterior se ha vuelto decisivo para el yo; ha tomado sobre sí la tarea de subrogarlo ante el ello y por la salud del ello, que, en su ciego afán de satisfacción pulsional sin consideración alguna por ese poder externo violentísimo, no escaparía al aniquilamiento. Para cumplir esta función, el yo tiene que observar el mundo exterior,

⁷⁸ Véase en esta tesis el Capítulo III, Parte III, Numeral 1: “Lo inacabado y la sublimación”.

precipitar una fiel copia de este en las huellas mnémicas de sus percepciones, apartar mediante la actividad del examen de realidad lo que las fuentes de excitación interior han añadido a ese cuadro del mundo exterior. Por encargo del ello, el yo gobierna los accesos a la motilidad, pero ha interpolado entre la necesidad y la acción el aplazamiento del trabajo de pensamiento, en cuyo trascurso recurre a los restos mnémicos de la experiencia. Así ha destronado al principio de placer, que gobierna de manera irrestricta el decurso de los procesos en el ello, sustituyéndolo por el principio de realidad, que promete más seguridad y mayor éxito.” (Freud, 1933[1932], p. 70).

Por otro lado, el yo y el *ello* mantendrán una extraña relación con el propio cuerpo. El yo, nos dice Freud, encuentra en el cuerpo y a través de él, la superficie en donde registra las percepciones de la realidad exterior y de sí. Es un verdadero “instrumento”, al mismo tiempo, que se presta como objeto autoerótico desde la constitución misma del psiquismo.

Será en el cuerpo donde se producirán las primeras fijaciones y desde las cuales se transferirán desplazamientos prospectivos y regresivos tanto en la dinámica del aparato psíquico como en los movimientos que muestran, por ejemplo, el sueño o la formación de síntoma. De este modo, el polo placer-displacer, que secundariamente el yo integrará dinámicamente (Freud, 1915a), en sus orígenes habría sido parte de una superficie de registro que se inscribió en este cuerpo-laminar. Forma de registro arcaico, si se me permite, y que constituyó de manera primaria, en la biología tocada por la cultura dirá Aulagnier (2007). Sólo secundariamente, se construirá en relación a los orificios y las investiduras eróticas, las llamadas zonas erógenas. El yo se presentará en este sentido como la superficie del *ello*, así como una superficie proyectada como corporalidad (Freud, 1923a).

Ya hemos indicado, en otro lugar, que para los procesos del *ello*, el tiempo se caracteriza por la *atemporalidad*⁷⁹. Ahora bien, el registro del tiempo, también acaece en el yo. El tiempo se lo proporcionará al yo el sistema Percepción – Conciencia asociado al *examen de realidad*, función que operaría en estrecha relación, además con las memorias preconcientes. La cronología y el orden lógico asociado al tiempo se harán parte del proceso secundario, lo que será sumamente relevante para entender el trabajo de juicio y

⁷⁹ Para la revisión de las características y cualidades del Inconsciente, véase en esta investigación el Capítulo II, Parte I: Piezas y nudos metapsicológicos, Numeral 3.2: Composición II.

pensamiento en su sentido formal así como existencial (Freud, 1916[1915]). Así como el tiempo y el trabajo de representación, algo que acaece con él en la *instancia yoica*, será la función de síntesis y análisis en términos de un orden del discurso. En este sentido “... lo que singulariza muy particularmente al yo, a diferencia del ello, es una tendencia a la síntesis de sus contenidos, a la reunión y unificación de sus procesos anímicos, que al ello le faltan por completo” (Freud, 1933[1932], p. 71). Por último, bajo ciertas condiciones, será justamente el yo el llamado a alejarse de su “naturaleza”, permitiendo que penetren en su escenario aquello que proviene del *ello* reprimido e inconciente. Esa condición es la que permitirá al yo, sostenido en el lazo transferencial sujetado a otro, explorar, traducir, admitir aquella alteridad de lo inconciente. En otro lugar revisaremos el sentido de la admisión de lo inconciente por la vía de la elaboración y la re-elaboración⁸⁰.

No quisiéramos dejar de señalar acá otra dimensión respecto al tiempo, como es aquella que el yo realiza, no sin dificultad, en relación al *examen de realidad*. Se trata menos de la realidad en sí misma, y más de aquella que lo afecta y con la cual tiene alguna relación de investidura, es decir, de un juicio respecto a la realidad que se ve enturbiado o ensombrecido por el trabajo de duelo. O de otro modo, el duelo respecto a los primeros objetos, es parte de la dinámica del examen de realidad y del juicio.

“Hace algún tiempo, en compañía de un amigo taciturno y de un poeta joven, pero ya famoso, salí de paseo, en verano, por una riente campiña. El poeta admiraba la hermosura de la naturaleza que nos circundaba, pero sin regocijarse con ella. Lo preocupaba la idea de que toda esa belleza estaba destinada a desaparecer, que en el invierno moriría, como toda belleza humana y todo lo hermoso y lo noble que los hombres crearon o podrían crear. Todo eso que de lo contrario habría amado y admirado le parecía carente de valor por la transitoriedad a que estaba condenado.” (Freud, 1916 [1915], p. 309).

En este diálogo, Freud argumenta en favor de la *transitoriedad* dado que le da mayor valor a lo bello⁸¹. Frente a lo inamovible de sus interlocutores, agrega, “Tiene que haber sido la revuelta anímica contra el duelo la que les desvalorizó el goce de lo bello. La representación de que eso bello era transitorio dio a los dos sensitivos un pregusto del duelo por su sepultamiento, y, puesto que el alma se aparta instintivamente de todo lo doloroso,

⁸⁰ En esta investigación, véase el Capítulo III: Re-escrituras. El hacer de la alteridad una experiencia y una vocación.

⁸¹ Este diálogo ocurrido en Munich, Freud lo habría sostenido al parecer con el poeta Rilke y en compañía de Lou Andreas Salomé. Véase en Herbert Lehmann. (1966). “A conversation between Freud and Rilke”. *The Psychoanalytic Quarterly*, XXXV.

sintieron menoscabado su goce de lo bello por la idea de su transitoriedad.” (*op. cit. pág. 309*). En efecto, habría una relación entre el *examen de realidad* y lo que posibilita el duelo, en todo trabajo de juicio, siendo el *yo* el que orquesta o padece dicha complejidad⁸².

He ahí la relación del *yo* con el *ello*, en aquello que se diferencian. Pasaremos a revisar ahora los puntos en donde se encuentran y confluyen: la dimensión *Inconsciente* del *yo*. Esta dimensión se pondrá en evidencia a través de las llamadas defensas y en las resistencias que esta misma instancia impone al hacer conscientes algunos materiales inconscientes. En este sentido, Freud abordará los procesos del *yo* que se realizan sin la participación de la conciencia y por tanto de la voluntad:

“...grandes sectores del *yo* y del superyó pueden permanecer inconscientes, son normalmente inconscientes. Esto significa que la persona no sabe nada de sus contenidos y le hace falta cierto gasto de labor para hacerlos conscientes. Es correcto que no coinciden *yo* y consciente, por un lado, y reprimido e inconsciente, por el otro. Sentimos la necesidad de revisar radicalmente nuestra actitud frente al problema de consciente - inconsciente.” (*op.cit.*, p. 65).

Si lo pensamos en el lenguaje de la primera tópica, estos procesos psíquicos se desencadenan en lo *Preconsciente*. Sin embargo, acá se introduce el fenómeno de la resistencia del *yo* sobre una parte de sí. Es decir, el *yo* se comportaría frente a estos contenidos *Inconscientes* como lo hace frente a lo reprimido. Dentro de esta línea de pensamiento, una de las cosas que llama la atención de Freud, es el *sentimiento de culpa*. Siendo este un “afecto”, se realiza de manera inconsciente teniendo importantes efectos tanto en los destinos de pulsión como en los comportamientos del propio sujeto. Su presentación paradigmática cobra evidencia en la *reacción terapéutica negativa* y en algunos casos de *suicidio melancólico* (Freud, 1917[1915], 1920, 1937a). Paradoja indicante de aquello, que si bien Freud ya había abordado años antes en *Lo Inconsciente* (1915b), en esta ocasión lo podrá explicar en relación a esta nueva tópica, en donde se

⁸² Efectivamente, el trabajo de duelo y melancolía, si bien comienza su elaboración en este tiempo, será publicado en 1917. En términos metapsicológicos, en este texto se podrá encontrar la complejidad del trabajo del duelo así como sus diferencias estructurales con la melancolía. Véase Sigmund Freud. (1917). “Duelo y melancolía”. *Obras Completas*, Vol. XIV. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

enlazará la dinámica pulsional eros – pulsión de muerte, así como la incidencia del superyó en lo que avasalla sádicamente respecto al *yo* y al *otro*.

Sabemos, con Freud, que la conciencia moral participa del sentimiento de culpa. En 1917, desarrolla en el marco de su teoría sobre la melancolía, la relación de sentimiento de culpa e inconsciente (Freud, 1917 [1915]). La melancolía se desencadenaría por la pérdida de un objeto, en la cual el *yo* habría perdido algo más que el mero objeto. Curiosamente, si bien el *yo* tiene conciencia de la pérdida, no sabría que a través de ella habría perdido algo de sí. Luego, la *sombra del objeto* recaería en el *yo*, haciéndolo entrar en un fuerte conflicto, en base al cual se dilucidarían los terribles reproches que sufre y del cual es objeto de recriminación. En este contexto, Freud postula la existencia de una “alteración del yo” que se encarniza sobre la otra parte de sí. Unos años después, propondrá que esa “alteración del yo” que la melancolía muestra de manera extrema, da cuenta de la forma del conflicto y de la constitución del aparato psíquico, *en general*. Esa alteración se habría llevado a cabo también por medio de una identificación, en la que operaría una suerte de:

“...regresión al mecanismo oral, [que] facilite o posibilite la resignación del objeto. Quizás esta identificación sea en general la condición bajo la cual el ello resigna sus objetos... el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objetos resignadas, contiene la historia de estas elecciones de objeto...” (Freud, 1923a, p. 31).

Veremos que en esa resignación, sin embargo, el objeto del deseo tendrá un lugar crucial en la formación del superyó. Por otro lado, este proceso dará cuenta del momento en que el objeto pudo ser resignado y sustituido, inscribiendo la estampa de la autoridad exterior en propio discernimiento psíquico, subjetivo, biográfico. Por tanto, el “sentimiento de culpa” en su sentido inconsciente, llevará a Freud a indagar ese otro aspecto del *yo* de manera estructural, sosteniendo una tercera instancia, derivada del yo: el *super yo*.

En efecto, Freud avanza otro paso siguiendo la interrogante de la “conciencia moral”. Si la “conciencia de culpa” da cuenta de un juicio alterno que recae sobre el *yo*, la parte criticadora del conflicto se inscribirá en la dinámica del *superyó o del ideal del yo*. El *ideal del yo* debe su génesis, también, al mecanismo de la identificación, pero trata sobre una identificación primera, “... la identificación con el padre de la prehistoria personal... es

una identificación directa e inmediata, y más temprana que cualquier investidura de objeto.” (*op. cit.*, p. 33). Esta identificación se distingue de las otras, puesto que ella no conlleva a una resignación de objeto, sino que el objeto perdido caerá bajo el mecanismo de la represión, junto con lo cual, las antiguas figuras de autoridad se internalizarán en una instancia determinada. Si la primera metamorfosis estructural del aparato psíquico la retratamos en la organización del *yo en el ello*, arribamos acá a la segunda metamorfosis estructural con la construcción del *super yo*, ahora, en el *yo*, pero a su vez, en estrecha relación con el *ello*. Acá encontraremos el sentido problematizador y con efecto de lazo del “y” respecto a la teoría de los lugares, tal como recoge el título del artículo: *El yo “y” el ello*.

Efectivamente, esta segunda gran *metamorfosis del aparato psíquico*, tiene por condición el asentamiento del *yo en el ello*, siendo el *super yo*, efecto de una identificación con el padre de la prehistoria. De esta manera,

“...como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el *yo*, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esa alteración del *yo* recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del *yo* como ideal del *yo* o *superyó*” (*op. cit.*, p.36).

Hay que destacar que la identificación con el Otro no es total. Se realizará teniendo como marco referencial al *super yo de los padres*, y del pacto simbólico o el Otro cultural en último término.

En cuanto a su función, el *super yo* se encargará de la autoobservación, el ejercicio de la conciencia moral, así como alojará al *ideal* (moral y estético). En relación a la dinámica, el *yo* se medirá respecto a lo *prohibido* tanto como respecto a ese *ideal*. Por otro lado, con esta instancia y bajo ciertas condiciones, el *superyó* cumplirá, en ocasiones, una función pacificadora en donde el sujeto podrá tramitar lo pulsional hacia distintas formaciones, sea hacia la formación de síntoma (Freud, 1926), sea hacia el sometimiento de la ley sádica y obscena del *superyó* (Freud, 1923a; Lacan, 1963; Gerez, 2003) o hacia la transformación de sí - vía elaboración - y de la propia realidad.

En síntesis, así como el *yo* se forma por medio de resignaciones de elecciones de objeto siguiendo la vía de la identificación, el *super yo*, por su parte, se constituirá por medio de identificaciones, diferenciándose de las anteriores en sus mecanismos y cronología, así como con el objeto de la identificación y sus consecuencias subjetivas.

Encontraremos, tras esa identificación, la pérdida del objeto del deseo incestuoso así como la inscripción de la ley de la interdicción del incesto y del asesinato. Junto a esto, se establecerán las condiciones de posibilidad con las cuales tramitar la pulsión mediante el ejercicio del pensamiento, en gran medida y en el mejor de los casos, en la relación del *yo* con el *ello*, el *super yo* y la *realidad cultural*. La interdicción del incesto y del asesinato serán parte de las prohibiciones inscritas para sortear tanto la angustia de castración como lo que ella inflige al propio narcisismo (Rojas, 2008). Por un lado, acontece la *pérdida* del objeto del deseo. El *yo* luego de admitirla y atravesando un importante duelo buscará ese objeto en distintos sustitutos que, en último término, no lograrán borrar su añoranza organizada ahora como memoria inconsciente. Los sueños y los síntomas, las fantasías diurnas y los *impasses* de la vida, pero también el deseo de vivir, le mostrará con mayor o menor fuerza, lo perdido y la actualidad de esa pérdida así como lo que resta por hacer. Por otro lado, en el caso del *narcisismo*, la castración y lo que ella implica respecto a la inscripción y reconocimiento de la diferencia, representará una herida fundamental en su economía. Esa angustia de vivir la experiencia imaginaria de la pérdida del falo – objeto narcisista por excelencia – representa un *atentado* contra la omnipotencia, al mismo tiempo, que lo hace ingresar, mediante el examen de realidad, a su *lugar real* respecto a su límite, así como el *lugar común* en la cadena *diacrónica de las generaciones* y *sincrónica de la diferencia*.

Una dimensión intermedia, al modo de una formación de compromiso, la constituye la fantasía diurna (Freud, 1911). En ese ámbito, el trabajo de pensamiento mantendrá una trama de goce inconsciente sujeta al principio del placer del *ello*, así como a la veladura que impone el superyó. Inclusive en las fantasías menos noveladas, como todas aquellas que participan de la economía sexual y sus escenas fantasmáticas perversas. La dimensión de compromiso de la fantasía ubicará, bajo las condiciones estructurales revisadas, al *yo* en relación a los restos de la *cosa infantil*, como un punto intermedio entre el *ello reprimido* y

el *mundo cultural*. La fantasía, por un lado, indica los restos velados de lo reprimido; por otro, le hace pantalla y límite al trauma del fantasma, puesto que trama defensivamente un modo de tramitación pulsional sin alterar ni al *trauma*, ni al *yo*, ni a la *realidad*. Su valor residirá en ser una puerta de entrada a través del análisis a la escena inconsciente (Freud, 1911) o ser un reservorio de cosas por inventar.

En el complejo de Edipo, la identificación – base del *super yo* - se realizará con la alteridad en disputa respecto al objeto de deseo, representando así la imago paterna en posición de primacía, no sólo respecto a la posición y goce del objeto, sino también, teniendo la posición real y la fuerza de poder violentar al infante, sometiéndolo a sus órdenes. Tanto la fuerza como la intensidad del conflicto referido al objeto deseado y al otro que le hace justicia, estarán *sobredeterminados*. Por un lado, la manera en que la cría sobrevive al desvalimiento infantil, tanto corporal como psíquicamente, generará un lazo al objeto que garantizará la experiencia del placer tanto como la posibilidad de inscribirlo en el conjunto de esas huellas mnémicas o representaciones - cosa, para luego traspasarlos al recuerdo, al acto, al síntoma o sus diferentes formaciones. Esta función-objeto que acuna y satisface, es indiferente respecto a quién la ejerce, hasta su triangulación en el momento en que la primacía fálica organiza la sexualidad infantil en referencia al falo, el objeto del deseo y el Otro, es decir, de la *vida histórica* del infante. Puesto que esta vida histórica lo implica a él y a los que le anteceden, por tanto, ella se entamará a las preguntas y experiencias respecto a los orígenes y al placer inscrito a través del lazo parental en la cultura (Aulagnier, 2007). Por otro lado, otra determinación provendrá de la organización que imprime y organiza en esa *experiencia situada* del infante, a través los llamados fantasmas originarios (Green, 2002). Los *fantasmas originarios*⁸³ traducen así el encuentro del *yo* con el régimen pulsional traspuesto en un guión imaginario tanto como en su desenlace trágico.

Establecida la triangulación edípica, su desenlace estará dado por el fantasma de la castración, poniendo en juego la angustia frente a la pérdida de un objeto intensamente investido con libido objetal y narcisista: el falo. Será la angustia frente a la pérdida del falo, vía fantasma de castración, que la identificación al lugar de la ley tendrá lugar. La angustia

⁸³ Un desarrollo respecto a los “fantasmas” o “fantasías originarias” se puede encontrar en esta investigación en el Capítulo II, Parte II, Numeral 2: Lo *heterónimo* en el análisis de las formaciones de lo Inconsciente.

pondrá en acto un doble movimiento. Respecto al objeto del deseo y las distintas experiencias y escenas vividas en lo real y en la fantasía, quedarán en pérdida de manera estructural (Freud, 1924a; Lacan, 1953). Del mismo modo, será la imago paterna del afuera, extranjera a la sexualidad estragante del Otro originario y la escena del incesto fantasmal de la madre, la que *introduce* en un mismo tiempo la sexualidad “perversa” del lazo parental así como las prohibiciones fundamentales. Esa imago que anuda al fantasma del infante y del Otro, poniéndose en acto desde la función de los padres en tanto padres, se hará parte de las vivencias del sujeto de la infancia, alterando indeleblemente al *yo* y del cual el *super yo* será su mayor herencia.

Respecto a esta figura paterna, Freud nos dirá que poseerá tres tiempos, relacionados con el *yo*. El primero, tiene que ver con un otro del mundo familiar; un – otro que se ubica, para el *yo*. El segundo, representa al padre obsceno de la escena primaria que no duda en poseer a la madre y gozarla sin piedad, tal como interpreta el infante la relación sexual de los padres bajo el predominio fantasmal del coito sádico de la escena originaria (Freud, 1908a). El tercero, representa a una locación subjetiva o lo que Lacan llama la *función simbólica* y pacificante del padre (Lacan, 2011). Este, teniendo un pasado, habrá renunciado a modos del goce que resultan peligrosos para la realización de la vida individual y colectiva. El padre muerto en la trama psíquica del individuo y en lo real de los orígenes de la cultura, testimonia una experiencia metafórica que fue y que debe ser tramitada, traducida y actuada de otro modo, tal como el tótem hace metáfora y límite el retorno del padre primordial – real pulsional. En síntesis, el *superyó* constituirá un verdadero museo viviente – histórico y actual – de una sustitución que aloja la herencia del *superyó* de los antepasados y los ideales culturales, así como esa herencia bestial de la alteridad del *ello*.

“El ideal del *yo* es, por tanto, la herencia del Complejo de Edipo y, así, expresión de las más potentes mociones y los más importantes destinos libidinales del ello. Mediante su institución, el *yo* se apodera del Complejo de Edipo y simultáneamente se somete, él mismo, al ello. Mientas que el *yo* es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el *superyó* se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello” (Freud, 1923a, p. 37. [el subrayado es nuestro]).

El jinete y la bestia, retrata ahora al *yo* en una especie de figura frágil y endeble frente a estos otros poderes como son el *ello*, el *superyó* y la *realidad cultural*. Será con y a través de estas instancias figuradas, que el *yo* tendrá que batírseles para buscar algún arreglo a fin respecto a las exigencias contradictorias que contempla y otras desconocidas e ignotas que lo atraviesan. Ese frágil arreglo a fin, nunca estará consolidado e implicará siempre un precio que el *yo* tendrá que pagar en el trabajo terminable – interminable de la investigación de sí (Freud, 1937a).

“...vemos a este mismo *yo* como una pobre casa sometida a tres servidumbres y que, en consecuencia, sufre las amenazas de tres clases de peligro: de parte del mundo exterior, de la libido del *ello* y de la severidad del *superyó*” (Freud, 1923a, p. 56).

Los peligros señalados expresan, bajo la clave de la angustia, tres modalidades de ellas, ubicándose el *yo* como el lugar donde la angustia se hace sentir, y por tanto, su espacio de alojamiento. La angustia frente a la realidad exterior se trataría de una *angustia realista*, para el *yo*. La angustia del *yo* frente al *superyó* que Freud trabajará como *angustia señal* y también a propósito del *sentimiento de culpa*. Las *angustias originarias* que ponen de manera más directa al *yo* con el avasallaje pulsional (Freud, 1926) y una fosa de memoria que ubica al Otro y su historia referida a sí mismo y a la cría anudada a un nombre, nos dirá Aulagnier, lo cual no podrá ser recordada, sino re-construida a través del trabajo de historización (2007[1975]).

3.- Lo económico o la dimensión real de lo pulsional

La pulsión se constituye en uno de los aspectos fundamentales referidos al sujeto y a los procesos de subjetivación y tramitación. Ese registro introduce, no sólo la *alteridad* en su sentido *puro* sino también su encuentro con la historia, puesto que si bien lo originario remite al *ello*, no hay *ello* y tramitación pulsional sin una referencia al Otro o al mundo cultural que le haga de límite y superficie.

En esta clave metapsicológica nos interesa identificar y desarrollar los momentos de anclaje tanto de la emergencia de la pulsión como de los fenómenos subjetivos que manifiesta. Una posición sobre ella la encontraremos desde el inicio de la obra freudiana. En el final de su trabajo Freud señala la complejidad que implica esta pieza de la intensidad, la organización y el intercambio: *lo económico*. Nos dice:

“El conjunto de la teoría psicoanalítica ha progresado lentamente; pero de todas sus piezas, la doctrina de las pulsiones es aquella donde más trabajo resultaron los tanteos de avance” (Freud, 1930 [1929], p. 113)”.

Lo económico, tal como indicábamos en un capítulo anterior, trata sobre una dimensión cuantitativa, de investiduras que buscan un fin: aplacarse o descargarse. Ellas imponen un *trabajo* a la vida anímica insoslayable. Se podrán pensar y comprender al observarlas a través de otras piezas, las que se desenvolverán al modo de una constelación. En un plano, lo real-pulsional dejará sus marcas, delatará sus trayectorias y el precio que impone al aparato psíquico (trabajo psíquico). Freud nos indica que esa constelación se organiza en cuanto al *fin* de la pulsión (descarga directa/inhibición de fin), a su *fuentes* (zona erógena del cuerpo), a su *objeto* (autoerótico, del deseo inconsciente, reprimido, sustituido o metaforizado), y a su *drang* o fuerza demandante.

El término *pulsión* traduce la palabra alemana *trieb*, la cual se distingue de manera clara del término *instinkt*, que refiere a instinto, y del que Freud se preocupa en diferenciar⁸⁴.

Freud no ocupa desde el comienzo el término pulsión. Será recién en 1905 en que introducirá el término con un redito teórico. Sin embargo, el supuesto de un *quantum pulsional* lo encontramos tempranamente en su obra. Fue en el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895) en donde indica que los dos supuestos fundamentales serían una *cantidad* (Q) y unas *cadena materiales* que le hacen de soporte y tramitación (sistemas de neuronas). Los procesos psíquicos serían estados cuantitativamente determinados y comandados por sistemas neuronales (pasaderas, impasaderas y de percepción o pantalla) (Freud, 1895).

Así también, se hace parte de la tradición científica en donde se distinguían dos tipos de excitación como son las que provienen del interior del cuerpo (endógenas) y las del exterior a él (exógenas). Según su planteamiento, el aparato psíquico registraba estos montos y ponía en movimiento operaciones para llevarlos hacia la menor tensión posible, de acuerdo al *principio de inercia*. En el *Proyecto de psicología...* identifica al hambre, la respiración y la sexualidad como los estímulos que arroja el cuerpo (estímulos endógenos). Éstos tendrían el poder de producir verdaderos *apremios a la vida*, cuyo cumplimiento dejarán sellos, marcas.

En los *Tres ensayos de una teoría sexual* (1905b) y en posteriormente en *Pulsión y destinos de pulsión* (1915a) Freud indica que la pulsión es de carácter *constante*, de *naturaleza biológica* (más allá de la cultura y sus transformaciones), que trabaja con el concepto de *tendencia* y, a veces, bajo la condición de *adecuación a fines*. Ella impondrá un trabajo insoslayable a la subjetividad, puesto que ésta se orienta por mantener los montos de investiduras en su nivel más bajo posible de acuerdo a las exigencias del *principio del placer*.

⁸⁴ El término *trieb* enfatiza, antes que una finalidad precisa, una orientación general. En este sentido, subraya el carácter constante e irrepresible del empuje independiente de la fijeza sea del fin como del objeto (Laplache, 2012).

“Los estímulos exteriores plantean una única tarea, la de sustraerse de ellos, y esto acontece mediante movimientos musculares de los que por último uno alcanza la meta y después, por ser el adecuado al fin, se convierte en disposición heredada. Los estímulos pulsionales que se generan en el interior del organismo no pueden tramitarse mediante ese mecanismo. Por eso plantean exigencias mucho más elevadas al sistema nervioso y lo mueven a actividades complejas, encadenadas entre sí, que modifican el mundo exterior lo suficiente para que satisfaga a la fuente interior de estímulo. Y sobre todo, lo obligan a renunciar a su propósito ideal de mantener alejados los estímulos, puesto que producen un aflujo continuado e inevitable de estos.” (Freud, 1915a, p. 128).

En este punto es relevante recordar esa relación del *yo* respecto a su *exterior*. Es exterior al *yo* todos aquellos estímulos que provienen del cuerpo o de la realidad exterior. Es decir, el mundo percibido del cuerpo y de la realidad, mantienen una relación de exterioridad al *yo*. En cambio los estímulos pulsionales provienen de lo más *externo de la interioridad* del *yo*, al punto de evanecerse en el registro del propio cuerpo. De ahí que Freud nos entregue esta extraña definición de la pulsión sexual y que sirve para la formulación última respecto a eros y la pulsión de muerte. Nos indica que la *pulsión* no pertenece al cuerpo, o si se quiere, Freud diferencia el *soma* del *cuerpo*, puesto que la pulsión termina de hundirse en él; la pulsión se ubica *entre* el soma y la psique al igual que el *ello*.

“Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {Repräsentant} psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal.” (*op. cit.*, p. 117) .

Respecto a lo que indicábamos como constelaciones en donde la pulsión dibuja su trayectoria, Freud plantea lo siguiente en *Pulsión y destinos de pulsión* (1915a):

El *esfuerzo* (*drang*) nos indica que toda pulsión es un *fragmento de actividad* y ella se mide por el esfuerzo de trabajo que impone o representa al aparato psíquico.

La *meta* pulsional apunta al cumplimiento de un deseo el que se logra cancelando un estado de estimulación en la fuente de la pulsión misma. Si bien la meta es invariable y opera bajo el concepto de constancia y el principio del placer, habría múltiples caminos para lograr sus metas, así como metas intermedias en las cuales se lograrían satisfacciones

parciales. Inclusive en las llamadas pulsiones de “meta inhibida”, se lograrían grados de cumplimiento de deseo en los trayectos de pulsión que logran avanzar hacia la satisfacción, siendo, posteriormente, tramitados o desviados hacia otro punto lejano a su meta original. La *sublimación* marcará un destino de esta naturaleza, en donde hay cumplimiento de deseo, más allá de la represión, y sin embargo, aquel cumplimiento no es idéntico al que ocasiona la descarga satisfactoria en cuanto tal⁸⁵. “Se singularizan por el hecho de que en gran medida hacen un papel vicario unas respecto de las otras y pueden intercambiar con facilidad sus objetos {cambios de vía}. A consecuencia de las propiedades mencionadas en último término, se habilitan para operaciones muy alejadas de sus acciones-meta originarias (sublimación).” (*op. cit.*, p.117-118).

El *objeto* de la pulsión es aquello por lo cual encuentra su meta. Acá es importante subrayar que, de acuerdo a Freud, el objeto es lo más variable y singular de cada sujeto; aunque su variabilidad está arraigada en la historia de los destinos de pulsión propios de la infancia (trastorno en lo contrario, el paso de lo activo a lo pasivo, la represión) y el carácter parcial, polimorfo y perverso de la pulsión. De ahí, que el objeto no está ligado naturalmente a la pulsión. Esa variabilidad llega al extremo de situar al objeto en tanto lugar de cumplimiento de deseo, de emergencia durante la sexualidad infantil así como el objeto puede decantar en múltiples figuras de acuerdo a cada sujeto: un otro/distinto (elección por apuntalamiento), un otro/semillante (elección narcisista), otro/cosa (elección fetichista), un otro fantasmático-real (el objeto en la psicosis). Es decir, el objeto se ubica bajo el domeñamiento histórico que el sujeto hace/padece respecto a lo pulsional y su transformación.

El *objeto* será en los orígenes el cuerpo de la cría para el Otro. Luego, e inscrito el principio del placer, bajo el modo del apuntalamiento de la pulsión sexual, se encontrará la pulsión con la meta y el objeto en el período autoerótico. Un tiempo, siguiendo la formulación de Laplanche, en que los labios se besan a sí mismos en el acto del chupeteo, siendo el Otro el que introducirá un tiempo y una distancia *en* esa ensambladura a través de su presencia/ausencia en lo real y luego a nivel del trabajo de la simbolización (Laplanche, 2001; Aulagnier, 2007).

⁸⁵ Para un análisis más detenido del destino de sublimación, véase en esta investigación el Capítulo III, Apartado III: Lo inacabado y lo *heterónimo* en la “cosa”.

La historicidad de esa relación de la cría en relación al objeto y al Otro, Freud la plantea en función de la *fijación*, que se contrapone a la variabilidad sin límite. La fijación se puede entender como una marca en donde se enlaza la pulsión a una representación en un territorio psíquico. “Un lazo particularmente íntimo de la pulsión con el objeto se acusa como fijación de aquella. Suele consumarse en períodos muy tempranos del desarrollo pulsional y pone término a la movilidad de la pulsión contrariando con intensidad su desasimiento.” (Freud, 1915a, p. 118).

La *fuerza* se entenderá como un proceso que acontece al interior de un órgano o en una parte del cuerpo, de lo cual la pulsión será representante en el registro subjetivo. La fuerza no se nos muestra directamente, indica Freud, pero se puede reconstruir retrospectivamente en función de sus metas.

El *drang* alude no sólo a la fuerza de la pulsión sino al trabajo que impone al aparato psíquico, a su empuje. De acuerdo a Laplanche y Pontalis “Factor cuantitativo variable que afecta a cada pulsión y que, en último análisis, explica la acción desencadenada para obtener la satisfacción; incluso cuando la satisfacción es pasiva (ser visto, ser pegado), la pulsión, en la medida que ejerce un «empuje», es activa.” (Laplanche y Pontalis, 2012, p. 114).

3.1.- Primera formulación: el conflicto entre la pulsión sexual y de autoconservación

Prontamente Freud ubicará a la pulsión sexual bajo unos requerimientos singulares que la distinguirán de las demás y con las cuales entrará en conflicto. En 1895 relaciona a la pulsión sexual con una primera teoría del trauma. En este tiempo entenderá a lo traumático como un acontecimiento vivido de manera excesiva en relación a la intensidad del placer que sobrepasa estructuralmente el umbral permitido, deviniendo displacentero. Ese exceso generaría junto con el displacer asociado, el trabajo de la defensa que desalojará de la conciencia esa vivencia, ahora, penosa. De acuerdo a la primera formulación ese acontecimiento retornará bajo la forma del síntoma (Freud, 1896). Esta conjugación deviene traumática en tanto entra en contradicción con ciertos preceptos del sujeto. De ahí que Freud hará un primer distingo entre la pulsión sexual y la pulsión de autoconservación o yoica.

“En todas esas vivencias -había estado en juego el afloramiento de una moción de deseo que se encontraba en aguda oposición a los demás deseos del individuo, probando ser inconciliable con las exigencias éticas y estéticas de la personalidad. Había sobrevenido un breve conflicto, y el final de esta lucha interna fue que la representación que aparecía ante la conciencia como la portadora de aquel deseo inconciliable sucumbió a la represión {esfuerzo de desalojo} y fue olvidada y esforzada afuera de la conciencia junto con los recuerdos relativos a ella. Entonces, la inconciliabilidad de esa representación con el yo del enfermo era el motivo {Motiv, «la fuerza impulsora»} de la represión; y las fuerzas represoras eran los reclamos éticos, y otros, del individuo. La aceptación de la moción de deseo inconciliable, o la persistencia del conflicto, habrían provocado un alto grado de displacer; este displacer era ahorrado por la represión, que de esa manera probaba ser uno de los dispositivos protectores de la personalidad anímica.” (Freud, 1910 [1909], p.21).

En los *Tres Ensayos de una Teoría sexual* (1905b) Freud nos muestra como la pulsión sexual, recubre la llamada sexualidad infantil. En la época infantil, sin embargo, muestra sus dos ejes paradigmáticos, a saber, el de la sexualidad *parcial y polimorfa y su carácter bisexual*. Freud postula que la pulsión no tendría un *objeto* pre-determinado, encontrando esas determinaciones en el campo de la historia experiencial de la cría con el Otro, antes en el cuerpo biológico e instintual. De otro modo, el *objeto* de la pulsión, en último término, es singular a cada sujeto y está, con ella, arraigada tanto en su biografía

como en la de aquellos que le anteceden. Si bien la relación al objeto es insoslayable y universal – en tanto se hará parte de la historia de las huellas mnémicas *Inconscientes* y de los procesos psíquicos – tiene esa marca singular que considera a la historia y cultura de cada sujeto. Por otro lado, el objeto del deseo es *impositivo*, forzando de manera constante hacia un movimiento que busca realizar el cumplimiento de deseo inconciente. A la inversa, su retardo implica grados de *frustración*, lo que puede derivar a movimientos regresivos (formación de síntoma) o prospectivos (procesos de simbolización y subjetivación).

Otro elemento que nos interesa destacar de este texto son los llamados *diques orgánicos*. Los diques orgánicos expresan el inverso del fin pulsional; dan cuenta de eso que hace límite a la dinámica pulsional. En este sentido, en lo que respecta al conflicto entre la pulsión sexual y las pulsiones de autoconservación, éstas últimas estarán representadas por estos *diques*, los que al intensificarse el conflicto con las pulsiones sexuales, tendrán como efecto la emergencia de la *vergüenza, el pudor, el asco y la culpa* (Freud, 1905b). De hecho, su carácter orgánico re-afirma antes que su relación al soma, su carácter universal a cada sujeto y a ese “*entre*” pulsional, afectado por una cultura, pero a su vez, sin ser relativo y exclusivo de ella. Lo *orgánico* opera acá bajo la condición de posibilidad de todo sujeto y se forma en relación a la exigencia pulsional, así como a la relación al Otro cultural.

Ahora bien, esta distinción no es ni exhaustiva, ni tampoco allana la variabilidad de mociones pulsionales que podemos observar en el ser humano. El proceder que sigue nuestro autor acá es otro. Nos indica que es posible, lo que es coherente con la indagación psicoanalítica, retrotraer la variabilidad de pulsiones a dos mociones primordiales (pulsión sexual y de autoconservación), siendo las otras secundarias a esta repartición (moción de juego, de agresión, de ternura, destrucción, de sociabilidad)

“... una mera construcción auxiliar que sólo ha de mantenerse mientras resulte útil, y cuya sustitución por otra en poco alterará los resultados de nuestro trabajo descriptivo y ordenador. La ocasión que movió a establecerla brotó de la génesis misma del psicoanálisis, que tomó como su primer objeto las psiconeurosis, más precisamente el grupo de las llamadas «neurosis de trasferencia» (la histeria y la neurosis obsesiva), y en ellas obtuvo la intelección de que en la raíz de todas esas afecciones se hallaba un conflicto entre los reclamos de la sexualidad y los del yo.” (Freud, 1915a, p.119).

3.2.- Destinos de pulsión: el *yo* como destino y la clave del narcisismo

Tal como podemos rastrear en el corpus freudiano, el problema cuantitativo del orden pulsional siempre mantuvo una suerte de dificultad para representarlo de acuerdo a la *ratio*. Un giro lo encontraremos en 1914, cuando se desplaza la investigación de lo reprimido a lo represor, siendo el análisis de los materiales escriturales y biográficos del Dr. Schreber (1911[1910]) y de Leonardo Da Vinci (1910), los que harán avanzar esta líneas de investigación. La traducción metapsicológica de esa indagación quedará plasmada en un texto capital de la obra freudiana: *Introducción del Narcisismo* (1914b). En esta parte de la investigación, nos interesa destacar el problema económico que se desarrolla. El análisis del narcisismo develará que las pulsiones de autoconservación no sólo entran en contradicción con las pulsiones libidinales, sino que el *yo* y su *interés* autoconservativo puede ser leído también bajo el impacto de la libido: *libido yoica* o *libido narcisista*. Y es que se constatará que el *yo* es uno de los destinos posibles de la pulsión.

“Sí se volvió indispensable una modificación cuando nuestra investigación avanzó de lo reprimido a lo represor, de las pulsiones de objeto al *yo*. En este punto fue decisiva la introducción del concepto de narcisismo, es decir, la intelección de que el *yo* mismo es investido con libido, y aun es su hogar originario y, por así decir, también su cuartel general. Esta libido narcisista se vuelca a los objetos, deviniendo de tal modo libido de objeto, y puede volver a mudarse en libido narcisista. El concepto de narcisismo nos permitió aprehender analíticamente la neurosis traumática, así como muchas afecciones vecinas a las psicosis, y estas mismas.” (Freud, 1930 [1929], p. 114).

En este mismo texto, Freud sostiene que estos nuevos destinos libidinales que ahora toman al *yo* como su objeto, habrían estado desdibujados en las “neurosis de transferencia”, objeto paradigmático de la investigación psicoanalítica. En este sentido, será la “psicosis” la que abrirá una vía de esclarecimiento.

Revisemos brevemente las pruebas que lo llevan a semejante introducción. Por un lado, encontraremos el acercamiento de Freud a la investigación a la “psicosis”⁸⁶ y, por

⁸⁶ Desde 1908 Freud comenzará a atender, en su diálogo con Abraham, el problema de las psicosis maníaco-depresivas. El resultado de dicha investigación encontrará algunos atisbos en “Introducción del Narcisismo”

otro, la discusión que mantendrá con los primeros autores que se distancian de las piedras angulares del movimiento psicoanalítico en expansión. Habría sido Jung el que desde el inicio cuestionó la primacía y lugar privilegiado de la teoría de la pulsión sexual que proponía Freud. Al explorar las llamadas “dementia praecox” caracterizadas por Kraepelin, Jung sostenía que la *pulsión sexual* no ocupaba el lugar explicativo que proponía Freud. De hecho, el *caso Schreber* revisado por Freud, acercaba ambas posiciones divergentes de los dos autores. Este dilema, Freud sólo lo resolverá parcialmente luego de 1920. No obstante, el análisis del *yo* que avanza en estas tesis, al que considera como instancia, función y destinos de pulsión (tal como expresa el delirio en la psicosis), abre un nuevo territorio de indagación no sólo respecto a una teoría de la psicosis, sino también en referencia a la castración y el valor narcisista del falo. En otra dimensión, cada uno de estos elementos – el *yo*, la pulsión, la psicosis – Freud los pondrá en el campo de la historia de formación psíquica, introduciendo procesos y mecanismos que complejizan la constitución psíquica y los destinos de pulsión. Entre ellos los más importantes son los procesos identificatorios así como la relación a lo social por la vía del ideal, la idealización y las heridas narcisistas.

Las pruebas que nos ofrece Freud y que justifican la introducción del narcisismo no dejan de ser contundentes. El término lo extrae de la descripción clínica que hiciera Näcke. Éste llama narcisista a la conducta de un individuo que toma su propio cuerpo como objeto sexual. Näcke relaciona este fenómeno con la perversión. Será respecto a esa observación que Freud reconocerá esta conducta en un radio más vasto, puesto que el autoerotismo es propio de la infancia y no algo exclusivo del fenómeno de la perversión. De esta manera, Freud entenderá al narcisismo como “... el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión sexual de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo.” (Freud, 1914b, p. 72 [El subrayado es nuestro]). De hecho, el autoerotismo constituye un momento del desarrollo en donde la fuente y la meta, de manera parcial, encuentran su origen y su fin en el propio cuerpo.

Luego, Freud señala que habría un *narcisismo primario* que era necesario introducir para comprender la relación entre la teoría de la pulsión sexual y la “esquizofrenia” o “dementia praecox”. Al revisar los elementos diferenciales de la “esquizofrenia”, la

(1914), “Duelo y Melancolía” (1917), siendo los trabajos posteriores a 1920, en donde analizará con mayor claridad al *yo* y sus implicancias metapsicológicas.

pregunta por el *destino y desplazamiento de la libido de objeto* se hace inevitable cuando se observan algunos de sus signos diferenciales, como es el “delirio de grandeza” y el “extrañamiento del mundo exterior”. Al respecto, Freud no nos deja de advertir que el neurótico también se extraña de la realidad enclaustrándose en el mundo fantasmático. Sin embargo, en lugar de delirar, se subsume en la escena de los sueños diurnos. ¿Por qué las cosas suceden así? ¿Cuál será el aspecto diferencial entre los tipos de extrañamiento que explican el trabajo de la fantasía en vez de la restitución de lo real por medio del delirio?

El psicótico, efectivamente, habría retirado su libido del mundo exterior (personas y mundo) “... pero sin sustituirlas en su fantasía” (*ibíd*) como muestra el destino libidinal de la neurosis. En efecto, en el caso de la neurosis la libido extrañada por medio de la “frustración” impuesta por la realidad o por la “conciencia moral”, investirá a un *sustituto imaginario* del orden del fantasma. El juicio no queda abolido respecto a esa sustitución, y por tanto, no ha resultado avasallada ni alterada la instancia yoica. A diferencia de esto, el delirio psicótico se construye en lugar de la libido de objeto. La libido sustraída de la realidad (objeto) se retrotrae hacia la estructura del yo. De este modo, se invierte el narcisismo primario por un repliegue libidinal, pasando por alto la escansión que propone el mundo de la fantasía. En lugar de la fantasía, encontraremos una formación del narcisismo secundario amplificando las “identificaciones del yo”. Esta es la razón por la cual

“... el delirio de grandeza no es por su parte una creación nueva, sino, como sabemos, la amplificación y el despliegue de un estado que ya antes había existido. Así, nos vemos llevados a concebir el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias” (Freud, 1914b, p. 73. [El subrayado es nuestro]).

En este aspecto, es necesario recordar un punto que ya revisamos de la segunda tópica y sus constituyentes. Planteamos con Freud, que en los orígenes de la vida humana sólo había *ello*. La cría era un *cuerpo-ello* en estado de desvalimiento psíquico y corporal. Económicamente, esto lo podemos entender bajo el supuesto que ese *cuerpo-ello* era un estado de registro de tensión-distensión hasta que se constituyó un territorio corporal autoerótico. Si bien es Otro el que satisface la necesidad – léase pulsión de autoconservación - del amamantamiento y sobre ella se apuntala la pulsión sexual, lo cierto

es que el circuito que dibuja la pulsión en este estado primario logra su cometido en ocasión del Otro, aunque para la cría humana ese Otro no tiene lugar en tanto alteridad. De acuerdo a esto,

“Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado. Ahora bien, las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya” (*op. cit.*, p. 74).

Esa acción psíquica en otro lugar las hemos llamado *identificación*. Posteriormente los destinos de pulsión se organizarán de manera diversa entre lo propio del *cuero*, el *objeto otro* y el propio *yo*.

Así como pudimos revisar las llamadas formaciones de lo *Inconsciente*, Freud desprenderá una economía narcisista, que se conjuga con la libido de objeto. Sus lugares paradigmáticos en donde ella se impone serán el “enamoramiento”, la “hipocondría” y las llamadas “psicosis” (Freud, 1914b). El *narcisismo* abarcará además toda una dimensión del fenómeno de la transmisión entre las generaciones, así como una relación con la diferencia y el prójimo en el lazo social, tal como desarrollaremos más adelante⁸⁷.

⁸⁷ En esta investigación véase el Capítulo II, Acápito II, Numeral 3.1.- Lo histórico en la dimensión heteróclita.

3.3- El régimen pulsional bajo la clave de Eros y la pulsión de muerte

La hecatombe ocurre en 1920 con el descubrimiento del *más allá del principio del placer*, la *pulsión de muerte* y su derivada cuatro años después con el *masoquismo originario*. Y si bien se puede reconstruir una racionalidad externa como la catástrofe que dejó en Freud la gran guerra europea, así como el desencadenamiento del cáncer mandibular en nuestro autor y las primeras intervenciones quirúrgicas – por no decir sanguinarias – (Jones, 1981), la verdad es que hay una racionalidad interna de su objeto de investigación que lo llevará a ubicar el conflicto subjetivo en la lucha entre Eros y la pulsión de muerte. Esto es más elocuente que la revisión de la polémica que se inicia al interior del campo psicoanalítico y llega hasta nuestros días a propósito de la pulsión de muerte (Green, 1998).

De acuerdo a Freud, habría una tendencia interna y anterior a la vida que la lleva a su propio ocaso. Si bien antes ya había captado la tendencia del sadismo, la agresión y la tendencia destructiva, la primera la explicaba como uno de los destinos pulsionales en donde la pulsión hace uso del objeto sin miramientos por el otro, pudiendo llegar a constituir una verdadera perversión como la que organiza y manifiesta sadismo/masoquismo, o el exhibicionismo/voyerismo (Freud, 1915a). Las segundas aparecían como pulsiones del yo bajo su soporte egoísta (Freud, 1905b). Sin embargo, el análisis lo llevará a aprehender una dimensión opaca y primaria del goce *Inconsciente*; un tipo de placer más obscuro que aquel que organiza el *principio del placer*, llegando a constituir, ese placer-otro, un tipo de experiencia extrema que tenderá a llevar al sujeto hacia la muerte; muerte del sujeto y, si se quiere, parálisis del deseo referido al pensamiento y el trabajo elaborativo⁸⁸.

Dichos materiales y la dinámica del sujeto no dejan de impactar a Freud. Ellos indican que hay ese *más allá*, cuya consecuencia más relevante será no sólo un cambio en la organización de la dinámica pulsional. En la dialéctica entre la pulsión de eros y la

⁸⁸ Para una discusión contemporánea en el campo psicoanalítico sobre la pulsión de muerte, véase la compilación de André Green, en donde colaboran con posiciones específicas sobre el tema Laplanche, Ikonen, Segal, Rechar, entre otros. André Green. (1998). *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

pulsión de muerte, se pondrán en movimiento (contradicción, intrincación, desintrincación,) los micro elementos de la vida como la constitución psíquica y los destinos de pulsión del sujeto, así como los destinos de la propia cultura, puesto que ella se inscribe como un baluarte de Eros y el principio del placer, y el intento de predominio de la pulsión de muerte seguirá siendo *el* problema de la cultura en *toda época* (Freud, 1930 [1929]).

Revisemos el razonamiento que hiciera Freud en *Más allá del principio del placer* (1920), donde introduce este descubrimiento. Comienza recordando el problema de la *repetición* o lo que Freud llama en ese lugar el *retorno de lo igual*. La repetición la había explicado como una manera estructural en que lo *Inconsciente* busca el cumplimiento de deseo que se mantiene reprimido. La repetición daba cuenta de ese incumplimiento histórico y su meta actual. La experiencia de la repetición, bajo esta acepción, logra satisfacer una moción *Inconsciente* y, las más de las veces, implica una vivencia displacentera y sufriente para el yo (Freud, 1914a). De esta manera, si bien en 1919 ya da algunas luces de un contraargumento (Freud, 1919a), hasta 1920 la *repetición* ocupa un lugar preponderante en la escena del sueño, del síntoma (1916) así como de los fenómenos transferenciales (1912, 1914a). En efecto, en este territorio de la repetición, el principio del placer es respetado punto por punto en lo que orienta de los procesos psíquicos. Más aún, Freud en rigor no dejará de indicar y usar esta referencia de la *repetición* en el resto de su obra⁸⁹.

El *más allá del principio del placer* ubica lo que llamaremos la compulsión de repetición o el retorno de lo igual en *otra área*. Se trata de una geografía primaria, anterior

⁸⁹ Véase en Freud “Esquema del Psicoanálisis”, (1940 [1938]). Según Laplanche en la discusión sobre la “repetición” hay importantes divergencias. ¿Al servicio de qué opera la repetición? Se trata de un intento de cumplimiento de deseo en su nivel demoníaco o será un intento de restitución del yo respecto a escenas traumáticas? (2012). Según Chemama, Lacan distinguirá la repetición que se puede leer en el eje simbólico del que está referido al eje de lo real. En el Seminario IX trabaja la distinción de Aristóteles entre *tujê* de *automaton*. Este haría alusión a lo que se repite de la cadena significante y la estructura de lenguaje, en tanto dependen de un significante primero, desaparecido inauguralmente y cuya desaparición tiene el valor de trauma. El *tujê* en cambio, haría referencia a lo que está en el origen de la repetición y tendría la característica de lo insoportable e imposible de toda simbolización: lo real. La repetición se constituiría como indicio de lo “real”, produciría la organización simbólica y se figuraría en el fondo de las escapatorias imaginarias (Chemama, 2004). Para nosotros, habría que distinguir los registros en los que opera la “repetición”. Se puede observar “repetición” en las formaciones de lo Inconciente (sueño, síntoma), en la transferencia y el acto asociado a ella, de la “repetición” en los fenómenos en donde los movimientos se organizan con *preponderancia* por el *principio de nirvana*, más allá del principio del placer, como se observa de manera paradigmática en el sueño de las *neurosis de guerra*. En este punto, nuestro planteamiento estaría más cercano a los desarrollados por André Green (1998) y Francois Pommier (2011).

a toda construcción arquitectónica del sujeto y con la cual mantendrá importantes nexos. En estos orígenes de los orígenes, en esa época arcaica anterior a la horda totémica, ni siquiera había goce, puesto que la vida no alcanzaba a dar un respiro cuando se disolvía en la nada. La metáfora de la *construcción de un borde* que ocupa Freud, para hacer de límite a la *disolución*, da cuenta de un hecho extrañísimo. Algo ocurrió, nos dice, en relación al tiempo, que al ser viviente le otorgó respiro y espacio permitiéndole retardar la muerte e inaugurar la espera (Freud, 1920).

De hecho, ese tiempo diferido testimonia de un primer acto de inscripción sobre una superficie preparada por Otro. El retorno de lo igual o la compulsión a la repetición daría cuenta de un principio que a veces opera como *fondo* de la existencia, en cuya escena la repetición cifrada en una huella reprimida *Inconsciente* aún tiene lugar. En otras ocasiones, opera como *figura*, dando cuenta del desanudamiento de la pulsión de muerte de eros. Esto impondrá un derrumbe a nivel geológico de esa geografía psíquica, produciendo verdaderos estragos en el aparato psíquico y en la existencia del sujeto. Hecha esta distinción de registros, pasemos revista a los materiales que Freud nos ofrece. Con ellos, se esclarecerán mejor los momentos de emergencia de ese fondo y figura de muerte. Estos son: el sueño de la neurosis de guerra, el juego del fort – da, la neurosis de destino y la reacción terapéutica negativa. Revisaremos los dos primeros.

El *sueño de las neurosis de guerra* nos muestra un verdadero desmontaje del principio del placer, puesto que el soñar implicó siempre un cumplimiento de deseo de las experiencias sexuales infantiles reprimidas, además de resolver conflictos de la vida cotidiana representados en los restos diurnos de todo sueño. (Freud, 1900). El sueño de la neurosis de guerra *derriba* toda esta compleja arquitectura⁹⁰. En la escena del trauma figurada en el sueño, se resquebraja el trabajo del velo, de figurabilidad, así como el del sueño mismo. Sus materiales *no* hacen metáfora. La escena aparece cruda y diáfana

⁹⁰ Nótese que Freud al comentar el *sueño de las neurosis de guerra*, lo plantea como una excepción a la regla del trabajo del sueño organizado desde el *principio del placer*. De hecho, en las *Nuevas conferencias del Introducción al psicoanálisis* del año 32, volverá a introducir al sueño, su economía y su tendencia de cumplimiento del deseo bajo los mismos supuestos de 1900. Véase Sigmund Freud. (1932). “29 conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños”. *Obras Completas*, Vol. XXII. Buenos Aires: Ed. Amorrortu. En tal sentido el *sueño de la neurosis de guerra* y la tesis de “más allá del principio del placer”, no llevará a Freud a re-interpretar toda su teoría del sueño y del principio del placer, sino más bien, afirma nuestro planteamiento sobre la preponderancia y dinámicas de los principios organizadores, de acuerdo a los procesos de subjetivación, así como en relación a lo que la realidad histórica-cultural establece.

horrificando al sujeto, lo que lo llevará muchas veces a despertar *aterrado*. Lo relevante acá es notar que se cumple un deseo de muerte – mortífero - propio del *más allá del principio del placer*, tanto en este retorno de lo igual como en la parálisis psíquica que él expresa (Cabrera, 2010). Sin embargo, ese sueño arcaico y mortal, petrificante y terrorífico, es también un intento fallido de elaboración. El sujeto en la escena del sueño vuelve a la escena catastrófica para hacerle límite, anticipando lo que viene. Dramática aporía se inaugura así, puesto que ella ya ha acontecido (Freud, 1920). Por otro lado, el sueño lo podemos leer también como un intento fallido de *ligar* desde una demanda del *principio del placer*, por desmontar ese agujero por donde la pulsión de muerte se ha desatado. En el *retorno de lo igual*, hay aún un intento de restitución que no sólo falla, sino que puede llegar a ser retraumatizante.

En cambio, en el *fort – da* lo que encontramos es un movimiento prospectivo y constructivo a diferencia de lo que muestra el sueño de la neurosis de guerra. El *infante del carretel* debe atravesar el páramo del *más allá del principio del placer* para poner en curso el trabajo de pensamiento y traducción, de metáfora. El *infante del carretel* no hay que confundirlo con aquel otro de la sexualidad infantil, que en el *jugar* se entrega con placer y desenvuelve grandes montos de investidura tal como lo hará el poeta en la creación literaria (Freud, 1908b). El *infante del carretel* entra en la escena del mundo *entre* lo irrepresentable y lo por representar. Es decir, el juego de *fort - da* cumplirá la función - a un tiempo - de tramitar la dinámica pulsional hacia otro destino, así como de tejer un entramado representacional que terminará por organizar una facultad traductora. De hecho, el *fort – da* será el modo en que el infante conquistará el uso del lenguaje y éste terminará de ejercer sobre el cuerpo su interminable alienación (Lacan, 2002). En un inicio sufre pasivo la ausencia de la madre. En su estado de desvalimiento psíquico y avasallado por el *más allá del principio del placer*, registrará cómo el objeto aparece y luego desaparece, sin poder hacer otra cosa que demandarlo a través del llanto. En un momento posterior, logrará realizar una precaria simbolización de un objeto-otro, distinto al de la madre y que, sin embargo, lo representa en parte. Imbuido y asaltado por ese *más allá del principio del placer*, ahora se podrá reestablecer subjetivamente negando activamente al objeto de su

deseo. El infante, nos dice Freud, toma el carretel y lo aleja de sí lanzándolo. Lo aleja, pero a su vez, lo nombra, es decir, lo conserva psíquicamente: fort – da (está - no está)⁹¹.

“Ahora bien, este buen niño exhibía el hábito, molesto en ocasiones, de arrojar lejos de sí, a un rincón o debajo de una cama, etc., todos los pequeños objetos que hallaba a su alcance, de modo que no solía ser tarea fácil juntar sus juguetes. Y al hacerlo profería, con expresión de interés y satisfacción, un fuerte y prolongado «o-o-ci-o», que, según el juicio coincidente de la madre y de este observador, no era una interjección, sino que significaba «fort» {se fue}. Al fin caí en la cuenta de que se trataba de un juego y que el niño no hacía otro uso de sus juguetes que el de jugar a que «se iban». Un día hice la observación que corroboró mi punto de vista. El niño tenía un carretel de madera atado con un piolín. No se le ocurrió, por ejemplo, arrastrarlo tras sí por el piso para jugar al carrito, sino que con gran destreza arrojaba el carretel, al que sostenía por el piolín, tras la baranda de su cunita con mosquitero; el carretel desaparecía ahí dentro, el niño pronunciaba su significativo «o-o-o-o», y después, tirando del piolín, volvía a sacar el carretel de la cuna, saludando ahora su aparición con un amistoso «Da» (acá está}. Ese era, pues, el juego completo, el de desaparecer y volver. Las más de las veces sólo se había podido ver el primer acto, repetido por sí solo incansablemente en calidad de juego, aunque el mayor placer, sin ninguna duda, correspondía al segundo.” (Freud, 1920, p. 14).

Será con y a través del *fort- da* que el infante terminará de instituir en los principios psíquicos el llamado *principio del placer*. En este sentido introduce una *conquista y un cambio de disposición*, para no hablar ni de posición o estructura. El infante sobreviviente, posterior a ese proceso, se podrá entregar al trabajo de simbolización del fantasma, su teorización infantil, su deseo de saber, que Klein esclarecerá en relación justamente al juego (Klein, 1955) y Mannoni terminará de establecerlo en la trama *Inconsciente* del lazo parental (Mannoni, 2004).

La evidencia (sueño de la neurosis traumática / *fort – da*) muestra *ese anterior a la escena del principio del placer*. Tal como subrayamos en el sueño de la neurosis de guerra y en el *fort – da*, de lo que se trataba justamente es del *principio del placer* puesto en el y al

⁹¹ En relación al juego y su relación con la construcción del aparato psíquico, puede consultarse en Donald Winnicott. (2009). *Realidad y juego*. Madrid: Gedisa; Jacques Lacan. (2001). Seminario I: Los escritos técnicos de Freud; (2001) Seminario IX: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós. En el texto referido Winnicott abrirá una reflexión muy importante respecto al tercer espacio o los fenómenos transicionales. Por su parte, Lacan en el primer seminario especificará la implicancia del acceso al lenguaje, con el fort – da, teniendo importantes consecuencias en la tramitación de la cosa así como en la construcción de la matriz simbólica: “la palabra es el asesinato de la cosa”. Así también, en el Seminario IX, desbrozará, a propósito de un resto que se desprende con el carretel y aún es él, un elemento del álgebra lacaniana: el objeto “a”.

“límite”. En el primero, queda desmontado y avasallado. En el segundo, marca el horizonte de una salida y una conquista a nivel de los procesos de subjetivación. El *fort-da* será la manera de *simbolización primaria* que antecede a todo ejercicio posterior de pensamiento y, sobre el cual, se retorna bajo las experiencias extremas. Dicho de esta manera, la conclusión que saca Freud cae en el punto sin mira. Nos dirá que es evidente que hay una moción pulsional no comprendida ni explorada, así como un principio organizador que no se ciñe ni al principio del placer (*Inconsciente*) y tampoco al principio de realidad (yo).

“Lo que resta es bastante para justificar la hipótesis de la compulsión de repetición, y esta nos aparece como más originaria, más elemental, más pulsional que el principio de placer que ella destrona. Ahora bien, si en lo anímico existe una tal compulsión de repetición, nos gustaría saber algo sobre la función que le corresponde, las condiciones bajo las cuales puede aflorar y la relación que guarda con el principio de placer, al que hasta hoy, en verdad, habíamos atribuido el imperio sobre el decurso de los procesos de excitación en la vida anímica.” (Freud, 1920, p.23).

“Ahora bien, ¿de qué modo se entrama lo pulsional con la compulsión de repetición? Aquí no puede menos que imponérsenos la idea de que estamos sobre la pista de un carácter universal de las pulsiones (no reconocido con claridad hasta ahora, o al menos no destacado expresamente) y quizá de toda vida orgánica en general. Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica.” (*op. cit.*, p. 36).

De esta manera, las pulsiones tendrán, ahora, un carácter *conservador* en relación al ser vivo. La nota sobre las pulsiones y la vida que ponen en movimiento, serán secundarias a ellas. Lo conservador primario, se refiere a que su tendencia conservadora no es la vida, sino todo lo contrario: llevarla y hacerla retornar a lo inorgánico, a lo no-vida. En otros términos, el movimiento prospectivo, que lanza hacia adelante al sujeto para encontrar finalmente el modo de regresar a esta condición primaria, será un desvío impuesto desde *afuera*, en último término, por *Otro*, puesto que la tendencia endógena primaria apuntaría a la regresión inmediata a la muerte. En términos estrictamente económicos, la pulsión originaria desanda hasta llegar a la tensión cero: su tensión en este punto es irreversible.

“Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones internas, no podemos decir otra cosa que esto: La meta de toda

vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo” (*op. cit.*, p. 38).

4.- Principios organizadores de los procesos psíquicos

Desde el inicio de su trabajo Freud hizo parte de sus supuestos el problema de la *cantidad* y la tendencia a la *menor tensión* como *principio organizador* del aparato psíquico. En el *Proyecto de psicología...* le llama *principio de inercia*. Será recién en 1911 en donde desarrollará en extensión los conceptos de *principio del placer* y *principio de realidad*, mostrando sus diferencias y sus continuidades.

En *Más allá del principio del placer* (1920) Freud se ve forzado a recordar al lector esos principios organizadores. El nombre del artículo indica el problema. Hay un más allá con el cual el placer debiera tener alguna relación, secundaria, puesto que éste sería secundario en el tiempo, tal como ya hemos indicado.

“Si realmente es un carácter tan general de las pulsiones el de querer restablecer un estado anterior, no podemos asombrarnos de que en la vida anímica tantos procesos se consumen con independencia del principio de placer. Acaso este carácter se comunica a toda pulsión parcial: en estas, se trataría de recobrar una determinada estación de la vía de desarrollo. Pero de que el principio de placer aún no haya recibido poder alguno sobre todo eso, no se sigue que todo eso haya de estar en oposición a él; y sigue irresuelta la tarea de determinar la relación de los procesos pulsionales de repetición con el imperio del principio de placer.” (Freud, 1920, p.60).

Freud, supone que la energía de la que se hace parte el *proceso primario* no está ligada, es *móvil*; que el *proceso secundario*, en gran parte, transpone esa energía móvil en quiescente, tónica o ligada, quedando esta última “... al servicio del principio del placer; la ligazón es un acto preparatorio que introduce y asegura el imperio del principio del placer.” (*op. cit.*, p.60). De hecho, el *principio de realidad* hay que entenderlo más bien como una transformación del principio del placer, al que no necesariamente se le opone y más bien asegura su cometido en un marco de seguridad (Freud, 1911).

Sin embargo, acá observamos un titubeo evidente que Freud expone luego de varios devaneos y advertencias. El punto es que no logra dirimir si la *función* del *principio del*

placer orienta a la vida anímica a la *tensión cero* de excitación – expresando la vuelta a lo inorgánico – o su cometido es lograr mantener esa *tensión constante y lo más baja posible*.

“El principio de placer es entonces una tendencia que está al servicio de una función: la de hacer que el aparato anímico quede exento de excitación, o la de mantener en él constante, o en el nivel mínimo posible, el monto de la excitación. Todavía no podemos decidirnos con certeza por ninguna de estas versiones, pero notamos que la función así definida participaría de la aspiración más universal de todo lo vivo a volver atrás, hasta el reposo del mundo inorgánico. Todos hemos experimentado que el máximo placer asequible a nosotros, el del acto sexual, va unido a la momentánea extinción de una excitación extremada. Ahora bien, la ligazón de la moción pulsional sería una función preparatoria destinada a acomodar la excitación para luego tramitarla definitivamente en el placer de descarga”. (Freud, 1920, p. 60, [El subrayado es nuestro]).

Será en *El problema económico del masoquismo* (1924b) donde Freud resolverá este dilema. Observamos en este texto nuevas consideraciones en las complejas relaciones dinámicas y tópicas que hay entre el *principio del placer* con la *pulsión de vida* y la *pulsión de muerte*. Fue la interrogante del no-lugar del principio del placer, la que lo llevará a rectificar su posición. El error de Freud habría sido identificar, en lugar de distinguir, el Principio del Placer con el Principio de Nirvana. Es decir, habría confundido el placer consumado con la orientación que imprime la *pulsión de muerte*. La *petit mort* del orgasmo iría aparejada, en el sujeto, por una económica llevada a cero. Sin embargo, nos indica, este razonamiento sería incorrecto puesto que no toda tensión es sentida como displacer. La misma excitación sexual y sus encendidos preámbulos es una tensión placentera que llevará en la consecución final del orgasmo. De hecho, mientras mayor ha sido la acumulación de tensión excitatoria, mayor será el placer logrado; más aún, la sexualidad misma da cuenta de esta contradicción ya que atenta contra el programa de la pulsión de muerte en la medida en que no sólo alborota la vida y la pone en movimiento, sino que asegura su porvenir al entroncarse y coincidir – a veces - la descarga placentera con la prolongación del género a través del nacimiento de otro.

El *principio del placer* (registro de placer/displacer) no es sólo un problema cuantitativo, sino y sobre todo *cualitativo*. “Estaríamos mucho más adelantados en la psicología si supiésemos indicar este carácter cualitativo. Quizá sea el ritmo, el ciclo

temporal de las alteraciones, subidas y caídas de la cantidad de estímulo; no lo sabemos.” (Freud, 1924b, p. 166).

Indica que el *principio de nirvana* orientaría la tendencia de la *pulsión de muerte*. Se entroncaría, secundariamente, al principio del placer. Freud nos indica que el *principio del placer*, tal como notamos respecto al de *realidad*, sería una “modificación” del *principio del Nirvana*, puesto que

“... deberíamos percatarnos de que el principio de Nirvana, súbdito de la pulsión de muerte, ha experimentado en el ser vivo una modificación por la cual devino principio de placer; y en lo sucesivo tendríamos que evitar considerar a esos dos principios como uno solo.” (*ibíd.*) [el subrayado es nuestro].

“Sólo pudo ser la pulsión de vida, la libido, la que de tal modo se conquistó un lugar junto a la pulsión de muerte en la regulación de los procesos vitales. Así obtenemos una pequeña, pero interesante, serie de copertenencias: el principio de Nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte; el principio de placer subroga la exigencia de la libido, y su modificación, el principio de realidad, el influjo del mundo exterior.” (*ibíd.*)

En este contexto Freud agrega dos asuntos que hay que subrayar. El primero, hace alusión a que no habría una superación entre estos principios organizadores del aparato psíquico. Si bien entre ellos hay una cronología de emergencia, anudamiento e inscripción, en donde expresa las transformaciones y conservaciones de una parte del anterior, constituyen tres principios organizadores de la vida subjetiva, en donde el *Principio de Nirvana* responde de manera específica a la pulsión de muerte, el *Principio del Placer* a Eros y el *Principio de Realidad* al influjo del mundo exterior y su relación al Otro – o si se prefiere, a un cierto estado de la cultura.

Ahora bien, entre estos tres principios y sus respectivas orientaciones, habrá ocasiones en que logran conciliarse y otras en que entrarán en conflicto. El conflicto, considerando lo anterior, se dará entre la rebaja cuantitativa de la excitación, el carácter cualitativo y “... una demora de la descarga de estímulo y una admisión provisional de la tensión de displacer.” (Freud, 1924b, p. 167).

II.- Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro: límites, diferencias y ensambladuras.

1.- Notas sobre sujeto, historia y trasmisión

En lo que sigue, haremos algunas puntualizaciones para establecer y poner en relieve aquellos supuestos del corpus freudiano desde donde es posible pensar el modo en que las condiciones históricas de una cultura inciden en los límites y en las transformaciones pulsionales que realiza un sujeto. En este caso, se tratará de leer a la cultura desde ella y la manera en que *aparece* en los procesos psíquicos que realiza un sujeto. Se desprenderá de este recorrido, más que una teoría de la cultura y de lo social, algunas claves con las cuales *medir* una formación cultural determinada y comprender sus efectos en la subjetividad. El supuesto es que habría sido la *represión* de la *sexualidad infantil* y la *tramitación* de la *pulsión de muerte* la que determina a una cultura, pero a su vez, ella misma, en sus prácticas respecto al pacto social u Otro simbólico, marcará el territorio no sólo en donde esa represión acontecerá, sino también incidirá en las tramitaciones del sujeto así como el porvenir o decadencia de la propia cultura.

En efecto, serán las condiciones culturales y sus prácticas las que sostendrán la posibilidad no sólo de la *represión*, sino también las vías de tramitación pulsional del sujeto en donde el “pacto simbólico” y toda la “renuncia” que ello implica, permitirá ejercer el *juicio* y el *reconocimiento de la diferencia* de las subjetividades individuales y colectivas, en distintos registros del cuerpo social, a saber, en la relación del sujeto consigo mismo, en relación al prójimo y en relación al campo socio –cultural regido por un Estado de Derecho. De otro modo, las prácticas políticas e institucionales (Estado/Sociedad Civil), en su referencia al *reconocimiento* bajo las operaciones que permite el *Otro simbólico*, deberán resguardar el “cumplimiento cultural” o el “pacto simbólico”, con el fin que las subjetividades, inscribiendo su lugar en una lengua y en una demanda generacional, encuentren un resto donde subjetivar su propia singularidad “libremente” (Aulagnier, 2007[1975]; Aceituno, 2006). En esa práctica, mediada por una “dimensión simbólica”, el equilibrio precario entre el conflicto (diferencia) y la comunidad (identidad), podría advenir la creación de proyectos individuales y colectivos bajo la condición del cumplimiento del deseo mediado por la *falta*, por el *reconocimiento de la diferencia* y legitimación de los espacios de *no lugar* y *extranjería*, necesarias para toda cultura.

Las dos referencias extremas que podemos encontrar en Freud se ubican, de un lado, en su definición específica de cultura y las condiciones que ella impone; del otro, la tendencia a fracturar el espacio del tiempo, de espera, de transformación pulsional, lo que implicarán actos que llevan a precipitarse por los desfiladeros de la disolución. En este sentido, dicho en la clave económica, Freud indica que *eros* tenderá a establecer unidades cada vez más amplias de vida (tendencia a la ligadura), a diferencia de la pulsión de muerte, que apunta al retorno a la nada, es decir, a la desligazón total (Freud, 1930[1929]; Green, 1998).

El *origen* de la cultura, que supone la represión de lo pulsional y su posibilidad de transformación en algo distinto al deseo de incesto y asesinato a través de la mediación del pensamiento, traduce de manera prospectiva, el modo en que se organiza la cultura misma en referencia al “saber” y a “prácticas” mediadas por una dimensión ética. En *El porvenir de una ilusión* (1927a) y en *El Malestar en la cultura* (1930[1929]), Freud nos dirá que ese “saber” manifiesta lo que podemos denominar en occidente como la alta cultura. El conocimiento y el dominio de la naturaleza, la estetización no funcional de la ciudad y sus objetos, la monumentalidad y el paisaje, así como sus aplicaciones prácticas, tecnológicas – verdaderas materializaciones del deseo y del pensamiento - dan cuenta de ella. Las prácticas “culturales” regidas por un marco ético se relacionarían con una organización institucional, cuyo mayor mandato sería regular el lazo social y con él la relación entre las Instituciones y las subjetividades, así como al propio sujeto en relación al lazo. Freud piensa que esas prácticas institucionales tanto como las intersubjetivas deben regirse por el pacto social u Otro simbólico. En este sentido, ese Otro que media y orienta el resguardo del lazo y su administración, debiera propender a la libertad de pensamiento, a la creación individual y colectiva, circunscribiendo un espacio de distancia en el sujeto así como en relación a sus alteridades. Así también, sería necesario que la *cultura y sus prácticas* no sólo no deben olvidar sus propios orígenes en donde los avasallamientos pulsionales y sus límites tuvieron lugar junto a un acontecimiento que les hizo de límite y forzó a inscribirlos en un registro simbólico, sino que esos mismos aspectos destructivos y enloquecedores, dan cuenta y manifiestan el centro de ella misma y sus bordes en la actualidad: lo traumático en el origen tanto como en lo actual (Freud, 1930[1929]). De este modo, el exterior de lo inconciente será a su vez lo más interno y actual, con lo cual toda cultura y todo sujeto está

confrontado e interpelado cotidianamente. En ese mismo sentido, la actualidad de la historia y las transformaciones de lo pulsional, deberían, “idealmente”, regularse bajo una lógica de no control y de diferencia. Se trata de buscar cumplir esa Ley anterior a toda ley, pero también, de admitir, bajo su marco, una suerte de desregulación para que los individuos lleven a cabo sus propios procesos de advenimiento y traducción respecto de esa historia traumática. He ahí el punto insoslayable del *malestar* en la cultura, en donde la salida que ella ofrece el psicoanálisis, es el trabajo de elaboración que posibilita que parte de esa fuerza pulsional pudiese ser llevada, levantando la represión, hacia un ejercicio sublimatorio de invención, antes que a un trabajo de recuerdo absoluto y de representación sin lagunas biográficas⁹². Tal como indica Assoun, ese ejercicio no debe confundirse ni con la mera inhibición de lo pulsional ni con la pura idealización. El ideal trabaja para lo social como una forma de borradura de esa distancia que permite traducir lo pulsional, su conflicto y los desfiladeros del acto. El ideal se puede encontrar con la idealización, la omnipotencia narcisista y por esa vía con la orientación propia de la pulsión de muerte.

“...no hay que confundir esta “sublimación” con la “desexualización”, que viene a ser, como hemos visto al confrontarla con la psicosis, una especie de “socialización” narcisista que resulta esencial para la génesis de las “pulsiones sociales”... Por otra parte, resulta esencial subrayar la diferencia entre “la idealización” y la “sublimación”, en la medida en que ambos procesos remiten respectivamente a lo “social” y a lo “cultural”. En efecto, mientras que la sublimación es el “resorte” fundamental de la *Kultur*, lo social “funciona en el ideal” (Assoun, 2003, p. 155).

Cuando el *afuera* y el *centro traumático* hegemonizan y avasallan al sujeto y las prácticas culturales, nos encontraremos con la disolución del lazo social y el *límite de la cultura*. El movimiento regrediente de la pulsión, que Freud observa en la formación onírica del sueño de la neurosis de guerra, la podrá extrapolar acá al registro del campo social. Primero lo observa en *Temas de actualidad. De guerra y muerte* (1915d) en donde nos indica su *desilusión ante la guerra*. Si leemos bien, se refiere a la desilusión frente a su confianza en la cultura tanto como en sus conquistas que debieron llevarse a cabo en los propios sujetos que participaron de la guerra. Acá Freud, *mide* la guerra en función de los parámetros éticos y de conocimiento logrado en Occidente. Es por esta razón, que su conclusión será que la Primera Gran Guerra habría sido la más cruel y la generadora de

⁹² Véase en esta investigación el Capítulo III, Apartado III: Lo inacabado y lo *heterónimo* en la “cosa”.

mayores daños en la cultura y en los sujetos. Se trata menos del lugar de testimonio que ocupa Freud frente a esa catástrofe que un intento de juzgar esa puesta en acto a nivel social de las tendencias mortíferas, en un nivel que excede la lectura de una trágica coyuntura histórica. Los Estados beligerantes tanto como los soldados arrojados a su suerte, se comportaron de una manera inhumana en ese *afuera* de la cultura como lo es la guerra. Cinco años después, Freud le otorgará a este acontecimiento un lugar metapsicológico en el sujeto y en la cultura. El problema en ambos casos es la *pulsión de muerte*. Será en *La psicología de las masas y análisis del yo* (1921) en donde Freud observará esa *desilusión* al hacerse parte de la dinámica colectiva. Los colectivos buscaron los modos de borrar las pequeñas heridas narcisistas, plegándose sobre sí, por medio de una transferencia y regresión del ideal de cada cual hacia la figura paradigmática del líder, lo que a su vez, les permitirá identificarse entre sí como *iguales*. El líder, sustituto del padre tiránico que no acepta un “no” (afirmación de la diferencia), será el depositario de importantes inversiones y autorizará con su *voz* unas formas de sometimiento a sus demandas, en ocasiones, de las más crueles. Bajo esta nueva organización del poder y de lo social, del narcisismo y de la pulsión de muerte (agresión al alterno), el colectivo será capaz de realizar los mayores actos – nobles o crueles – en una trama de goce sin subjetivación, ni pensamiento ni juicio (Assoun, 2001).

Esta *negatividad* del sujeto tanto como su puesta en acto, que tiene por condiciones económica las ya descritas, encontrará su correlato en dos dimensiones. La primera de ellas tratará sobre la obnubilación del pensar y el juicio –cuando no su propia parálisis-. La segunda, que se desprende de la anterior, es que esa *negación del pensamiento*, implicará una operación de *denegación de la diferencia*, más específicamente, de la diferencia de los sexos y de la castración en la subjetivación, que encuentra su correlato en el lazo social y en las prácticas institucionales.

A nuestro juicio, la *denegación*, en el marco del lazo social, extrapola una operación que Freud observa en el individuo respecto a sí mismo. Será en la *perversión* donde Freud interpreta y comprende que el objeto fetichista funcionará como tapón y memoria de una referencia tanto de la castración como de una traumática (Dor, 2006). El infante dando lugar a la castración, cuando tiene la experiencia de reconocer la falta de “falo” en la madre, en lugar de salir de la escena traumática por la vía de la represión, *denegará* tal

experiencia, lo que tendrá como efecto una *escisión en el yo*. El objeto fetichista congrega y representa el último signo (huella mnémica) que le permitía al infans sostener la teoría del falo universal, y por tanto, de un universo de relación y de pensamiento sin-diferencia (Freud, 1927b; Assoun, 1995). Esto posibilitará sostener una contradicción sin ser afectado por ella. Siguiendo a Mannoni, la consecuencia subjetiva la encontraremos en el “lo sé, pero aun así” (2006). En el campo social, las prácticas de denegación se pondrán en acto de manera extrema justo en el punto en donde se deniega la diferencia y se niega el reconocimiento de ella (Aceituno, 2013). En este *límite de la cultura*, coincidente con el retorno a los orígenes, podemos observar esas formas de las prácticas sociales *avasalladas* por las mociones mortíferas de la pulsión de muerte.

Los paradigmas más extremos de esa disolución del lazo social los encontraremos en las distintas formas de la violencia en que se cosifica al otro y con ello, se pervierte el lazo social, tal como se ha documentado a propósito de la organización social de los campos de concentración, los estados de excepción, las instituciones totales y las guerras (Arendt, 2007; Kaës, 1991; Cabrera, 2014; Davoine y Gaudillière, 2011).

Todo este ejercicio de la cultura, de subjetivación, de creación y límite, por tanto, no se hará sin un monto importante de *frustración*, en tanto implica un *trabajo* así como un *retardo* de lo pulsional. En el mejor de los casos, y de manera parcial, la *frustración* se pondrá al servicio de la cultura por la vía de la inhibición de la pulsión y la sublimación, o en otros términos, a través de la transformación de la pulsión (Assoun, 2003).

En este sentido, Freud define a una cultura referida a una memoria viviente y por traducir. Memoria violenta de los orígenes, sepultada por efectos de la represión. La renuncia pulsional, del incesto y a la violencia referida al padre, al objeto y al lazo fraterno, será sostenido por el pacto simbólico (Otro social), tal como nos lo muestra Freud en su obra *Tótem y Tabú* (1913a). El argumento de padre de la horda, la ambivalencia amorosa, su asesinato y posterior restitución en el Tótem así como las leyes y prácticas que organiza, (entre otras la exogamia), lo reitera cada vez que atiende al lazo social y el modo en que se anuda a la constitución del sujeto y sus procesos psíquicos.

En este sentido, constatamos *cuatro reiteraciones*. En *Tótem y tabú* (1913a) hará referencia a los orígenes y a la trasmisión, inscribiendo el mito de la horda como metáfora

de la regulación de la violencia, su pasado y su permanencia. El complejo de Edipo participa en tiempos diferidos del origen de la cultura y del sujeto, de modo tal, que la filogenia se repite de manera abreviada en la ontogenia de cada individuo.

En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) reitera el mito para mostrarnos las transferencias en el colectivo y en relación al ideal, dando cuenta de toda la dinámica narcisista, demandante e impositiva que el colectivo (artificial, organizado o no) y su filiación al ideal impone, con efectos de desconocimiento respecto a las diferencias y la castración. La *trama narcisista* muestra acá dos direcciones subjetivas y sociales. Tiende a cerrar y someter al colectivo sobre sí mismo, afectando los procesos de subjetivación. Así también, atenuado el juicio y establecidas las transferencias identificatorias con el ideal y el semejante, muestra una estrecha relación con la agresión y el deseo de hacer desaparecer al *otro alterno*, que rememora la diferencia borrada. El odio a los extranjeros y a toda alteridad, aparece acá retratando una denegación de los orígenes y la castración, puesto que será en referencia a ese tiempo primordial, que le dará lugar a la diferencia sexual, de las generaciones y de la trasmisión de una cultura. Por otro lado, se establecerá, también, en la “psicología de las masas” las condiciones mínimas de la admisión de esa herida narcisista – vía admisión de la castración. Ella atravesará a la cultura y al sujeto. Así también, su *admisión* permitirá la posibilidad de convivir con esa diferencia bajo el trabajo de pensamiento y cultura.

En *El malestar en la cultura* (1939[1929]), reitera por tercera vez el mito de los orígenes, esta vez para mostrar las condiciones históricas de la posibilidad de una cultura y de la vida de una comunidad bajo lo que entiende por Estado de Derecho. Junto con esa condición, que incluye las desarrolladas en los otros textos, Freud insiste en que el gran problema para el sujeto individual y colectivo tiene relación con un resto inhumano que debe ser tramitado más allá de cualquier mejoramiento socio cultural y político: el régimen pulsional y su tendencia conservadora que nos dirige hacia la muerte. Más allá de toda formación social, en ella de lo que se trata siempre es pensar los modos de tramitación y domeñamiento que impondrá. Ese resto será causante de un *malestar* insoslayable y lo social habría tendido a olvidar cuando no derechamente a negar. Relaciona así el malestar y una posición ética respecto a la memoria impensada y la transformación pulsional, en un

término, respecto al deseo y su cumplimiento. Es decir, la cultura y su desarrollo, depende de sostener una apelación recurrente a esa “verdad”.

En el *Moisés y la religión monoteísta* (1939), por último, veremos al mito en acto bajo la escena de la escritura y la historia. Acto de denegación, punto paradigmático de las experiencias extremas, del asesinato y los restos petrificados del linaje y su genealogía histórica, que en su insistencia, resistirá el transcurso del tiempo. Freud en esta última reiteración, sin embargo, antes que revisar los actos denegatorios, lee el asesinato de Moisés sólo en su dimensión fantasmática, en tanto, retorno del asesinato de los orígenes. Este punto lo revisaremos más adelante⁹³.

⁹³ En esta investigación véase Capítulo II, Parte IV.- La verdad histórico vivencial o la historia como re-escritura.

2.- Lo heterónimo en el análisis de las formaciones de lo Inconciente

La teoría de la *represión* (Freud, 1915b) permite leer tanto la formación de una cultura como la del sujeto y las formaciones de lo inconciente (Freud, 1913a). El prototipo de ese malestar, fenómeno que Freud avizora con extrema agudeza, refiere a los caminos de formación de síntoma y el acrecentamiento de la culpa. Éste será el signo distintivo de una cultura, cuando el *yo* queda avasallado, en último término, por una reanimación del conflicto edípico. Dicho modo de hacerle frente, sostenido por la dinámica de la represión, tendrá por consecuencia la desintrincación entre la pulsión de muerte y la pulsión erótica, ligándose esta última al *super yo* (Freud, 1937). El *super yo* al recibir esas investiduras adquirirá un poder inhumano, del que el *yo* saldrá diezmado; o bien, podrá encontrar alguna salida a dicho conflicto por medio de un trabajo de análisis. En gran parte, esa forma de tramitación y regulación se harán parte de las tramitaciones pulsionales y las exigencias de la vida en comunidad en la asunción del *ideal del yo* (Freud, 1939[1929]; Kaës, 2002), las que sin encontrar una vía de tramitación acorde *a la ratio*, desembocará en el malestar. En el mejor de los casos, el *yo* destronado de su reino admitirá la vida trágica y sus alternativas, reales, pero escasas.

El *síntoma* en tanto formación de lo inconciente mantendrá estrechas relaciones con el *olvido*, con la emergencia de la *angustia* y con el terreno de la *inhibición* (Freud, 1926). Por otro lado, la naturaleza misma del *síntoma* es de una composición de procesos y materiales *heterónomos*, estando el mismo *sobredeterminado* (Freud, 1900). Para dar cuenta de esta extraña y compleja composición, Freud propuso la llamada *ecuación etiológica* (Freud, 1916)⁹⁴, en la cual se ensamblarían materiales de la historia alojados en las memorias *Inconcientes* con otros propios del presente. Ambas formas de materiales divergentes lograrían una articulación gracias a la función *retroactiva* propia de la relación

⁹⁴ Freud si bien propone la ecuación etiológica en 1895, será en las *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis* de 1916 donde expondrá de manera nítida lo que ella establece: los destinos de pulsión se organizan en *caminos de formación de síntomas*; y esos caminos, delatan, en el registro del sujeto, aspectos tópicos, dinámicos y económicos.

del sujeto y la historia (Laplanche, 2001). Es por esta particular relación de la *función de retroactividad*, que *la actualidad de la historia y la historia de lo actual* llegan a una formación de compromiso, tal como la formación de síntoma, nos indica Freud. A decir verdad, ese ensamblaje dará cuenta no sólo de la formación de síntoma, sino también, de la subjetividad y la dinámica psíquica tal como se puede reconstruir con el material del sueño. Con el análisis del síntoma – siendo una formación de lo inconciente - encontramos los materiales históricos con los que se ha constituido el sujeto y con los cuales debe lidiar, repetir, transformar.

Ahora bien, Freud luego de incorporar la historicidad en la constitución de las propias instancias psíquicas y sus relaciones (*ello/super yo/yo*), el síntoma y las llamadas formaciones de lo inconciente, irá descubriendo otros materiales que se hará parte del trabajo de análisis (Freud, 1937a)

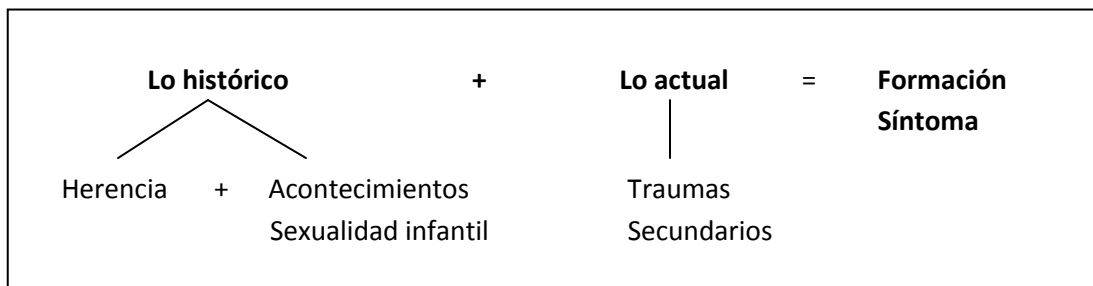


Figura N°4: Ecuación Etiológica⁹⁵

De ahí que la *dimensión de la historia* ocupe un lugar central en la formación de sujeto, si comprendemos que el síntoma expresa una de las modalidades de su aparición. En relación a esa historia, Freud pondrá el énfasis en la *herencia*, en las condiciones tanto como en la producción de huellas mnémicas que imprimen y fijan la pulsión a un objeto parcial, o una parte del cuerpo circunscrita a las zonas erógenas (Freud, 1905b). Se trata de la historia abreviada de la humanidad; historia condensada en los dos tiempos de la

⁹⁵ Figura N°4: Ecuación Etiológica. Sigmund Freud. (1916). “23° Conferencia de introducción al psicoanálisis”. En *Obras Completas*. Vol. XVI. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

formación de la subjetividad y que Freud no dejará de insistir hasta el final de su obra. Hay una verdadera exigencia teórica, que observamos en esta formulación, que pone a la historia y la actualidad, la filogenia y la ontogenia, lo inmemorial y el recuerdo en el centro de la cultura y el sujeto. Esa relación a la escritura, la historia y el trabajo del psicoanálisis lo podemos observar en los cinco historiales clínicos de Freud, además de obras notables como *Tótem y tabú* (1913a), el trabajo sobre el *Moisés y la religión monoteísta* (1939) o en las *Construcciones en Análisis* (1937b).

Sin embargo, si bien en la ecuación etiológica establece una suerte de anclaje de esta *heteronomía* de la historia (herencia/sexualidad infantil) y la actualidad (traumas auxiliares) de cada individuo y su biografía, Freud no dejará de otorgarle una valoración mayor a la *herencia*. Al respecto Green indica:

“El hecho de que Freud haya colocado a esos esos fantasmas primitivos (o primordiales) en posición de significantes clave (Lacan), ordenadores de todo el sistema de las represiones posteriores, devela su concepción de orden humano... En consecuencia, nos enteramos en la ocasión de que esas huellas mnémicas no concernían a “tendencias” o “predisposiciones” sino a temas estructurados: a saber, la escena primitiva, la escena de seducción, la castración... Lo que se pretendió tomar por una excentricidad de erudito, una testarudez de anciano, se revela ante una lectura atenta como una exigencia profunda para la coherencia de la teoría.” (Green, 2002. p. 24-25).

Valoración que ubica dentro de lo *predisponente de la historia*, a la herencia, como condición de todo proceso de subjetivación y de desarrollo cultural. De hecho, sin la dimensión de la *herencia*, la *sexualidad infantil* quedaría dispersa y desorganizada en el territorio subjetivo. Por tanto, sin la referencia a la *herencia*, la *sexualidad infantil* perdería su sentido y su valor explicativo universalisante, así como lo que orienta la investigación de los caminos de formación de síntoma. Y es que la *sexualidad infantil*, su temporalidad, así como los guiones fantasmáticos que se ponen en acto en la *cosa infantil*, de acuerdo a Freud, serán parte del género humano; de esa filogenia que se actualiza de manera abreviada en la ontogenia de cada individuo y se ponen en escena a través de los llamados *fantasmas originarios*.

De esta manera, los *fantasmas originarios*, verdaderos “esquemas” universales, se inscribirán en un registro que excede las vicisitudes y avatares de la vida del individuo.

Pertencen, si se me permite, al tiempo de larga duración de la cultura y de la vida humana, en donde un individuo, bajo ciertas condiciones que tendremos que especificar, recorre y actualiza, *nuevamente*, los tiempos de la historia del mundo, en su propia temporalidad.

De la *herencia* histórica, Freud subrayará la intensidad pulsional como algo que simplemente está-con, aparece-en, la tramitación de su sujeto singular. Esa *drang* de la pulsión y su variabilidad individual quedará inexplicable en gran parte de los análisis y serán referidos a un registro que se puede reconstruir hipotéticamente por sus efectos. Freud dirá que pertenece a la *constitución*, los cuales no puede conducir a otros orígenes que no sean los de herencia.

Freud supone a la herencia en la reflexión sobre la psicopatología. Nos indica que:

“... en la... neurosis la herencia cumple el papel de una condición poderosa en todos los casos... Es cierto que no podría prescindir de la colaboración de las causas específicas, pero la importancia de la disposición hereditaria es demostrada por el hecho de que las mismas causas específicas no producirían ningún efecto patológico manifiesto si actuaran sobre un individuo sano, mientras que en una persona predispuesta su acción hará estallar la neurosis... (Freud, 1896b, p. 147).

La *herencia* y el *drang*, en sintonía con la discusión de la psiquiatría del siglo XIX, aborda las variaciones entre individuos respecto a la relación con la fuerza (*drang*) pulsional. El *drang* se observa en el apremio que impone la pulsión sexual en su inscripción psíquica y posterior trabajo.

Serán parte, también, de esta herencia de la filogenia del género los llamados *fantasmas originarios* que cobran forma en las “fantasías” infantiles. Ellas acompañan al autoerotismo del infans, sus prácticas onanistas, la investigación de los enigmas de la sexualidad infantil mediados por las experiencias de su propio cuerpo y de los otros, así como todo el desarrollo intelectual relacionado con las llamadas teorías sexuales infantiles (Freud, 1908a). Los fantasmas introducen la sexualidad en la vida corporal y psíquica al infante y también lo conducen a su “término” y “salida” por medio de la represión. El infante, de esta manera, transitará haciendo la experiencia singular e históricamente arraigada en su biografía de aquella dimensión fantasmal de la historia del género. Estas fantasías son las *fantasías del retorno a la vida intrauterina, de seducción, de la escena*

originaria y de la castración, las que se pondrán en escena hasta los 5 años. Serán estas vivencias en referencia a las fantasías las que quedarán sepultadas junto con el complejo de Edipo, el que cumple la función de reordenarlas y ubicarlas en su justo lugar (Freud, 1924a). Posteriormente, esta fantasmática acompañará a la vida anímica de manera velada, tal como hemos visto anteriormente.

En la *ecuación etiológica* se anudan de este modo factores predisponentes de la historia así como acontecimientos de la actualidad, los que no logran explicar por sí mismos la formación de síntoma y su sentido. El síntoma se define como una memoria traumática olvidada (Inconciente) que retorna luego de un impasse en la actualidad (Freud, 1916). Ese impasse muestra una relación con la pulsión tanto como su dificultad con su tramitación por la vía del pensamiento y la elaboración (Freud, 1916). El sujeto se verá expuesto a un acrecentamiento pulsional sin descarga posible, lo que en su experiencia se registrará como *frustración*. La económica en juego encuentra su correlato en las vivencias que el sujeto percibe y siente como una sobre-estasis pulsional (trauma auxiliar). Será esa intensidad en juego sin posibilidad de ser tramitada a través del *trabajo de pensamiento*, la que finalmente tendrá un efecto evocante de otra escena olvidada, irreconciliable e irreconocible para el *yo*, las más de las veces alejada en apariencia de la sexualidad reprimida (Inconciente). Efecto evocante o retorno de lo reprimido muestran la falla de la defensa (Freud, 1896b), exigiéndole al *yo* establecer una nueva tregua, sobre la cual habrá perdido gran parte de su dominio (Freud, 1916). Sus salidas se batirán entre mantener el conflicto con algo que desconoce (lucha contra el síntoma) o intentar hacerlo parte de sí. En cualquiera de las dos modalidades, sin embargo, encontraremos acá al *yo* en *conflicto* o avasallado de alguna manera frente a sus tres poderes: el *ello*, el *super yo*, la *realidad*.

Esta es la razón, siguiendo a Assoun, por la cual la *formación de síntoma* en tanto formación de lo inconciente es a un tiempo una *formación sustitutiva* en donde lo inconciente logra el cumplimiento de deseo, una *formación de compromiso* puesto que no sólo hay cumplimiento de deseo inconciente sino que el *yo* accede a ese goce a pesar de su sufrimiento, y una *formación reactiva* del *yo*, en tanto su forma y sus funciones no quedan incólumes (alteraciones del *yo*) (Assoun, 2005). Pero por otro lado, la formación de síntoma expresa un sentido y convoca, en último término, a una aproximación a un tiempo

y a una historia desconocida, enigmática, que *regresa* dejándose caer frente al *yo* como algo ajeno, irreconocible y displacentero.

Freud indica que:

La investidura regresiva de estas lleva a sortear la represión y a una descarga –o satisfacción– de la libido en la que deben respetarse las condiciones del compromiso. Por el rodeo a través del inconciente y de las antiguas fijaciones, la libido ha logrado por fin abrirse paso hasta una satisfacción real, aunque extraordinariamente restringida y apenas reconocible ya. Permítanme agregar dos observaciones acerca de este resultado final. Consideren, en primer lugar, cuán íntimamente aparecen ligados aquí la libido y el inconciente, por una parte, y el yo, la conciencia y la realidad, por la otra, si bien al comienzo en manera alguna se copertenecen... (Freud, 1916 p. 328).

Hemos enfatizado hasta acá las dimensiones de lo *heteróclito* y de lo *heterocrónico* respecto a la ensambladura de materiales de diversas épocas referidos a los fantasmas originarios y la sexualidad infantil reprimida, así como a eventos de la actualidad que adquieren su valor en referencia al *peso* de la historia y al *estasis* y *plus* de trabajo que exigen al aparato psíquico; que esa historia trata sobre la actualidad y la conocemos por sus efectos (síntoma, sueño, etc) debido a la *atemporalidad* propia de lo *Inconciente* (como hemos desarrollado en otro lugar), así como el trabajo de historización que el propio sujeto hace al retratar esa historia debido al efecto retroactivo que sostiene la relación de el mismo con el tiempo y la memoria. En el síntoma tiene lugar, de esta manera, la actualidad de la historia y, por tanto, del fantasma inconciente, así como todo aquello que ha quedado interrumpido de los procesos de elaboración. Lo *retroactivo* bajo el efecto regrediente de la formación de síntoma tanto como de los actos y la dinámica de la transferencia, encontrará, a través de la regresión, una posibilidad prospectiva bajo el trabajo psicoanalítico. Por último, el síntoma siendo la entrada a esa historia no sabida ni admitida, en último término reprimida, expresa también el costo de la *defensa* y las *alteraciones del yo*, que tal como atestigua la dramática vida del neurótico, son de un precio y un tributo demasiados altos para lo que podría obtener en cuanto al cumplimiento de deseo, pero también, tras la asunción de una verdad hasta ahora no sabida y temida.

Un último elemento que hay que destacar es que toda formación de lo Inconciente está *sobredeterminada*. Es por eso que la escena del síntoma, tanto como la del sueño,

nunca es la antesala de *una* otra escena *única* (Freud, 1900). No hay en esa formación una escena de la escena, sino una *mixtura* de diversas tramas que si bien se ordenan en el llamado complejo de Edipo, las fuentes parciales de lo pulsional y su historia de andamiaje ordena escenas diversas y con distinto valor significativo y pulsional. El núcleo traumático o el cuerpo extraño y opaco de la sexualidad reprimida, si bien se anuda a su triangulación al compás de los fantasmas originarios, no es nunca “una” al modo de un acto de desenlace. Ese ordenamiento *a posteriori*, se lo dará de manera aproximada el *yo* al hacer la experiencia de traducción de esa alteridad inconciente. Esta es una de las razones por las cuales el síntoma no hace metáfora, sino que introduce, en aquello que le concierne al *yo*, más bien procesos de metaforización, que el análisis deberá recorrer en una polisemia de lo *Inconciente* a través de las memorias y restos preconcientes. Recorrido, reescritura, desandaje en zigzag de líneas inconexas algunas *per se*.

3.- Hacia una complejización de lo heterónimo: lo heteróclito y la heterocronía en la ecuación etiológica *ampliada*⁹⁶

Tal como hemos indicado antes, la investigación de las formaciones de lo inconciente encontrará su tiempo privilegiado entre 1900 y 1910. Luego de este período, su investigación será complejizada con otras dimensiones metapsicológicas. En lo que sigue, trabajaremos algunos aspectos relevantes sobre estos puntos siguiendo el criterio propuesto por Freud en la ecuación etiológica, a saber, analizaremos esos *otros* materiales presentes en la dimensión histórica y de la dimensión actual. En algunos puntos complementaremos las orientaciones freudianas con algunos aportes psicoanalíticos que se inscriben en la línea de investigación propuesta. Esto nos conducirá a pensar desde la clave de lo heterónimo, la alteridad y los procesos de subjetivación.

Lo cierto es que este legado, posterior a 1910, y sistematizado desde 1920 en adelante, marca, siguiendo una definición de Green, una "... segunda revolución psicoanalítica" (Green, 2001, p. 12).

En efecto, el análisis de las formaciones de lo *Inconciente* y las *alteraciones del yo* darán cuenta de complejas relaciones y mixturas con unos *fondos* y *temporalidades arqueológicas* y *geológicas* de la vida psíquica: emerge de ellos un sujeto atravesado por las formaciones e irrupciones catastróficas de la historia, el mundo de la cultura y las tramitaciones intensas del régimen pulsional. Y es que sujeto y cultura, se han erigido sobre y a través de un *fondo de violencia* pulsional que convive con el sujeto aunque él no vea

⁹⁶ La *ecuación etiológica ampliada* hace referencia al término ecuación etiológica utilizada por Freud reformulada de acuerdo a los descubrimientos posteriores a 1920, de acuerdo a nuestra propuesta conceptual. Por otro lado, introduce algunos elementos marginales del corpus freudiano y que psicoanalistas de generaciones siguientes pudieron esclarecer. El término "ecuación etiológica ampliada" lo propuse el año 2010 en un texto publicado en ese año (Cabrera, 2010) y presentado en el año 2011 en el Coloquio Internacional Chileno –Francés "Políticas del Malestar y Prácticas Contemporáneas", organizado por la Universidad de Chile y las Universidades Paris X – Nanterre y Paris V – Diderot. Posteriormente fue abordado en el año 2012 en el artículo "Actualidad de las piezas de museo: Freud y la ecuación etiológica ampliada", publicado el mismo año en la Revista de Psicología de la Universidad de Chile. En este capítulo se desarrolla mejor cada uno de los elementos de la "ecuación" y difiere del citado artículo, fundamentalmente lo abordado respecto a la temática de la "herencia".

donde pone sus pies y su vida. El caminante que tranquiliza su angustia con el canto, no por eso sabe hacia dónde lo conduce su andar, nos advierte Freud (Freud, 1926).

Lo anterior será constitutivo de las ensambladuras de las *formaciones del ello* tanto como de los aspectos *inconcientes del yo*. Encontrarán su materialidad junto con esa referencia a la historia y la actualidad de la *ecuación etiológica*. Las voces de los antepasados bajo el soporte de la *trasmisión*, las claves que nos entregará la dimensión del *narcisismo originario* y el lugar de la *incidencia del Otro* en las experiencias tempranas del aparato psíquico en formación, nos permitirá observar una verdadera radicalización en relación a la alteridad y la subjetividad, ahora, anudada en los tiempos de la historia. Algo similar ocurrirá con lo *actual*: se harán parte de este tiempo los llamados *traumatismos extremos* así como las condiciones históricas de la cultura en donde la subjetividad hará límite y sutura, traducción y renuncia, sujeción y creación referida a las exigencias y facilitaciones del mundo cultural. La historia en la actualidad quedará puesta ahí, para los abordajes de elaboración o desmentida respecto a una pluralidad de memorias.

3.1.- Lo histórico en la dimensión de la herencia y la trasmisión

Freud participa de la discusión respecto a la *herencia* en el contexto del desarrollo de las hipótesis etiológicas propias de la psiquiatría del siglo XIX. Ella es parte de las explicaciones más aceptadas para en el campo de la psicopatología y sus diferentes modos de presentación (Postel y Quérel, 2000).

Bajo esos términos, encontraremos tres modos de tematizar la herencia en el campo psiquiátrico. El modelo de la degeneración, en referencia a un ideal, tal como formula primero Buffon en el siglo XVIII y luego Morel en el siglo XIX; el modelo epidemiológico y la barrea inmunitaria que sostendrán Pasteur y Koch. Por último, el modelo del contagio mental y de la psicología de las masas con Le Bon (Kaës, 2006).

Ahora bien, Freud emplea el término *hereditario* en distintos campos semánticos. Kaës distingue al menos cuatro usos en su obra: *die übertragung*, *die vererbung*, *die erwerbung* y *die erblichkeit*. Con *die übertragung* se refiere a lo transmisible en la comunicación por contagio; *die vererbung* designa lo que se transfiere por legado o herencia; *die erwerbung* se refiere a la adquisición (proceso) de aquello heredado; y *die erblichkeit* alude a lo heredado por herencia, sea en términos biológicos o legales (Kaës, 2006).

Por tanto, considerando esta advertencia, la formulación freudiana respecto a la repetición de la filogenia en la ontogenia expresa ámbitos opacos y por esclarecer. Es decir, la repetición alude a varios sentidos los cuales habrá que integrar en sus formulaciones metapsicológicas y no sólo circunscribir a los fantasmas originarios y el Complejo de Edipo. De hecho, a veces hace referencia a las herencias propias de la constitución. En otras ocasiones, aludirá a las organizaciones singulares que acaecerá en todo sujeto independiente a las transformaciones culturales (dos tiempos de la sexualidad, los fantasmas originarios y la represión de la sexualidad edípica). Y en otras, hará referencia a las *herencias genealógicas* (de la historia generacional, ancestral y cultural) que el sujeto tendrá que elaborar y que el mismo Freud consigna a través del aforismo de Goethe: *lo que*

has heredado de tus Padres, adquiérela, para poseerla. Consigna inscrita en tres momentos de su obra en que se reitera la pregunta por lo originario y por la historia tal como la encontramos primero en *Tótem y tabú* (1913), luego en *El yo y el ello* (1923a) y posteriormente en *El Moisés y la religión monoteísta* (1939). Las primeras dos formas de abordar la herencia ya la hemos revisado en el capítulo anterior. Nos interesa trabajar en este apartado, una tercera forma: las *herencias del orden de la genealogía*.

La problematización de la *herencia* y la *trasmisión* la encontraremos en la interrogación misma del Complejo de Edipo. En su sepultamiento, bajo los destinos de la represión, la desmentida o el rechazo, operará del lado del infans, el duelo por el “objeto” (de la renuncia) y el “padre” (asesinado), tanto como el duelo *de* los propios padres al renunciar a su narcisismo (Freud, 1914b), re-investiendo con la trama del Edipo, su propia relación a la pérdida, al proyectarlo sobre el infans. Encontramos acá esas tramas generacionales escenificando en un mismo tiempo una verdadera heteronomía diferencial referida a la herida narcisista y pérdida del objeto, en la vivencia misma del complejo de “lo infantil”, en el complejo del infans y en la re-actualización conflicto psíquico de los padres. De este modo, la escena del *complejo de Edipo* nos muestra este primer anudamiento de la trasmisión. Primero, respecto al objeto y su pérdida; luego en relación al narcisismo. Ambos registros entrarán en complejas relaciones con la historia de la subjetivación, en tanto habrá unos orígenes que la precede irrecusablemente.

Fue en el caso *Dora* (1905a) y posteriormente en *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1908c) en donde Freud nos permite pensar las condiciones históricas del lazo parental en lo referido a la trasmisión. En la formación de síntoma de Dora se destaca el fantasma de felatio al padre (1905a) y luego el enigma sexual de la femineidad repartido entre la madre degradada, por un lado, y la Sra. K, por otro. Sin embargo, en el mismo caso Freud no deja de retratar toda una historia de alianzas y complicidades del lazo parental que tiene incidencia en el escenario del complejo de Edipo de Dora. Este sentido histórico del lazo vuelve a mencionarlo tres años después en *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*. (Freud, 1908c).

Finalmente en *Introducción del narcisismo* (1914b), Freud agrega varios puntos capitales de este entramado de la *herencia* en el acto de la constitución psíquica y la

represión de la sexualidad infantil. Las vías de elección de objeto se organizarán en una *elección de objeto* por apuntalamiento, o en otra elección de corte narcisista según lo que *uno fue, lo que es o lo que será*. Estos últimos procesos se pondrán en relación con la dinámica y preponderancia del ideal en tanto destino libidinal yoico.

Hace ya varios años que el campo psicoanalítico muestra que la “elección” de los mecanismos estructurantes de la subjetividad y la resolución del Complejo de Edipo, está fuertemente influenciada por la incidencia psíquica del Otro. Será en las experiencias tempranas, cuando se enlaza la cría con el lazo parental, en donde se predispondrá la resolución posible del Edipo⁹⁷. La cría humanizada es consecuencia de haber sido parte del trabajo de juicio y reconocimiento por parte del Otro, en donde desplegará una narcisización parcial del narcisismo limitado por el impacto de la diferencia y la pérdida. Aquello se pondrá en curso a través de la aceptación y renuncia del narcisismo primario así como a través del deseo proyectado hacia la cría: a saber, ¡aquello que deseamos ser y no fuimos lo deseamos para nuestro descendiente a través de la mediación de la diferencia! Esto cimentará la matriz geográfica y territorial básica para los procesos que deberán tener lugar posteriormente (Aceituno, 2010; Laplanche, 2001; Bleichmar, 2002).

Será en *Tótem y tabú* (1913a) donde Freud desarrollará el argumento sobre la *trasmisión* con toda su complejidad, a saber, en relación a lo pulsional y su despliegue en los fantasmas originarios tanto como en la significancia del pacto y las condiciones históricas y subjetivas del reconocimiento.

Esta dimensión es lo que metaforiza con Goethe, a través del aforismo que en este texto desarrolla por primera vez:

Was du erest von deinem Vätern hast, Erbib es, um es zu besitzen.

Aquello que has heredado de tus padres, aprópiatelo para poseerlo.

De esta manera, el sujeto de lo inconciente se desplegará en tres direcciones anudadas en la historia y a los procesos de subjetivación: a) Las huellas mnémicas propias de la sexualidad infantil y su correlato fantasmático (fantasmas originarios) incestuoso y

⁹⁷ Al respecto se puede revisar de la bibliografía de la tesis los trabajos de Lacan (2002), Aulagnier (2007), Mannoni (2006), Winnicott (2004), Bion (2009), Aceituno (2010), entre otros.

violento que, en el mejor de los casos, sucumbirán a la represión. b) Los dones y conquistas heredadas de otra generación que habrá que transformar-apropiar en un trabajo subjetivo en lo actual. c) Las vivencias extremas o traumáticas que sobrellevaron las generaciones anteriores y que las nuevas generaciones tendrán que admitir y finalmente cortar⁹⁸.

La *herencia y la trasmisión* (transformación/corte), por lo que hemos indicado anteriormente, no debiera ubicarse tan sólo en el registro del narcisismo y de las identificaciones. Kaës tiene razón cuando advierte que la formación misma de lo inconciente acontece en un campo histórico que le precede. Nos dice que:

“... la exigencia del trabajo psíquico impuesta a la psique por el hecho de su ligazón con lo intersubjetivo, por el hecho de su sujeción a los conjuntos de los que procede el sujeto: familia, grupos, instituciones, masas... en tal ocasión se transmitan algunas formaciones de lo Inconciente por la cadena de las generaciones y de los contemporáneos; hoy podemos suponer que una parte de la función represora se apoya sobre ciertas modalidades de la trasmisión psíquica, por ejemplo, según las modalidades fijadas por las alianzas, los pactos y los contratos inconcientes; de allí derivan rasgos característicos de las organizaciones neuróticas, borderline o psicóticas; el proceso encriptado, la formación del Super yo y de las funciones del ideal siguen igualmente esta determinación intersubjetiva.” (Kaës, 2006, p. 16 – 17).

En el origen, habría acontecido un acto violento y extremo, con lo cual adviene la cultura. Se desarrolla acá *el mito del asesinato real* del padre de la horda primitiva, que luego se repetiría metafóricamente en la historia constitutiva de cada individuo por la vía del complejo de Edipo y la tramitación del deseo de incesto y de asesinato por medios – ahora - psíquicos (represión del complejo de Edipo) y no por medio del asesinato real del padre.

En el mito de la horda, el padre muerto por medios violentos, habría retornado en la forma del nombre y el ideal, quedando ubicado en un espacio “sagrado” e “inhumano”. El tótem será nombre y figura, y quedará relegado a un espacio del tiempo fuera de la administración de la cultura, puesto que el tótem testimonia del origen mismo de la vida humana, así como sus condiciones de existencia. Fue a través del Tótem, tal como

⁹⁸ En este punto Kaës tiene razón cuando indica a propósito de la trasmisión, la necesidad de introducir cortes. “La urgencia – nos dice – no es solamente la de transmitir: es también la de interrumpir una trasmisión”. René Kaës. (2006). *Trasmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 21.

reconstruye Freud, que cultura y memoria ancestral lograrán inscribirse. Será consecuencia de esta producción cultural, los primeros sistemas religiosos y éticos, las formas arcaicas de regulación del lazo social y de las subjetividades relacionadas a ella.

El tótem será una marca de la genealogía cultural que resiste al tiempo y se hace presente en lo actual, en tanto el tótem se presenta como el antepasado de los ancestros fundando la historia del lazo parental junto al social, con el cual, por otro lado, la comunidad establecerá una identificación con él, elevándolo al plano del ideal, y luego, al *ideal del yo*. De esta manera, el tótem y su relación a la ley, se constituye como testimonio y límite de una violencia estructural presente en la trama de los orígenes tanto como en el núcleo traumático del porvenir de toda cultura. Hace testimonio en tanto el sustituye una violencia anterior, que se puede reconstruir por los restos que deja y por los modos en que vuelve a hacerse presente; resto en figura y en palabra, en acto y sentido, en la repetición de lo igual y su destructividad latente, que se muestra en cada catástrofe social y subjetiva. Hace límite, en tanto funda prácticas de regulación del lazo social y la condición condicionante de la represión del incesto y del asesinato. Tal como hemos indicado, el *pacto social* se presenta como un a priori histórico y precario, en el cual el recurso de la transmisión del nombre (pacto social) y su función simbolizante tendrá lugar. El anverso de esto, se puede observar en la culpa generada por la ambivalencia insoslayable que genera el otro cuando se ubica como objeto de un deseo prohibido, así como estos otros restos de pulsión y de historia, que ponen al sujeto en disposición al trabajo de recuerdo (individual y cultural) y de transformación de lo “real” en el lazo social.

Lo sorprendente de la tesis freudiana es que *se transmite esa condición a priori así como la culpa entre las generaciones*, inaugurando lo que podemos llamar las *herencias genealógicas en el campo de lo transgeneracional*. Dicho en otros términos, se construye un espacio subjetivo de continuidad histórica entre el origen, la historia y lo actual.

La transmisión se realiza por la vía del ideal, tal como se ha sugerido en otro lugar: el *super yo*, *heredero* del complejo de Edipo, se construye a través de la identificación al ideal y superyo de los padres, y el de estos, en filiación a los suyos y a sus ancestros (Cabrera, 2005, 2012).

Otra vía de transmisión la encontraremos depositada en el *ello* y su *estructura transindividual* asociada a los fantasmas originarios así como a otro tipo de memorias que se transmiten entre las generaciones. Trasmisiones del orden del *don*, o por el contrario, de experiencias traumáticas que han sido silenciadas y clivadas tal como desarrollaremos más adelante a propósito de algunas *verdades históricas vivenciadas* que retornan en el delirio o a través de otros restos⁹⁹.

De esta manera, encontraremos *herencias* que enlazan al sujeto con la cultura y la historia, transmitiéndose *deudas* y *traumatismos* que hay que saldar, así como *dones* generacionales y ancestrales, que el sujeto tendrá que apropiarse por medio del trabajo de elaboración y construcción en análisis. Cada una de estas trasmisiones impondrán al trabajo psíquico ejercicios elaborativos y ensayos de re-construcción de lo desconocido de sí y del tiempo histórico generacional. Nos dice Freud:

“Lo que la biología y los destinos de la especie humana han obrado en el *ello* y le han dejado como secuela: he ahí lo que el yo toma sobre sí mediante la formación de ideal, y lo que es revivenciado en él individualmente. El *ideal del yo* tiene, a consecuencia de su historia de formación {de cultura}, el más vasto enlace con la adquisición filogenética, esa herencia arcaica, del individuo” (Freud, 1923a, p. 38).

⁹⁹ Abraham y Torok a fines de los años 60 le dará un estatuto técnico y clínico al trabajo con la transmisión. Freud si bien plantea una formulación metapsicológica en torno a esta área de todo análisis, no tendrá un desarrollo de ello en su dispositivo de investigación clínica. Lo mismo ocurre respecto al dispositivo referido a la clínica de lo traumático. *La corteza y el núcleo* (2005), de los autores antes nombrados, inaugura toda un área del quehacer psicoanalítico encontrados posteriormente importantes desarrollos como los realizados por Kaës, Fraimberg, Morel, Aceituno, Davoine, entre otros. Por último, la transmisión de lo traumático ha sido ampliamente documentada en la investigación psicoanalítica. Son diversas las formas que adquieren los restos sobrevivientes de lo traumático en la transmisión transgeneracional. Lo común entre ellos es que no muestran una relación evidente con los traumatismos de la primera generación. Serge Tisseron indica que los sujetos de las tercera generación a veces perciben en sí mismos sentimientos, imágenes o actos bizarros que no logran explicarse en relación a su biografía (Tisseron, 1997). Del mismo modo, se expresan en problemas de aprendizaje u otras actividades que requieren del trabajo del pensar, tal como se observa Brenot (1985). También se los puede descubrir en modalidades toxicománicas (Enriquez, 1985) o en el desencadenamiento psicótico tal como lo muestra el trabajo de Davoine, en donde habría una mayor prevalencia, según Dumás, cuando en ambas líneas de filiación son sujetos portadores de criptas (Dumas, 1985). Otra línea de estos restos aparecen en las problemáticas del cuerpo afectado, en dónde lo psicósomático se explicaría por un problema en el trabajo de pensamiento que no lograría tramitar en régimen pulsional, tal como indica Nachim o M' Uzam y la escuela de París con Marty. Por último, hay varias investigaciones que muestran cómo las elecciones vocacionales referidas a la temporalidad, intentan investigar aquello que no logran comprender de la propia transmisión, y hacen del oficio de la historia, la arqueología o el psicoanálisis un intento fallido de la transmisión de lo traumático como las realizadas por Stein y Miller.

Así también, en relación a la insistencia de la transmisión de lo originario que se hace patente en lo actual, Freud nos indica:

“Si uno toma a la humanidad como un todo y la pone en lugar del individuo humano aislado, halla que también ella ha desarrollado formaciones delirantes inasequibles a la crítica lógica y que contradicen la realidad efectiva. Si, no obstante, han podido exteriorizar un poder tan extraordinario sobre los hombres, la indagación lleva a la misma conclusión que en el caso del individuo: deben su poder a su peso de verdad histórico-vivencial, que ellas han recogido de la represión de épocas primordiales olvidadas.” (Freud, 1937b, p. 270).

Podemos reconocer que Freud avanza en el tema de la *trasmisión* de manera audaz y problemática en el registro metapsicológico. Sin embargo, su dispositivo clínico – propio de la clínica psicoanalítica de la neurosis- no aborda la trasmisión en cuanto tal. Al menos, en ninguno de sus cinco casos príncipes alude y aborda la temática de la trasmisión. Ahora bien, ¿no es uno de esos casos paradigmáticos, antes que un paciente, las propias memorias del Dr. Schreber publicadas iniciado el siglo, y que Freud somete a análisis? En ese sentido, ¿no analiza ahí un texto cultural, y el cual opera como un caso ejemplar en torno a la psicosis? ¿No hace lo mismo cuando analiza el “saber” de la antropología encontrando en el tótem y tabú los orígenes de la humanidad, o también, cuando analiza, en el campo de la historia, la genealogía del pueblo judío a través del nombre de Moisés, sus supresiones y retornos? ¿Encontraremos ahí la condición de posibilidad menos del análisis de la cultura que de algunos “restos indicantes” que invocan estructuralmente la repetición y la emergencia de la memoria arcaica de la trasmisión en nuestra actualidad?

Freud, a nuestro juicio, estableció esas cláusulas metódicas y epistémicas respecto a su objeto de investigación y sobre su relación con el tiempo y la repetición en un registro cultural o trans-subjetivo. Esto habría ocurrido menos por una vuelta a sus temas de adolescencia en su época de vejez, como dirá Jones, que por la orientación de su descubrimiento y el diálogo con el “saber” de otras disciplinas, tal como adelantaba en *Los múltiples intereses del psicoanálisis* (1913) le era posible y deseable.

3.2.- Lo histórico en referencia a lo infantil: la cosa sexual, el Otro y los dilemas del narcisismo originario

Tal como se establece en la *ecuación etiológica ampliada*, lo histórico convoca a la herencia con sus diversas dimensiones. Una operación análoga encontraremos en la referencia a *lo infantil*. Freud da cuenta que junto a la *herencia* están los *acontecimientos de la sexualidad infantil*, los que posteriormente serán reprimidos. En esos acontecimientos, sin embargo, junto a la emergencia del autoerotismo y sus inscripciones representantes de pulsión, se ubicarán los pasajes del narcisismo primario, así como los que llamaremos *inscripciones del narcisismo originario* que tendrán lugar en un momento de desamparo radical de la cría y su encuentro traumático con el Otro (Aulagnier, 2007[1975]). Se trataría de una forma del narcisismo que no es primario, ya que antecede a la constitución del *yo*, y sí sería originario, en el sentido que lo podemos ubicar en los orígenes del psiquismo que podrá advenir bajo ciertas condiciones¹⁰⁰.

Lo infantil señala un tiempo y una modalidad de organización subjetiva en formación. Lo que caracteriza al tiempo de lo infantil es el *desamparo real y su dependencia al Otro*. Sin embargo, no es un recurso suficiente la presencia y cercanía de éste. En el *encuentro* de la cría y el Otro se ponen en movimiento procesos primarios muy complejos. Estos movimientos psíquicos requieren que el Otro le dé un lugar a la cría – a nivel de la simbolización –, así como también, lo anterior se traduzca en una acción hacia ella orientada desde el reconocimiento, la diferencia y el cuidado. Este movimiento subjetivo abordará la conservación del cuerpo, al mismo tiempo, pondrá en curso las condiciones de la vida psíquica posterior, puesto que la cría requiere que se la inscriba en un tiempo por venir y en un campo cultural. De este modo, el Otro cuando alimenta podría

¹⁰⁰ André Green discutirá el concepto de “originario” debido a la dificultad que impone el poder establecer un marcaje diferencial entre la diada cría – madre. “En una discusión sobre las concepciones de Piera Aulagnier, yo señalaba hasta qué punto es insostenible el concepto de originario en psicoanálisis. Hacía notar que la idea de un originario únicamente relativo al individuo era ilusoria, ya que ese originario aludía a una situación simbiótica madre-hijo... Desde el momento que hay transmisión intergeneracional... ya no hay originario sino por convención.” André Green. (2002). *La diacronía en psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu. p. 91. En nuestro caso llamamos originario bajo el supuesto que aquel encuentro, más allá de esa transmisión, implica marcas singulares que luego tendrán lugar en ese sujeto por advenir. Por tanto, sin desconocer esa diada, las marcas tendrán un sello propio en cada sujeto.

– término condicional– llegar a saciar el hambre tanto como el amor hacia el infante, además del imperativo de introducirlo en un tiempo venidero. O por el contrario, en el acto de alimentar, podría envenenar la precaria vida psíquica, interrumpiendo los procesos de integración y de continuidad de la existencia, llegando a cobrar un sentido traumático (Bleichmar, 2002; Winnicott, 2004; Aulagnier, 2007[1975]).

En este encuentro, la pulsión sexual encontrará un lugar en las primeras satisfacciones propias de la autoconservación, bajo el supuesto del *apuntalamiento* (Freud, 1900, 1914b). El infante en su relación con el pecho inscribirá, nos dice Freud, una primera huella de satisfacción sexual que alienará a la cría del mundo de la necesidad e introducirá una demanda de otro orden. Posteriormente, buscará la repetición de esa experiencia (cumplimiento de deseo) a través de la *alucinación primitiva* (identidad de percepción). Al fracasar en ese intento, dada la diferencia entre la exigencia que la huella impone y lo que la alucinación da por cumplido, el aparato psíquico en formación se verá forzado a buscar esa tramitación del deseo con lo real del objeto (satisfacción de otro orden). Esto se logrará, finalmente, a través de la *identidad de pensamiento* (Freud, 1900), la que implicará la actividad del juicio y el dominio de la motricidad (Freud, 1911). De ahí en adelante, la pulsión sexual se abrirá paso entre el cuerpo, la fantasía y el Otro hasta llegar a su consumación en el Edipo y su posterior sepultación.

Será en ese territorio de despliegue de la *cosa sexual* y de las imposiciones del *principio del placer*, que el *yo* y el *narcisismo*, desde 1910 en adelante, comenzarán a ser tematizados por Freud. Tal como hemos indicado, el *yo* se construye por la vía de la identificación. En el autoerotismo propio de la infancia, debió ocurrir una acción psíquica (la identificación del rasgo del otro), constituyéndose así el llamado *narcisismo primario* (Freud, 1914b). Diferenciación primera, entre *el cuerpo* y *el Otro*, y luego entre el *yo*, *el otro* y *la cosa sexual*. En el primer caso, se construirá un precario límite o superficie de registro (Anzieu, 1995; Aulagnier, 2007[1975]; Green, 1986); en el segundo, un espacio psíquico en condiciones de poner en curso formas de simbolización – primarias - tal como nos lo muestra el trabajo del *fort-da* (Freud, 1920) y la introducción del símbolo del *no*, el juicio de atribución y el juicio de existencia, en las operaciones psíquicas del infante (Aceituno, 2010; Freud, 1925b).

Freud nos indica esa dirección:

“Este ser muy pronto se halla en condiciones de establecer un primer distingo y de adquirir una primera orientación. Por una parte registra estímulos de los que puede sustraerse mediante una acción muscular (huida), y a estos los imputa a un mundo exterior; pero por otra parte registra otros estímulos frente a los cuales una acción así resulta inútil, pues conservan su carácter de esfuerzo (Drang) constante; estos estímulos son la marca de un mundo interior... La sustancia percipiente del ser vivo, habrá adquirido así, en la eficacia de su actividad muscular, un asidero para separar un “adentro” de un “afuera”” (Freud, 1915a, p.11).

El distingo entre el *adentro* y el *afuera*, es anterior al trabajo de la simbolización, propia de la re-presentación y el trabajo subjetivo con la ausencia del objeto y el trabajo en un campo de lenguaje. Límite precario, que distingue la superficie de un cuerpo y del Otro, así como estímulos y montos pulsionales provenientes del exterior. Es un distingo, además, respecto al registro y respecto al placer. La cría registra en función de una locación, y percibe *sensaciones* placenteras o displacenteras, donde lo sexual ya tiene lugar de acuerdo a la teoría del apuntalamiento de Freud. Por tanto, *hay un momento anterior que está plegado, sin análisis dentro de este argumento*. En efecto, en la pura satisfacción corporal, propia de la autoconservación, se apuntalará la satisfacción autoerótica de la *pulsión sexual*. Esa huella inaugural del placer sexual, en su reiteración y bajo la garantía posibilitante del Otro, *construirá* y terminará por imponer, en los precarios procesos psíquicos de registro sensorial del infante, el *principio del placer* en cuanto tal. El *principio del placer*, bajo esta lectura, no está garantizado constitucionalmente, sino que obedece a una conquista del Otro en su encuentro con la cría, siendo la cría el territorio de esa inscripción primera¹⁰¹.

Es de acuerdo al planteamiento anterior, que habría un momento que podemos circunscribir como el tiempo del *narcisismo originario*. Éste sería anterior al *narcicismo primario*, y del cual quedará una memoria inmemorial presente en la *forma* que se enlaza la memoria y el recuerdo, los procesos de subjetivación y la palabra. Memoria inmemorial

¹⁰¹ De hecho, tal como vimos en la reflexión que hace Freud en torno a la pulsión de muerte, aquella y su principio organizador, sería anterior al “principio del placer”. El “principio del placer” sería secundario a un proceso primario. En lo que sigue, ponernos en relieve antes que el problema económico, la relación con el Otro y sus efectos cualitativos más que cuantitativos.

que organizará justamente el territorio y la geografía de ese anudamiento que dará lugar, posteriormente al trabajo de simbolización.

En el *narcisismo originario* el cuerpo de la cría está invadido por el cuerpo y la psique del Otro. Según Aulagnier (2007[1975]), la “... primera representación que la psique se forja de sí misma como actividad representante se realizará a través de la puesta en relación de los efectos originados en su doble encuentro con el cuerpo y con la psique materna” (Aulagnier, 2007[1975], p. 31). Esa anterioridad al *principio del placer*, ese *más allá del principio del placer*, tiene por destino lograr la dis-tensión desligada propia de la nada y el cumplimiento de la pulsión de muerte. En este sentido Freud afirma:

“Lo que resta es bastante para justificar la hipótesis de la compulsión de repetición, y esta nos aparece como *más originaria, más elemental, más pulsional* que el principio de placer que ella destrona. Ahora bien, si en lo anímico existe una tal compulsión de repetición, nos gustaría saber algo sobre la función que le corresponde, las condiciones bajo las cuales puede aflorar y la relación que guarda con el principio de placer, al que hasta hoy, en verdad, habíamos atribuido el imperio sobre el decurso de los procesos de excitación en la vida anímica” (Freud, 1920, p. 23).

En este contexto es útil introducir los registros de la angustia y su relación al tiempo. Freud junto a las angustias neuróticas identificará las llamadas *angustias originarias* anteriores a la formación de síntoma y a la *angustia señal* (Freud, 1926). Ellas variarían de individuo en individuo y pueden emerger en distintos momentos y contextos. Fueron las angustias *originarias* las que evidenciaron en el registro del afecto un *tiempo anterior al de la representación*. Ellas pueden hacerse presentes en la actualidad pero convocan este tiempo originario.

“En la primera infancia (lo que acá llamamos narcisismo originario), la impresión que deja el rostro del bebé ante la desaparición de la madre (pérdida de un rasgo de objeto o de alteración) es de *dolor y angustia al mismo tiempo*. “Parece que en él marchara algo que luego se dividirá. Aún no puede diferenciar entre ausencia temporaria y verdadera” (Cabrera, 2010, p. 40).

El infante, en el inicio de su existencia, aún no tendría una relación al tiempo y a la representación que le permitiera anticipar y proyectar la ausencia-presencia del Otro. En el

registro del afecto, lo que emerge será un tipo de angustia cercana al *terror* propia de los traumatismos reales. “La pérdida implica quedar a merced de la pulsión sin aplicación, lo que genera angustia y con ello, *angustia automática del orden del terror, en tanto en esta fase originaria no hay seña ni apronte angustiado preparatorio*” (ibíd).

Laplanche y Bleichmar han hecho varias puntualizaciones al respecto que apuntan en la misma línea de lo planteado anteriormente. Para Laplanche lo inconciente se *produce* y no estaría dado por la biología del cuerpo. De acuerdo al autor, esa verdadera invención de lo inconciente sería consecuencia de la introducción del Otro y una *seducción originaria*. Ella introduciría los significantes enigmáticos (mensajes desconocidos del Otro y que lo refieren a su propio *Inconciente*) entre el momento de la *necesidad y el deseo* llegando a producir un *objeto-fuente* de la pulsión. El apuntalamiento freudiano cobraría consistencia en función de esta hipótesis, sin necesidad, en la lectura de Laplanche, de la hipótesis de la herencia de los fantasmas originarios propuestos por Freud. En otros términos, la *verdad del apuntalamiento encontrará su lugar en la seducción originaria*, invistiendo y produciendo con aquella dimensión desconocida de sí, las llamadas zonas erógenas (Laplanche, 2001). En función de esa *seducción originaria* y la *represión originaria* con la cual se tramita, es que se inaugurará los tiempos del autoerotismo.

De acuerdo a nuestra hipótesis y en siguiendo a Freud, la *represión originaria* efectivamente implicará al Otro, en el cual habría operado la represión de la sexualidad infantil y, por lo cual, la cría se podrá hacer parte de los interés del sujeto (proyección del narcicismo en función de la renuncia) y se pondrá en relación a su propio deseo inconciente (actualización de lo reprimido)¹⁰². Laplanche, sin embargo, pese a que discute la noción de fantasmas originarios, pone en relieve la manera específica del soporte mediante el cual se producirá, según el autor, el autoerotismo. Bajo nuestra lectura, con Laplanche podemos comprender algo que en Freud se mantiene sin clarificar y que apunta a las condiciones históricas mediante las cuales se realiza y cobra dirección la *teoría del apuntalamiento*.

¹⁰² El llamado *deseo de hijo* está ampliamente documentado en la teoría psicoanalítica e implica, como mínimo, la asunción de la pérdida y el duelo por el objeto. De acuerdo a Guyomard, será parte de esa relación a la pérdida y al duelo referido a la infancia y en relación a la madre, que la mujer, por ejemplo, podrá otorgar reconocimiento a la cría como un otro distinto. De esta manera se inaugura un proceso relacional que irá del *vínculo a la relación*, del uno al tres (infante, madre, Otro) (Guyomard, 2013). Del mismo modo, Lacan, Bion y Winnicott han subrayado de distintas maneras la incidencia del Otro en la constitución psíquica.

Nosotros lo que agregamos acá, es que junto con el impacto del inconciente del Otro, opera también – mediante la inscripción psíquica de la castración – un reconocimiento primario sin lo cual la seducción del Otro no tendría límite en relación a la cría. El *narcicismo originario* se daría justamente en el tiempo anterior al acto de la represión originaria de Laplanche y prepararía esa superficie de inscripción.

En este punto es sugerente la hipótesis de Bleichmar, que trabaja con los derroteros propuestos por Laplanche. De acuerdo a ella, habrá un trabajo de inscripción psíquica puesto en acto entre el Otro y la cría, lo que terminará con la inscripción (secundaria) de la represión originaria de Laplanche. El Otro llevaría a cabo un proceso de narcisización de la cría, produciendo una ligadura prima de la pulsión de muerte, la que tendría un valor capital.

Los procesos de representación yoico-narcicistas del Otro ponen como pre requisito la instalación del proceso secundario; para que el Otro auxiliador opere, los procesos secundarios deben estar en pleno funcionamiento, desde donde pueda admitir y diferenciar las mociones inconcientes (reprimidas) de aquellas otras que instala el reconocimiento y los destinos narcisistas de pulsión implicados en la relación a la cría. De este modo, los orígenes de la sexualidad humana “... no se instalarán a partir de la articulación significativa, de lenguaje, instalada en el psiquismo materno” (Bleichmar, 2002, p.49), sino bajo la representación cosa que circula como proceso primario reprimido. Esto permitirá que el proceso de narcisización se objetalará “... en una comunicación trasvasante capaz de hacer ingresar al bebé en el horizonte saturante de la castración” (*op.cit.*, p. 29).

Retomando y afirmando los llamados fantasmas originarios, Green indicará que Freud no reconstruyó otros fantasmas “primordiales” – como les llama en lugar de originarios – asociados a la función de desligadura de la pulsión de muerte, los que emergen y son facilitados, justamente, por las “fallas” del Otro, podemos decir con Bleichmar, en los procesos de instalación de la narcisización. Son fantasmas asociados en este caso a formas de desorganización psíquica, a diferencia de los caracterizados por Freud. Green nombra los siguientes: a) los fantasmas de separación y pérdida, asociado a las angustias de separación del yo con el objeto, que en casos extremos datan de pérdidas; b) fantasmas de penetración destructiva, relativos a la efracción y ruptura de todos los

límites sean del cuerpo, del yo y de la psique; c) fantasmas de expulsión y vaciamiento, asociados a la angustia de vaciamiento del espacio psíquico y sus objetos investidos; d) por último, fantasmas de autonomía y autolisis, referidos a la amputación de uno mismo de manera parcial o total como en el suicidio¹⁰³. (Green, 2002, p. 92).

¹⁰³ El *fantasma de expulsión y vaciamiento* se encontraría asociado de manera más clara a la función desobjetalizante de la pulsión de muerte, desmezclada de las pulsiones eróticas. Véase André Green. (2002). *La diacronía en psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

3.4.- Lo actual en los límites del presente o los traumatismos extremos¹⁰⁴

En la *ecuación etiológica* y la *formación de síntoma* formulada por Freud, *lo actual* sería secundario (se puede presentar o no), dado que lo fundamental tiene relación con el retorno de lo reprimido, y por tanto, con las vías facilitadas que hacen emerger lo *Inconciente*. *Lo actual* es gatillante, pero no condición, tal como fue desarrollado anteriormente. En esto radica la importancia que Freud le da al *fantasma inconciente en la realidad psíquica*, por sobre la realidad social y material del presente. El fantasma, su relación a lo traumático de la sexualidad, tanto como su dimensión defensiva, ha sido un descubrimiento de una agudeza y actualidad, constituyéndose en un aporte sin lugar a dudas para el conocimiento de lo humano, así como para el trabajo psicoanalítico. Las enfermedades de la vida anímica, nos dice Freud, son reales, en un sentido muy específico. “Ellas poseen *realidad* psíquica, por oposición a una realidad material, y poco a poco aprendemos a comprender que *en el mundo de las neurosis la realidad psíquica es la decisiva*” (Freud, 1916, p. 336).

En relación al trauma, Freud plantea que:

“la expresión “traumática” no tiene otro sentido que... el económico. La aplicamos a una vivencia que en un leve lapso provoca en la vida anímica un exceso tal en la intensidad del estímulo que su tramitación o finiquitación por las vías habituales y normales fracasa, de donde por fuerza resultan trastornos duraderos para la economía energética (*op. cit.*, p. 259).

En este contexto, que alude a la relación entre *los traumas* de la actualidad y lo que convoca del material reprimido inconciente, Freud descubrirá el *más allá del principio del placer*, problematizando, en ocasión de los eventos *traumáticos extremos*, los efectos

¹⁰⁴ Aspectos muy importantes de este apartado los he recogido de la investigación realizada en el Proyecto Semilla “Traumatismos y procesos de simbolización” (2011-2012), realizada por la Unidad de Investigación “Traumatismos, memorias y simbolización” del Departamento de Psicología de la Universidad de Chile. También se pueden encontrar en algunos textos en donde he colaborado de distintas maneras. Pablo Cabrera. (2010). “Tiempo, angustia y subjetividad”. En Roberto Aceituno (comp.). *Espacios de Tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización*. Santiago: Dpto. Psicología, Universidad de Chile; Pablo Cabrera. (2013). “Actualidades del Golpe de Estado: memorias, desplazamientos y re-escrituras. En Roberto Aceituno. *Golpe: 1973 – 2013*. Santiago: El Buen Aire; Pablo Cabrera (comp.). (2014). *Construcciones. Clínica de lo traumático y figurabilidad*. Santiago: El Buen Aire / FACSO – Universidad de Chile.

devastantes que tienen para la vida psíquica. *Los traumatismos adquirirán un valor primario, diferenciándose del trauma auxiliar o secundario de la ecuación etiológica.* Ese *más allá del principio del placer* convocará una reformulación económica de los destinos de pulsión, en donde la compulsión a la repetición, en un nivel, se relacionará a las satisfacciones inconcientes (Freud, 1920), pero en un tiempo más primigenio, y en un movimiento de mayor profundidad de la vida anímica, retratará el *retorno a lo inorgánico y las desligaduras que llevan asociada la muerte del sujeto.* Se introduce así en la *economía psíquica*, junto a la *pulsión erótica*, la llamada *pulsión de muerte*, tal como revisamos en un apartado anterior.

Uno de los fenómenos que lo orientan en el descubrimiento de la *pulsión de muerte* y que problematiza el valor de los *traumatismos extremos*, será el sueño que se produce en la vida onírica de aquellos sujetos afectados por traumatismos de guerra. En ellos, con ocasión del evento devastador, se subvierte el propio *principio del placer*, así como las condiciones de elaboración. Los *sueños de la neurosis de guerra* harían regresar al sujeto a la escena traumática con todo el terror desencadenante. Por lo tanto, los sueños traumáticos no cumplirían su condición de cumplimiento de deseo, orientados por el *principio del placer* (Freud, 1900). En esta escena onírica, donde el sujeto vuelve a vivenciar la escena traumática, se intentaría consumir un requerimiento estructural del aparato psíquico. Sin embargo, la condición de lo anterior, estaría imposibilitada dado que lo traumático habría desmontado el *principio del placer*, afectando la condición del pensamiento y de la propia elaboración de la escena traumática, afectando la dinámica misma del aparato psíquico en su conjunto; razón por la cual, el regreso a la escénica terrorífica del trauma adquiriría un sentido: sería un intento precario y fallido de elaboración, llegando a constituir una verdadera *aporía*. El sujeto retorna para atravesar la escena del trauma, ahora, con el apronte angustiado que en un primer tiempo faltó, debido a lo cual habría quedado sometido a un acontecimiento extremo sin preparación ni anticipación subjetiva posible. *El resultado fue la devastación (parcial) del aparato psíquico y sus procesos.* Ese sería el sentido aporético de la repetición.

A diferencia del *trauma auxiliar* que se liga a lo reprimido, el acontecimiento traumático tiene por *condicionem sine qua non*, el factor *sorpresa*. Trata en la relación del

sujeto con el tiempo, por tanto, sobre *lo límite en lo actual del tiempo así como de lo pensable*. Es decir, lo in-pensable que encontramos en el centro de esta sorpresa desfalleciente y sin parangón, se ubica más allá de lo que posibilitan las propias categorías de simbolización. Ese más allá, sin ligadura, hará emerger *terror* en lugar de angustia. De acuerdo a Freud, el *afecto del terror*, adquirirá un valor mortífero y des-estructurante del sujeto y el trabajo elaborativo que podría llevar a cabo a través del pensamiento, quedaría imposibilitado, en parte.

El afecto del terror – aspecto económico – introduce, desde esta otra clave, el problema de la historia y de la construcción del psiquismo. El arrojamiento forzado y violento a lo originario, no tratará sólo de un retorno, vía regresión a lo originario y al ser de la cría en el tiempo del narcisismo originario, sino que se trataría más bien, de un poner en cuestión – por medio de esa violencia - la historia de advenimiento *a través* del Otro, es decir, con y sin él. Refiere también a un retorno desanudante de las represiones y, más aún, de las primeras ligazones que dieron cabida al desarrollo psíquico en los orígenes. En nuestra opinión, eso es lo que hay que entender, al decir de Freud, cuando indica el modo en que el acontecimiento extremo arrasa la *última barrera anti-estímulo y su bastión límite*, sostenido por el apronte angustiado, afectando además la organización y lo que sostiene el propio narcisismo. El apronte angustiado, destinado a preparar el encuentro con la alteridad traumática, cumpliría una función protectora para el sujeto al modo en que la fantasía diurna logra anudar en su escena, el trauma del fantasma. “Llamemos traumáticas a las excitaciones externas que poseen fuerza suficiente para perforar la protección antiestímulo. Creo que el concepto de trauma pide esa referencia a un apartamiento de los estímulos que de ordinario resulta eficaz...”. (Freud, 1920, p. 29).

Todo este *afuera*, desde donde viene esa excitación externa, encontrará por esta vía su justo lugar y su propia historicidad. Es un *afuera* – una clave de la alteridad - que viene desde *adentro*, puesto que en la estructura de la vivencia el aparato psíquico registra algo que sucede en su superficie y, en último término, respecto a los desnudamientos de la pulsión de muerte. Así, más allá de la fuente de la excitación, su intensidad la captaremos por sus efectos subjetivos, tanto como por lo que logra desligar de la pulsión de muerte en referencia a lo *originario*. Dicho de otro modo, lo que el traumatismo abre es una vía sin

simbolización (dada su devastación parcial), y cuya consecuencia pulsional será la emergencia de la pulsión de muerte en desmezcla y desligada, en gran parte, de eros.

Por otro lado, en esta formulación sobre *lo in-esperado*, hay un aspecto económico, pero hay además un elemento a incorporar que está condensado en el término *protección anti-estímulo*, que se tiende a omitir en la lectura de Freud, dejando fuera la realidad del acontecimiento, su dimensión cualitativa y socio cultural. De acuerdo a nuestra lectura, habría sido en los tiempos originarios y el trabajo de la narcisización de la cría por parte del Otro, en que *se produjo la protección anti-estímulo* (Cabrera, 2012). Un borde psicossomático, una barrera y un límite que se fraguó en el encuentro dispar entre el Otro y su función humanizante – bajo su función de reconocimiento y la traducción de lo inconciente - en relación a la cría. Ese Otro no se refiere a una presencia, sino y sobre todo, a su función de yo-auxiliar (¿constructor?), cuya condición está dada por la represión en la estructuración psíquica y una relación básica en los procesos metapsicológicos del pensamiento. Es un Otro que nutre, pero también que elabora, interpreta y construye – en un término piensa - con sus herramientas psíquicas, lo que la cría no está en condición de ejecutar¹⁰⁵. El sentido y el territorio que ubican estas distintas claves tratarían sobre el *ser en un tiempo anterior al del sujeto de la representación*. Es el problema de la “existencia precaria” de un cuerpo que requiere del Otro para hacer frente a los tironeos y avasallajes pulsionales frente a los cuales su única forma de huida la encuentra en aquel. Existencia y muerte (no- existencia) son los puntos cardinales por donde transita el ser viviente, y en donde encontrará un lugar abierto-cerrado por Otro.

Por tanto, la *barrera protectora* en un registro cultural, manifiesta la condición de toda cultura regida por el derecho y su referencia a la ley: la inscripción y las prácticas individuales y colectivas orientadas por el reconocimiento del pacto social, de la diferencia y las diferencias posibilitadas por la diferencia sexual, así como la diferencia entre las generaciones y su trasmisión, tal como trabajamos en capítulos anteriores.

¹⁰⁵ Bion le llamará función “reverie”, en donde la madre al traducir y devolver los elementos beta a elementos alfa, la cría los podrá metabolizar. Véase Wilhem Bion. (2006). *Volviendo pensar*. Buenos Aires: Hormé - Paidós. Winnicott caracterizará esas funciones del Otro primordial bajo los términos presentación de objeto, holding y handling. Véase Donald Winnicott D. (2009). *Realidad y juego*. Madrid: Gedisa.

En ese sentido, la *barrera* hace metáfora y testimonio de lo originario, referido al tiempo, en lo actual. En relación a lo económico-dinámico-tópico, la barrera hace de límite a lo real pulsional e inscribe ese proceso histórico. Esta es la razón por la cual, la destrucción y devastación de la barrera anti-estímulo, así como su efecto in-esperado en el campo de lo traumático, no implicará solamente una dimensión económica, sino que también, testimonia *del derrumbe* de las llamadas garantías basales para el ejercicio del pensamiento y cultura, en último término, de las garantías mínimas de reconocimiento, necesarios para la existencia humana.

4.-Lecturas sobre la violencia y el psicoanálisis: de las catástrofes subjetivas y sociales¹⁰⁶

Los traumatismos o las experiencias extremas se organizan en un registro distinto a otras experiencias (trauma referido al fantasma). Si bien se podrán ligar a aquellos otros traumatismos organizadores del psiquismo referidos a lo originario y, posteriormente, a la inscripción de la diferencia sexual y de las generaciones por medio de la represión de la sexualidad infantil, se diferencia metapsicológicamente de ellos, en tanto introducen un registro “real” que se observa en los efectos y en las formas de tramitación de la propia pulsión. Al mismo tiempo nos muestran, en lo que se derrumba, las condiciones de posibilidad de esos otros procesos propios de la prehistoria del sujeto y que permitirán o no que aquel se constituya por la vía de la represión, la denegación o la forclusión.

Los traumatismos son efecto de una violencia contingente y nunca necesaria. Al respecto Aulagnier distingue la violencia primaria de otra, propia de los traumatismos extremos, a la que llama violencia secundaria.

“... nos proponemos separar, por un lado, la violencia primaria, que designa lo que en un campo psíquico se impone desde el exterior a expensas de una primera violación de un espacio y de una actividad que obedece a leyes heterogéneas al Yo; por otro lado, una violencia secundaria, que se abre camino apoyándose en su predecesora, de la que representa un exceso por lo general perjudicial y nunca necesario para el funcionamiento del Yo...”

Un poco más adelante continua:

“En el segundo caso, por el contrario, la violencia se ejerce contra el Yo, tanto si se trata de un conflicto entre “Yoes” como de un conflicto entre un Yo y el diktat de un discurso social cuya única meta es oponerse a todo cambio en los modelos por él instituido. Es en ésta área conflictiva donde se planteará el problema del poder, del complemento de justificación que solicita siempre al saber, y de las eventuales consecuencias en el plano de la identificación... si esta violencia secundaria es tan amplia como persuasiva, hasta el punto

¹⁰⁶ Para revisar otras dimensiones de este tipo de violencia se puede consultar el trabajo de Aulagnier en torno a la negación del contrato narcisista y, siguiendo esa misma línea, los desarrollos de Kaës sobre violencia institucional en torno a la creación de pactos denegatorios y de Puget en torno a la violencia de Estado. Véase respectivamente, Piera Aulagnier. (2007). *Violencia de la interpretación*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu; René Kaës. (2000). *La institución y las instituciones*. Buenos Aires: Paidós; René Kaës y Janine Puget (1991). *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Centro de Ediciones de America Latina.

de ser desconocida por sus propias víctimas, ello se debe a que logra apropiarse abusivamente de los calificativos de necesaria y de natural...” (Aulagnier, 2007[1975], p. 34 – 35. [el subrayado es nuestro]).

La estructura de esos traumatismos involucra al sujeto del trauma, al otro traumatizante y a un *testigo*, muchas veces real, que falla en su función garante. En esta constelación de las experiencias extremas, ese *tercero* en posición de testigo que debió ocupar el lugar del Otro, garante del pacto, habría *desmentido* dicha dimensión en el momento mismo del acontecimiento traumático o, posteriormente, en ese otro momento crucial de la “interpelación”.

Si bien Ferenczi discutió de manera tajante los traumas *reales* a propósito del abuso sexual infantil, desarrollando el modo en que el “lenguaje de la pasión” del adulto pervierte y deniega el “lenguaje de la ternura” del infans, lo que tendría por consecuencia un daño psíquico de un orden tal, que se puede diferenciar de las tramas que organiza la neurosis (1932), pensamos que con el corpus freudiano podemos reconstruir una teoría de lo extremo y de la violencia con una complejidad más acorde a dichas experiencias. Fue Ferenczi, sin embargo, el que indicó aspectos necesarios de poner en relieve tanto de la metapsicología como de la técnica. Su marca no dejó de tener consecuencias en la investigación de otras generaciones de psicoanalistas.

La noción general en que el Otro realiza actos intrusivos – violentos - en los procesos psíquicos del infans o del adulto, *dañando* antes que interrumpiendo dichos procesos (como planteara Freud respecto al trauma de la sexualidad infantil), lo encontraremos de manera muy clara en los investigadores de la clínica de lo traumático durante el siglo XX. Winnicott (1964), Aulagnier (1975), Davoine y Gaudillière (2011), Kaës (1991), Aceituno (2010) dan cuenta de esta noción en su trabajo con las experiencias extremas y sus efectos. Así también, esas experiencias y su trabajo reconstitutivo nos hacen poner atención en una clave de lectura de esa violencia, su relación con la historia y con los restos que quedan de esa verdadera perversión del lazo social (Viñar, 2010; Cabrera, 2014). Las condiciones de posibilidad de toda violencia niegan el lugar del otro, lo que tiene por efecto su cosificación así como el instalarlo – violencia mediante - en un trato fuera de la

esfera de la “dignidad humana” y de la propia “cultura”, tal como se la entiende desde una perspectiva freudiana. Es a ese *afuera*, efecto de prácticas de la violencia deshumanizadora, que hemos formulado el término *los límites de una cultura*. Es respecto a ese *afuera*, por otro lado, y la construcción de límite, que se define en un proceso inverso, su posible salida por re-construir en un lazo de transferencia a Otro, es que un proceso pueda restituir y construir (invente), en parte, nuevamente ese antiguo/nuevo *lugar* (Cabrera, 2014, 2013; Aceituno, 2010; Rabant, 1993). Esta lectura de la violencia, sin embargo, mantiene una orientación freudiana, puesto que el problema es y sigue siendo la pulsión, en este caso, en su proceso de desintrincación y aquel proceso primario en el *más allá del principio del placer*, cuya condición pasa por una falla de las garantías mínimas del Otro, la ley o el pacto simbólico.

En efecto, encontramos en *los límites de una cultura* y sus *prácticas denegatorias*, movimiento de negación clausurante desde un sujeto a otro y en relación a los procesos de subjetivación de ambos, pero de manera diferencial. Lo común es que se clausura el tercero garante, dado que la violencia implica una transgresión del pacto social o del Otro cultural sostenida, aquella, por la *denegación* del que la ejerce y del testigo. Es por esta razón, que en la especificidad de tal transgresión, podremos observar no sólo un afán de control y producción de individualidades disciplinadas, como bien ha mostrado Foucault (1970), sino asociado a ello, malestares y derrumbes psíquicos del orden de lo limítrofe, sea de manera total, como en la guerra o los regímenes totalitarios, sea de manera parcial, como podemos observar en nuestros contextos democráticos e institucionales. De un lado, uno(s) deniega(n) junto a la figura del Otro caído, testigo(s) cómplice(s). El otro cosificado es afectado, en esta trama, en sus procesos de subjetivación, en un orden específico de ligazón de lo pulsional.

Freud a un año de la gran guerra europea, siendo testigo muy próximo de lo que ocurría en Viena y de las propias trincheras, nos dice, que si esta guerra hubiera mantenido a resguardo mínimamente el pacto social “... aún habría acarreado una considerable cuota de horror y de sufrimiento, pero no habría interrumpido el desarrollo de relaciones éticas entre esos individuos rectores de la humanidad que son los pueblos y los Estados”

Continúa un poco más adelante,

“La guerra, en la que no quisimos creer ha estallado... y trajo consigo la desilusión. No sólo es más sangrienta y devastadora que cualquiera de las guerras anteriores... Transgrede todas las restricciones a que nos obligamos en tiempos de paz y que había recibido el derecho internacional; no reconoce – dice - las prerrogativas del herido ni las del médico, ignora el distingo entre la población combatiente y la pacífica, así como los reclamos de la propiedad privada. Arrasa todo cuanto se interpone a su paso, con furia ciega, como si tras ella no hubiera un provenir ni paz alguna entre los hombres.” (Freud, 1915d [el subrayado es nuestro]).

La dimensión y profundidad de transgresión del pacto y sus prácticas denegatorias del Otro, organizarán una memoria excesiva e inolvidable. Memorias clivadas, inscritas en las *verdades históricas vivenciadas* que se *vuelven a presentar* en la vida del sujeto y en las generaciones posteriores. Si bien su vuelta no tiene la misma intensidad, necesariamente, no dejan de mostrar su estado de des-sujeción respecto a la función del recuerdo, tanto como lo que muestra de las formas de tramitación pulsional.

En este sentido, las vivencias traumáticas se organizarán como una memoria paradójica. Por un lado, son inolvidables; por otro, no logran ser elaboradas: son, en ese sentido, irrepresentables en toda la magnitud presentificadora y avasallante, tal como muestra el modelo del sueño de guerra, en Freud, y su aterradora escena de más allá del principio del placer.

Al respecto, señalan Gaudillière y Davoine comentando su trabajo y el de Benedetti:

“...cuando las cosas ya están inscritas en el inconciente de la represión, lo que está reprimido es lo negativo; en la psicosis o en el trauma, donde no hay inscripción, no hay represión, solo el recorte o la desestimación, todo lo positivo está recortado y solo aparece lo negativo: lo horrores, las violaciones, la des-subjetivación, la falta de esperanza, el fracaso repetitivo. Entonces estamos ante un universo devastado en donde se encuentra el paciente y si solamente hacemos eco de esto negativo, lo único que hacemos es hundirlo en esta área de muerte. (Davoine y Gaudillière, 2010, p. 120).

Lo *extremo* así entendido se pondrá de manifiesto en situaciones muy disímiles, otorgando una complejidad singular a este campo. Se hará patente – las más de las veces - en casos evidentes como la tortura, el abuso sexual o la llamada violencia intrafamiliar, pero será ante todo:

...por la “negatividad” que podemos captar una situación extrema. No es su visibilidad o su excepcionalidad lo que le otorga este carácter... es más bien por la relación que se instala entre las fuerzas de la vida y las fuerzas de la muerte.” (Pommier, 2011, p.13).

Pommier plantea que la *noción de extremo* puede aplicarse a una relación específica que mantiene el sujeto consigo mismo, como acontece con “trastornos somáticos graves”, en donde ubicará al “otro” que interviene bajo una matriz persecutoria o ideal. Del mismo modo, lo *extremo* puede dar cuenta de la “relación” que el sujeto tiene con el otro, en donde aquel se encontraría *fuera de sí*. “Esta situación puede llevarnos, en un movimiento retrospectivo, hacia la noción de maltrato, o por el contrario, trasportarnos, en un movimiento hacia adelante, del lado de la exposición al riesgo, el paso al acto, la rivalidad, lo sexual”. (*op. cit.*, p. 13).

En estas condiciones, la memoria se hace así “irrepresentable”, puesto que las condiciones de representabilidad y traducción están *dañadas*, y en muchas ocasiones, devastadas casi de manera total.

Se ha caracterizado lo suficiente el campo de discusión sobre eso “irrepresentable” de las experiencias extremas. Encuentran un punto común en reconocer la dificultad de elaborar tales experiencias. Por otro lado, tal como subraya Davoine y Gaudillière, *hablar y dar testimonio* de las escenas petrificadas y sin movimiento de lo traumático, no hacen sino amurallar las fosas de muerte de donde los sujetos sobrevivientes “deben” salir, mas no pueden¹⁰⁷. Ejemplos palmarios de ello los encontramos en los respectivos suicidios de Primo Levy y Bruno Bettelheim.

¹⁰⁷ La “clínica de lo traumático” nos muestra, justamente, en lo que no se pone en curso, los límites y las condiciones históricas y subjetivas del trabajo de elaboración y re-elaboración. Las vías interrumpidas por la represión, como consecuencia, ahora, de las experiencias extremas, quedan clausuradas. Esa es la condición, a nuestro juicio, de lo irrepresentable de dichas experiencias. En tal sentido, lo “irrepresentable” señala menos el acontecimiento por representar, que el proceso de representatividad. Del mismo modo, pone en entredicho el estatuto de la representación, puesto que lo irrepresentable no alude a que no se tenga representación, necesariamente, de las experiencias extremas. Los sujetos que han pasado por tortura, violación u otros tipos de violencia, están excedidos de representaciones sobre el hecho, es más, dichas representaciones avasallantes impiden ser pensadas, elaboradas y resituadas. Sus escenas petrificadas se “vuelven a presentar” en el recuerdo, en la relación con “otro”, o en los pasos al “acto”. En otros términos, lo “irrepresentable” da cuenta más bien de la dificultad por “elaborar” y “re-elaborar” dichas escenas representadas y como aquello que resiste al trabajo de elaboración. Por último, a nuestro juicio, es necesario distinguir entre eso

III.- Discernimientos de la alteritas: la “cosa” entre las formaciones de lo Inconsciente y la verdad histórico vivencial.

En los dos apartados anteriores pudimos reconstruir la metapsicología freudiana considerando sus abordajes clásicos, pero además desarrollamos los campos temáticos liminares. Hemos avanzado, dando cuenta de la pluralidad de la *alteritas* y su *heteronomía*. En relación a esto, pudimos mostrar que junto a las *formaciones de lo inconsciente* y su relación específica entre lo *histórico* y lo *actual*, es necesario y factible ubicar con precisión las problemáticas de lo *originario* y *el narcisismo*, *la transmisión* y *las condiciones culturales*, así como las *experiencias límites* tanto del sujeto como del afuera de la cultura. Todo ello tendrá una importante incidencia en el anudamiento de la subjetivación y la experiencia, así como una comprensión compleja de la alteridad. Por último, pudimos proponer, en este sentido, una teoría de la violencia considerando las orientaciones de la metapsicología freudiana. En lo que sigue de nuestra investigación, avanzaremos tematizando los materiales de esa *alteritas* así como las condiciones de posibilidad para discernir, dinámicamente, esos materiales *heterónomos*. Esto ameritará precisar una *teoría de la representación*, si se nos permite llamarle de esta manera y, posteriormente, de los *procesos de subjetivación*.

“irrepresentable” (y que bajo ciertas condiciones podría llegar a elaborarse) de la categoría “real” lacaniana, definida como aquello imposible de toda simbolización, en términos estructurales.

1.- De los encuentros con la alteridad

La relación entre el sujeto y la *alteritas* es del orden de un encuentro, puesto que ella se presenta de manera intempestiva, estructural (represión del complejo de Edipo) y, en ocasiones, contingente (el objeto, la trasmisión, los traumatismos extremos). En este sentido, cuando el *yo* aborda su espacio generalmente encuentra más de lo mismo, aunque eso mismo tenga el valor de lo nuevo para él. La *asociación libre* y la dimensión de la palabra plena, tal como la refiere Lacan (2011[1953-1954]), dirigida a Otro en un espacio de transferencia, cuando es escuchada y se torna efectiva cobra el sentido de avanzar, detenerse, dejarse penetrar por aquello que viene desde otro-lugar. No obstante, lo anterior sólo describe la *vivencia* del *yo* frente a una memoria que desata cierta intensidad ominosa. Se trata acá de una presentación de la alteridad puesta en acto desde su retorno y, sin embargo, esto no logra consumir dicho encuentro entre el sujeto y la alteridad.

Esto evidencia la fractura del discurso y de las certezas culturales y subjetivas con las que el individuo transita entre la realidad, su mundo fantasmático y lo real. Para el psicoanálisis el *encuentro real*, en cambio, se pondrá en curso a través del trabajo de domeñamiento (*bändigung*) de la pulsión a través del recuerdo y el pensamiento en espacios de transferencias. Los términos que Freud ocupa para hacer de ese encuentro un anudamiento traductivo son *elaboración* y *re-elaboración*, ubicándose de manera antinómica con el *acto* y *el olvido*. El acto trata sobre una memoria en escena sin el trabajo respectivo de recuerdo. Lo que no se recuerda, se actúa en el curso del tratamiento, y a veces, fuera de él (*acting out*, paso al acto). Nos dice Freud que “Si nos atenemos al signo distintivo de esta técnica respecto del tipo anterior, podemos decir que el analizado no *recuerda*, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo *repite*, sin saber, desde luego, que lo hace.” (Freud, 1914a p. 152). Pero más aún, será a propósito de esa puesta en acto – transferencial – que la historia se hace actual, y por tanto, falta aún un tiempo de traducción de ese lazo para ponerlo en la trama del recuerdo. El *recordar*, Freud lo asocia al trabajo psíquico de elaboración que refiere al trabajo sobre un material (*bearbeiten*) de esa memoria manifiesta

y por analizar, así como con un momento referido a la transformación (umarbeiten) de aquel. Sin embargo, en este contexto, Freud nos llama la atención de un trabajo que requerirá de la dinámica tópica y las resistencias – también dinámicas y singulares – que presenta el *yo* en torno al trabajo con el que se ha comprometido. En *Recordar, repetir, re-elaborar* (1914a), Freud le da un estatuto técnico y fundamental a ese trabajo previo – en términos lógicos – del análisis del *yo* y la resistencia, sobre el cual volverá a insistir en el último texto de técnica propiamente tal hacia el final de su obra: *Análisis terminable – interminable* (1937a).

En efecto, será el trabajo de *re-elaboración* (durcharbeitung) el que abordará la *resistencia* como clave del análisis de lo *reprimido*. Lo *reprimido* muestra su cara dinámica en aquello que el *yo* se resiste. Si bien, en este período no introduce en la repetición y la resistencia la incidencia de la *pulsión de muerte*, logra orientar un asunto. La densidad de la resistencia hay que pensarla como un pasaje, un territorio y no como un límite que hay que sobrepasar o un velo que deslizar. De acuerdo a Hanns, la *durcharbeitung* hay que entenderla como un trabajar (arbeiten) “a través de”, “por” (durch). El trabajo con la resistencia se refiere así a un “... comprometerse, adentrarse profundamente en una tarea y atravesarla por completo” (Hanns, 2001, p. 211).

Durcharbeitung, *bearbeitung*, *verarbeitung* y *bändigung* son todos términos entrelazados que encuentran su sentido específico en ese hacer consciente lo *Inconsciente* del trabajo psicoanalítico. A esto le podemos llamar *experiencia psicoanalítica*. Por otro lado, dicho encuentro con los restos *heterónomos* quedarán finalmente abiertos para volver a ser transitados, re-escritos.

De esta manera, el encuentro con la alteridad así como la derivada de la experiencia psicoanalítica se inscribirá bajo el intento de pensar la alteridad en lo que tiene de “imposible”, quedando siempre una hiancia “entre” lo que en esa *experiencia* acaece y el intento de llevarla al plano del saber. Saber del sujeto respecto a esa alteridad, así como ese saber organizado en una trama conceptual o teórica. Ambas dimensiones del análisis, si bien entrarán en diálogo en lo que el psicoanálisis llama “construcción” de casos, se tratará siempre de *un* caso límite por excelencia, puesto que él mismo se mide en la corroboración teórica tanto como la tensa y contradice, si el caso efectivamente descubre la verdadera

singularidad de un sujeto y las vías de su formaciones. Esta es la razón por la cual dicha construcción siempre incorpora algo a esa teoría y nunca – como condición- se reduce completamente a ella. De ahí que no sólo el análisis de un sujeto es terminable – interminable, sino la teoría misma se presenta como una obra abierta, no sistemática, inacabada por principio epistémico y ético. Un aspecto específico de esa relación entre el trabajo de análisis llevado al *saber* (registro del sujeto) así como a su registro *conceptual* (registro metapsicológico), se encuentra con el campo de la *representación*.

2- Discernimiento de lo Inconsciente: La teoría de la representación y su dislocación¹⁰⁸

La teoría de la *representación*, para Freud, trata sobre el modo en que aquello que no es de la textura ni la gramática de la representación misma, cuyo territorio propio se relaciona con el campo del lenguaje, la palabra y el pensamiento, logra anudarse a la representación luego de un trabajo psíquico. Y es que en el anudamiento relacional y dinámico del sujeto, las palabras y el lenguaje facultarán el traspaso entre una memoria – o escritura pulsional - a otra, en el campo de la representación. A las condiciones para que aquello ocurra y a su ejercicio Freud le llama *representabilidad*. En otros términos, el que ese otro orden de la alteridad se vuelva representable expresa, bajo los términos metapsicológicos propuestos, los *efectos de un trabajo de subjetivación*.

En este apartado y en el capítulo siguiente, abordaremos el trabajo que debe llevar a cabo el sujeto con la “cosa” para que ella se articule y se deje captar en el orden de la palabra, lo que supone las coordenadas tópicas, económicas y dinámicas, así como un espacio y una distancia que le permita *admitir* un resto irreductible y movilizador: la transferencia y la relación a Otro. Ya hemos desarrollado el carácter plural de la *alteritas* tanto en sus materiales como con respecto a la temporalidad que se despliega. Es necesario ahora dar cuenta de la materialización de las diversas modalidades de traducción y las formas que adquieren en el registro del pensar.

La finalidad del psicoanálisis consiste en *traducir* en el sistema Percepción Consciencia las formaciones de lo *Inconsciente*, proceso que Freud ha denominado con distintas formulaciones: a saber, “hacer consciente lo Inconsciente”, “levantar la represión”, “llenar las lagunas del recuerdo”. El dispositivo psicoanalítico generará el espacio para investigar esa alteridad del sujeto en transferencia a Otro, lugar estratégico y táctico desde

¹⁰⁸ Para un desarrollo más extenso y específico sobre el problema de la representación y el lenguaje en la lectura clásica de la metapsicología freudiana, véase Paul Laurent Assoun (1993). *Introducción a la metapsicología freudiana*. Buenos Aires: Paidós. Para tener en consideración elementos de contexto sobre el mismo problema desde una lectura más amplia, véase André Green (1995). *El lenguaje en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu. Por último, para una discusión en donde se aborda una lectura de la representación en el psicoanálisis y se la hace debatir al interior del campo de la estética, se puede consultar tres referencias. Jaques Rancière (2011). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo; Julie Carson (2011). *Los límites de la representación*. Buenos Aires: Letra Viva; Gerard Wajcman (2001). *El objeto del siglo*. Buenos Aires: Amorrortu.

donde el analista hará su trabajo, hasta que el analizante, a través y con él, consume su necesidad del análisis al llevarlo a término, a su fin. En ese marco, el analista y el analizante ocuparán dinámicamente la función de intérprete e investigador, cada uno a su modo (escucha e interpretación / asociación libre y elaboración, respectivamente). En el caso del analista, construirá un lugar de escucha y un espacio, en el cual será arrojado, al mismo tiempo, que le permitirá “quedarse” y “resguardar” el registro simbólico frente a la alteridad.

El trabajo con la transferencia se presentará como un lazo fundamental para realizar el trabajo de análisis. Freud piensa que en ella las memorias Inconscientes y reprimidas se presentan en la actualidad y en el presente del trabajo psicoanalítico, de modo tal, que el analizante transfiera sobre el analista antiguas relaciones que están entramadas en el complejo de Edipo, que el primero desconoce, en gran medida. Sin embargo, desconociéndolas, las actúa y así escenifica su no saber frente al Otro (Freud, 1912, 1914a, 1937a).

Ahora bien, para lograr la traducción de lo *Inconsciente*, será necesario también integrar otros materiales como todas aquellas filiaciones con las generaciones anteriores (en el registro del narcisismo y del *ello dinámico*), sus deudas y sus dones, así como – en el caso de los traumatismos - las *verdades históricas vivenciadas* de las experiencias extremas organizadas al modo de unos indicios y restos en falta respecto a su inscripción en lo *Inconsciente reprimido*, tal como hemos desarrollado antes. El dispositivo psicoanalítico bajo esta matriz de lectura hará parte de sí, por tanto, el trabajo no sólo de la micro-historia, sino también los modos en cómo esa gran historia choca con la historia reprimida del sujeto, hace estragos y se organiza como una memoria clivada, puesta fuera de lugar. Así también, será necesario ampliar la teoría de la transferencia tal como la entendía Freud. Si bien lo fundamental de ella se mantiene, en tanto es el modo en que se actualiza en el acto la historia inconsciente, sus materiales no se reducirían a la sexualidad infantil reprimida, sino que además esa memoria traumática y clivada también emergerá con ella (Davoine, Gaudillière, 2011; Kaës, 1991; Abraham y Torok, 2005).

Acabamos de subrayar los sentidos plurales con los que se enfrenta el trabajo psicoanalítico. Por tanto, el trabajo del *hacer consciente lo Inconsciente* (Freud, 1914a) se

hará parte de un campo más vasto que lleva al psicoanálisis a sus límites. De esto resultará que aquel psicoanálisis que desprendemos del corpus freudiano, se teorice y ubique en un verdadero no-lugar junto a otros campos culturales: en el límite y en diálogo con la ciencia, la historia, la filosofía y el arte.

2.1.- De la representación y los representantes de representación

El concepto *representación* en la obra freudiana traduce la palabra alemana *Vorstellung*. Es un término de difícil traducción que generalmente se lo ocupa indistintamente con los términos “representación”, “idea”, “presentación”, incluso “imagen”. Ahora bien, la *vorstellung* no habría que confundirla con “darstellen”, “vertreten”, “repräsentieren” que también se las traduce por “representación”. “Vorstellung” significa “poner delante de” y se lo utiliza en relación a la idea que nos hacemos de algo o de alguien, pero también a una puesta en forma, como por ejemplo, presentar un libro o una puesta en escena teatral (Hanns, 2001). Hanns nos previene, justamente, de no confundir ese sentido con otros del español. Según el autor sería errado traducir éste término como “significación”, es decir, lo que alguien representa en el plano social o amoroso, o también, el “sentido” que tiene un cuadro o el valor que algo tiene. La “vorstellung” se refiere de una manera específica a admitir una verdad a través de un trabajo: poner delante “de” y darle una forma “a”. En este mismo sentido Laplanche y Pontalis (Laplanche y Pontalis, 2012) nos indican que el término *representación* habría sido ocupado clásicamente por la filosofía en donde se la comprendió como lo que forma el contenido concreto de un pensamiento o, también, como la reproducción de una percepción anterior. Respecto a esto, Freud, contrapone justamente “representación” y “afecto” dando cuenta de esta diferencia, así como destinos distintos que siguen cada uno de ellos, por ejemplo, bajo los efectos de la represión, en donde la “representación” es atraída hacia lo *Inconsciente* y el “afecto” se hunde en el cuerpo o se muda en angustia – vía supresión - (Freud, 1915b). Por tanto, la originalidad del término “representación” usado por Freud trataría no sólo de esta distinción (representación – afecto) y sus destinos, sino que además, el concepto no requiere necesariamente de un sujeto de la acción, en tanto, la representación antes que la operación psíquica que realiza un sujeto sobre una cosa u objeto, versa más bien en torno a aquello del objeto que se inscribe o puede hacerlo en distintos sistemas psíquicos. Por lo tanto, sería posible hablar de una representación *Inconsciente* sin entrar en contradicción con el sujeto de la acción (Laplanche y Pontalis, 2012; Chemama, 2004).

La “representación” *Inconsciente* en el sentido tópico, se diferencia de la “representación” con la que trabaja el *proceso secundario*. En este sentido, las “representaciones” serían materiales que se hacen parte de los procesos psíquicos de manera diferencial y, a veces, de manera yuxtapuesta, dado que la misma representación puede ser trabajada a un mismo tiempo por ambos procesos. Sin embargo, en el sistema *Inconsciente*, encontraremos también una *representación pura*, anterior a esas otras representaciones que se alojan en lo *Inconsciente* por efecto de la *represión secundaria*. Se trata de la inscripción psíquica de la pulsión. Freud le llama, *representante representación* y será el modo en que la pulsión se inscribe psíquicamente.

Ahora bien, tal como destaca Laplanche, Pontalis y Chemama, la *vorstellung* si bien se puede entender como una representante representación en tanto es la manera en que la pulsión se inscribe subjetivamente, aquella no debe confundirse con la imagen total de un objeto, sino más bien como un significante que puede remitir a otro significante y no necesariamente a la cosa que aparece en principio relacionada (Laplanche y Pontales, 2012; Chemama, 2004).

En el corpus freudiano, el sentido específico al que está dirigida la “*vorstellung*” es a aquello representado que está ausente. Otro término emparentado con éste es “*darstellen*”. Se circunscribirá con una puesta en imagen de un pensamiento en tanto implique la figuración de un deseo *Inconsciente* como lo podemos observar en el sueño. Así, el verbo *darstellen* implica un movimiento que da cuenta del *dar una forma* determinada, mostrable, capturable *a ese* deseo. De acuerdo a Hanns, Freud utiliza el término “... como una actividad que implica dos momentos: 1) el de colocar el material en la dimensión de un lenguaje sensorialmente aprehensible, y 2) el de expresar el material.” (Hanns, 2001, p. 429).

Podemos notar, por tanto, que la *vorstellung* freudiana no trabaja bajo la relación directa entre lo representado y su representación. Este distingo es de suma importancia puesto que la representación que se pone en forma bajo los términos metapsicológicos (descentramiento y conflicto subjetivo), más aun si consideramos la naturaleza del *proceso primario (Inconsciente)*, introduce una *desestabilización* de lo representado, en tanto la representación representa aquello que si bien cobra lugar bajo sus condiciones de

traductibilidad de lo pulsional, al mismo tiempo la excede dejando un *resto opaco*. La *vorstellung* trabaja sobre un retorno de lo reprimido que *en último término no es representable de manera directa, así como las inscripciones originarias que dieron lugar y puesta en curso al psiquismo*. En efecto, la *vorstellung* encuentra un sentido más preciso y complejo al quedar asociado a la *entstellung*. A la *entstellung*, le es inherente el trabajo de trasposición entre dominios disímiles y no traducibles de un sujeto descentrado (Assoun, 1994[1987]; Levato, 2012).

Será en *Lo Inconsciente* (1915b) en que Freud distinguirá entre la *representación – cosa*, propio del sistema *Inconsciente*, y la *representación-palabra*, propio del sistema Preconsciente-Consciente. En este texto nos muestra que el aparato psíquico en el extremo trabaja con representaciones - palabras y representaciones - cosas; distinción que se sostiene en la teoría y en lo real de los procesos psíquicos.

Con la Carta 52 (1896a) desarrollamos la estratificación del sujeto y el trabajo de trasposición que implica el trabajo con aspectos cuantitativos de lo pulsional. Recordemos que 18 años después nos indicará que el discernimiento de lo *Inconsciente* se realizará a través de una ligazón entre una *representación-cosa* con una *representación-palabra* en donde Freud resuelve esa extraña relación entre los sistemas (Freud, 1915b). De esta manera, se podrá discernir el sentido de mociones inconcientes bajo la condición de un enlace por establecer e interpretar. Ésta será la condición de traducción parcial, dado que esa moción ingresa al campo de lo pensable a través de representaciones – palabra. Por tanto, el sentido parcial, no por ello sin efectos de verdad, siempre implicará una construcción a posteriori; su representación –retornos de lo *Inconsciente* – se mostrará al precio de un rodeo y una trasposición en términos estructurales.

2.2.- La representación – palabra

Será en el antiguo y olvidado trabajo sobre la afasia (1891), en donde Freud intentará comprender la *representación –palabra* a partir de la diferencia que observa con la *representación-objeto*. En este texto indica su interés sobre la cuestión: “... lo que el estudio de las perturbaciones del lenguaje nos enseña respecto de la función de éste aparato” (Freud, 1915b, p.207). Notemos el acercamiento propio de Freud a los fenómenos como si al quedar alterados delataran lo que en su funcionamiento cotidiano se omite. Este texto nos permitirá adentrarnos bajo la clave de la representación en una teoría sobre el lenguaje y la traducción que luego podremos reconstruir en la obra de Freud.

La unidad de la función del lenguaje, nos indica, es la palabra. Ella estará compuesta por elementos “... acústicos, visuales y kinestésicos” (*ibíd*). Estos elementos se observan al sobrevenir una lesión orgánica, la cual muestra que eso que se presenta como una unidad, no es sino una unidad compuesta, que se fragmenta en los aspectos antes señalados. Freud supone que la ausencia de una de estas dimensiones, luego de la lesión, le permitiría identificar el lugar de la misma o, en sus términos, la localización anatómica del proceso psicológico. Por otro lado, nombrará cuatro elementos de la representación-palabra: la imagen sonora, la imagen visual de letras, la imagen motriz del lenguaje y la imagen motriz de la escritura.

Ahora bien, la composición de la palabra encontrará su real complejidad al considerar la asociación de cada operación lingüística. Del mismo modo, manifiesta el modo en que una cultura y la relación al Otro se expresan en la marca del sistema del lenguaje y su transmisión en un encuentro de aquel con la cría.

“Aprendemos a hablar en cuanto asociamos una “...“imagen sonora de palabra” con un “sentimiento de inervación de palabra. Una vez que hemos hablado, entramos en una posesión de una “representación motriz de lenguaje” (sensaciones centrípetas de los órganos del lenguaje), de modo que la palabra, desde el punto de vista motor, queda doblemente comandada para nosotros.” (Freud, 1915b, p. 208).

“Aprendemos el lenguaje de los otros en cuanto nos empeñamos en hacer que la imagen sonora producida por nosotros mismos se parezca en todo lo posible a lo que dio ocasión a la inervación lingüística. Así aprendemos a “pos-hablar”” (*op. cit.*, p. 209).

“Aprendemos a deletrear en cuanto enlazamos las imágenes visuales a las letras con nuevas imágenes sonoras que no pueden menos que hacernos recordar los sonidos de palabras ya conocidas”

“Aprendemos a leer en cuanto enlazamos, según ciertas reglas, la sucesión de las representaciones de inervación de palabra que recibimos a raíz de la pronunciación de las letras aisladas, y ello de tal suerte que se engendran nuevas representaciones motrices de palabra. Tan pronto pronunciamos estas últimas, descubrimos, por la imagen sonora de estas nuevas representaciones de palabra, que las dos imágenes, la motriz de palabra y la sonora de palabra, que así hemos recibido nos son familiares desde hace tiempo e idénticas con las usadas en el habla... Ahora leemos entendiendo. Si primariamente no hemos hablado una lengua escrita sino un dialecto, tenemos que asociar las imágenes motrices de palabra y las imágenes sonoras adquiridas por deletreo con las antiguas... aprender una nueva lengua, lo cual es facilitado por la semejanza entre dialecto y lengua escrita” (*ibíd.*)

“Aprendemos a escribir en cuanto reproducimos las imágenes visuales de las letras mediante imágenes de inervación de la mano, hasta dar origen a imágenes visuales iguales o semejantes.”

“Puede suponerse que también más tarde ejercitamos las funciones singulares del lenguaje por las mismas vías asociativas que seguimos al aprenderlas” (Freud, 1915b, p. 211).

Hay que destacar que la unidad de la palabra inscrita en el sistema de la lengua, de acuerdo al sentido de la *vorstellung* antes comentado, es verdaderamente *una composición además de una representación asociada a una polisemia por puntuar, la cual estaría en una condición siempre inacabada*. Así también, habría sido en los tiempos originarios en donde alguien habría pronunciado y hecho usos de las palabras habladas con todo lo que implica hasta trasponerse en el uso de la cría y su “lenguaje autocreado”, posteriormente, dirigido a un fin. Uso y “autocreación” de lenguaje se presenta así como testigo de ese proceso, no sólo por el hecho de hablar, sino también por haber sido acariciado por las palabras del Otro, tal como expresará Lacan en algún lugar. De esto se desprenderán verdaderas conquistas, nos dice Freud, de ligazones, de enlaces y luego de representaciones que instauran y hacen parte a la cría, de una cultura, humanizándola¹⁰⁹.

¹⁰⁹ El acto de lectura y del habla expresa una forma específica de la cultura encontrando su correlato en el pensar. La analogía con la afasia es muy ilustrativa respecto a lo que en esta forma de lectura-razonada se

Freud en este texto ensaya una teoría sobre la significación, dando cuenta en un nivel, de los efectos que el *uso* de las palabras tienen en los procesos de subjetivación y, si se me permite, la construcción de un aparato de habla. El *significado* de la palabra se adquiere por su asociación con otra cosa: la *representación-objeto* (objekvorstellung). Éstas se constituyen a raíz de impresiones sensoriales del mundo, inscritas finalmente como *representaciones visuales, táctiles, kinestésicas*. En ese sentido, la manera en que las relaciones de imágenes palabra cobran un sentido para el sujeto, tanto para sí como para el otro, será a través de las asociaciones con las respectivas representaciones-objeto. Ambos tipos de representaciones, tienen una inscripción subjetiva y cultural, puesto que son tomadas de la cultura, haciéndose parte en los procesos psíquicos al modo de verdaderas herramientas psíquicas. Las relaciones entre representaciones –palabra y representaciones -objeto serán las vías y acciones específicas por medio de las cuales el aparato psíquico podrá significar algo y así tramitarlo por la vía de la representación.

Freud encontrará además de las diferencias indicadas (imagen/sensualidad y fuente), otra, de particular importancia.

“La representación-palabra aparece como un complejo cerrado de representación; en cambio, la representación-objeto aparece como un complejo abierto. La representación-palabra no se enlaza con la representación - objeto desde todos sus componentes, sino sólo desde la imagen sonora. Entre las asociaciones de objeto, son las visuales las que subrogan al objeto, del mismo modo como la imagen sonora subroga a la palabra...”

“[De acá la tesis y una primera teoría del lenguaje que dice] La representación palabra se anuda por su extremo sensible (por medio de las imágenes de sonido) con la representación – objeto” (*op. cit.*, p.212).

En síntesis, la representación-palabra será un complejo cerrado respecto a sus variaciones de sentido, en tanto ellas estarán anudadas al tesoro lingüístico de una cultura históricamente determinada, tal como lo mostraron posteriormente las investigaciones en

fragmenta y se pierde. En la afasia, se disocian los enlaces y anudamientos limitando y reduciendo la dimensión de la lectura, la escritura y la palabra. Del mismo modo, explica el modo regular o parcial en que junto a esas disociaciones, se agotan las investiduras que dan curso y dirección a las representaciones, angostando, en alguna de ellas, no sólo la comunicación, sino también el trabajo de pensamiento y la propia experiencia.

lingüística referidas a la diacronía y la sincronía de la lengua. Pero, ¿por qué las representaciones – objeto se presentan como un conjunto abierto? Se tendería a pensar que al referirse a inscripciones materiales en el cuerpo serían más bien localizadas y limitadas, y, por tanto, cerradas. A nuestro juicio, este problema Freud no lo podrá resolver sino hasta incorporar la hipótesis de *lo Inconsciente y el proceso primario*, acotando la dinámica y estatuto de las huellas mnémicas *Inconscientes* en un sentido sistemático y no descriptivo. Al estatuto de esa inscripción tópica Freud la llamará *representación – cosa*. Pero a su vez, serán la representación – palabra - *Preconscientes* - las encargadas que imprimir una cualidad a la palabra hablada bajo la tramitación de la *conciencia y el proceso secundario*. Efectivamente, el *hacer-consciente*, bajo esta grilla, implica algo más que la aparición tópica en un escenario que focaliza una escena y la ilumina, al modo de la fenomenología de Jaspers. Implica también un trabajo que da cuenta del paso entre la cantidad a la cualidad (Assoun, 2005) así como los efectos de ese trabajo cualificado sobre la dinámica pulsional, tal como Freud desarrollará desde el *Proyecto de Psicología...* (1895) en adelante, hasta *Análisis terminable –interminable* (1937).

Sin dejarnos precipitar aún en este asunto, detengámonos brevemente y apuntemos sus términos y sus datas en cuanto a esta *dinámica*. Lo podemos rastrear en la *transformación dinámica* entre: la cantidad y la cualidad (*Proyecto de Psicología para neurólogos*, 1950[1895]); la identidad de percepción y la identidad pensamiento (*La interpretación de los sueños*, 1900); el principio del placer y el principio de realidad (*Dos principios del suceder psíquico*, 1911); la representación - palabra enlazada a la representación - cosa (*Lo Inconsciente*, 1915b).

“Esos desprendimientos de placer y displacer regulan automáticamente el curso de los procesos de investidura. Más tarde, empero, a fin de posibilitar operaciones más finas surgió la necesidad de conformar el decurso de las representaciones de manera que fuese más autónomo de los signos de displacer” (Freud, 1900, p. 566).

“Con este propósito, el sistema Prc hubo de requerir cualidades propias... por el enlace de los procesos preconscientes con el sistema mnémico de los signos de lenguaje” (*ibíd*).

2.3.- La representación – objeto

Strachey nos advierte que el término *representación – objeto* ocupado por Freud en el trabajo sobre la afasia no habría que confundirlo con el de *representación – cosa* que introduce en los trabajos de metapsicología, aunque aquel es un antecedente capital en el descubrimiento y discusión sobre *la cosa infantil* (Freud, 1916 p.207). La representación – objeto típicamente se *produciría* en el sistema Percepción – Conciencia y daría cuenta de un *enlace* entre una representación – cosa y una representación – palabra.

Podemos observar que todas las características de la *representación – objeto* serán parte de las *representaciones – cosa*, entre otras, que se constituyen como un conjunto abierto de inscripciones. Recordemos que el *proceso primario* tiene las características propias como son la libre movilidad de investiduras, que en ellas no rige el principio de contradicción, así como tiene una organización atemporal. Pero sobre todo, que son de otra naturaleza.

La *cosa infantil* alojada en lo *Inconsciente* se *discierne* a través de un enlace con la representación palabra. Lo *Inconsciente* infantil se hace consciente, entonces, cuando el yo piensa la alteridad al hacerla entrar en el territorio de la representación, lo que implicará encontrar un enlace del orden de la verdad (lo contrario sería un falso enlace como el síntoma), así como llevar a cabo el atravesamiento de la resistencia que impide admitir desde una distancia concerniente esos materiales. De lo contrario quedaría un saber de esa alteridad sin subjetivación ni efecto de verdad.

“Si comunicamos a un paciente una representación que él reprimió en su tiempo y hemos logrado colegir, ello al principio en nada modifica su estado psíquico. Sobre todo no cancela la represión ni, como quizás podría esperarse, hace que sus consecuencias cedan por el hecho de que la representación antes inconsciente ahora devenga consciente. En realidad la cancelación de la represión no sobreviene hasta que la representación consciente, tras vencer las resistencias, entre en conexión con la huella mnémica inconsciente.” (Freud, 1915b, p.171).

Queda bien establecida la diferencia entre representarse algo a pensarlo. El tener – oído en el campo del saber, es diametralmente distinto a tener – vivenciado en el campo de la experiencia, más allá de la equivalencia o igualdad de contenido. El tener – vivenciado implicará la ligazón entre la representación - cosa y la representación – palabra. Será esa ligazón, por tanto, la que nos permitirá no sólo tener un efecto clínico, sino en términos metapsicológicos, expresará en lo que tiene de verdad, la representación cosa *Inconsciente*, ahora discernida. Lo *Inconsciente* se discierne a través de un trabajo y su proceso se traducirá en el *tener – vivenciado*. Nada más alejado, en este sentido, de la catarsis o de la “liberación” de lo reprimido así como el de la interpretación en el campo del sentido.

Un modo de esa *liberación* (sin el trabajo de pensamiento) de lo *Inconsciente* lo encontraremos en lo que *deja ver* el fenómeno de la esquizofrenia. Al respecto nos dice Freud que:

“Tras el proceso de represión la libido quitada no busca un nuevo objeto, sino que se recoge en el yo... aquí se resignan las investiduras de objeto y se reproduce un estado de narcicismo primitivo, carente de objeto... en la esquizofrenia se exterioriza como consciente mucho de lo que en las neurosis de transferencia sólo puede pesquisar en el Inconsciente por medio del psicoanálisis” (*op. cit.*, p. 193-194).

Lo anterior, explicaría rasgos tan propios y extremos de la esquizofrenia como el extrañamiento radical del mundo, las alteraciones del lenguaje, la relación con el propio cuerpo, así como las relaciones entre los sustitutos, lo reprimido y la conciencia.

Freud nos pone por delante el siguiente ejemplo. Una paciente esquizofrénica luego de una ruptura amorosa señala que sus “... ojos no están derechos, están torcidos” (*ibíd*). Luego de trabajar con ella dicho relato se comprende que ella “... no puede entender que a él se lo vea distinto cada vez; es un hipócrita, un torcedor de ojos, él le ha torcido los ojos... esos ya no son más sus ojos, ella ve al mundo ahora con otros ojos” (*ibíd*).

Freud, en el ejemplo anterior, se detiene en el punto específico de la traducción. Acá no se ha llevado a cabo semejante ejercicio. En el decir de la mujer, muestra una metamorfosis del lenguaje, en donde éste ha devenido “lenguaje de órgano”, puesto que *los ojos en lo real* han llegado a ser el sustituto de todo el contenido de su pensamiento. Dicho de otra manera, una cualidad del pensamiento esquizofrénico, es que *está inhabilitado del trabajo de traducción*. Esto le permitiría metaforizar con el término *los ojos*, como una

manera de ver el mundo, al otro, a las relaciones amorosas. Ojos retorcidos sustituiría la desilusión y la desconfianza que le ha provocado el engaño de su amado. En cambio, en este texto esquizofrénico, encontramos un trastrocamiento en el órgano, en donde “...las palabras son sometidas al proceso primario” (Freud, 1915b, p.196). En otro plano, esto evidencia que las representaciones – cosa pueden ser usadas como palabras, sin el trabajo del discernimiento y de representabilidad, y, por tanto, manteniendo su estatuto de “cosa” sin ligazón, elaboración y trabajo de pensamiento¹¹⁰.

¹¹⁰ Es relevante dejar apuntado acá que Freud si bien descubre esta imposibilidad en el trabajo de traducción en el pensamiento esquizofrénico e irá introduciendo procesos específicos tanto del desencadenamiento esquizofrénico (retorno de la libido al narcicismo primario en lugar de investir objetos de la fantasía como en el neurótico) como de sus mecanismos específicos (rechazo de un orden pulsional y escisión del yo), no logra establecer de manera acabada la razón de esa etiología y esa elección de mecanismos. Varios autores han mostrado que el devenir estructural del sujeto psicótico tiene una estrecha relación con la historia, la relación al Otro y la manera en que incide en los procesos que se instauran en lo originario. Al respecto se puede revisar cómo se asocia la “psicosis” a “traumas extremos”, en donde siempre se encuentra un Otro intrusivo que lleva a cabo prácticas denegatorias. Al respecto se puede revisar los siguientes autores citados en la bibliografía Piera Aulagnier. (2007). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu; Françoise Davoine & Jean Max Gaudillière. (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

2.4.- La “cosa” y la “representación – cosa”

Ahora bien, ¿qué es de manera específica la representación – cosa? Freud nos indica que la “... representación cosa consiste en una catexis, sino de imágenes mnémicas directas de la cosa, por lo menos de huellas mnémicas más alejadas, derivadas de aquella.” (Laplanche y Pontalis, 2012, p. 369).

Distinguimos acá con Laplanche que hay una diferencia entre la *representación – cosa* y la *huella mnémica*. La primera re-invierte una inscripción mnémica. Del mismo modo, la representación – cosa “... no debe entenderse como un análogo mental del conjunto de la cosa. Ésta se halla presente en diferentes sistemas o complejos asociativos en atención a uno u otro de sus aspectos” (Laplanche, 2012, p. 367). La *representación – cosa* contiene un núcleo de memoria que en sí mismo carece de representación, o su representación, tal como señalamos en la revisión del término *vorstellung*, es la manera en que se hace presente una inscripción que testimonia la marca que dejó un encuentro con la pulsión y la experiencia de satisfacción. Quedando la pulsión, en parte, siempre en un estado de obsolescencia y opacidad, a diferencia de la representación - cosa que implicaría una experiencia fáctica de placer en *dos tiempos* (archivo y repetición). Esto movilizará al aparato psíquico al cumplimiento de deseo por diversas vías (alucinación, satisfacción autoerótica, satisfacción en otro, sueño, síntoma, etc). La “cosa” (pulsión) y su huella (desvío primario), sería, de esta manera, anterior a la *representación – cosa*.

Tal vez, antes que un “irrepresentable”, lo que se presenta acá es un “real” bajo el imperativo de poder hacer el trabajo de traducción de eso por “representar”. Esto podría sostenerse, en tanto, tengamos presente la advertencia en que toda traducción implica afirmación y pérdida (la representación - cosa nunca se disuelve en la representación palabra). Por otro lado, la opacidad (omblogo del sueño aludido por Freud) de la *representación – cosa* se relacionaría con un resto “límite” y “originario”; con un índice de intensidad constante: el *das ding* llamado a ingresar en pérdida, es decir, cruzando el duelo de esa escena perdida con el objeto así como asumiendo el imperativo conflictivo entre el deseo (vía traducción) y el llamado al goce (vía acto) (Lacan 2011; Nasio, 1998).

Freud...

La primera formulación que hace Freud al respecto se circunscribe a la época prepsicoanalítica en donde formulara una primera teoría del trauma asociada a la seducción infantil y los dos tiempos en que aquel acontece. El esquema que nos presenta Freud en 1895 nos muestra que el *infans* al quedar expuesto al abuso sexual del adulto, tendría un encuentro con la sexualidad frente a la cual *no estaría en condiciones* ni de vivir ni de traducir a experiencia. Es decir, sería un encuentro con unas sensaciones “impensables”, las que reprimiría y, en un segundo tiempo, en la llamada metamorfosis de la pubertad (Freud 1905b), aquello “impensable” volvería a presentarse cobrando un sentido traumático retrospectivo. Sin embargo, la *après – coup* puesto en juego acá, marca justamente la diferencia entre una “vivencia comprendida” (consciente) y otra, muy distinta, que se transfiere en un segundo momento, quedando un “resto” fuera del campo de la palabra. Ese “resto” se ligaría al *núcleo patógeno* o *cuerpo extraño* relacionado al trauma.

En el fondo de la escena onírica, Freud volverá sobre este *punctum*, si se me permite. La interpretación de un sueño, nos advierte, deja siempre un borde sin poder interpretar en el mejor de los casos. Es lo que llama el *ombbligo del sueño*.

“Aún en los sueños mejor interpretados a menudo es necesario dejar un lugar en las sombras. Entonces, ese es el ombbligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido” (Freud, 1900, p. 519).

Ahora bien, es en el *Proyecto de Psicología...* donde Freud hace un planteamiento que nos permite clarificar parte de su obra posterior respecto al “límite” de la representación. Límite en el centro de la reflexión de la traducción y que no ha sido puesto en relieve con suficiente fuerza y claridad: el *complejo del prójimo*. Assoun con justa razón indica que a falta de la falta del “ding” en el *Proyecto...*, éste se presenta bajo la modalidad del afecto ominoso (Assoun, 1994[1987]). Freud indica al respecto:

“el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa del mundo, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio” (Freud, 1950[1895], p.377).

Será Assoun el que advierte que esto tiene una implicancia epistemológica sobre la *cosa*, puesto que la *cosa* es también la *res representativa*. La *cosa* es parte de su estructura. Por tanto, si bien una parte del “semejante” o “prójimo” se pierde, no implicando que la externalidad de la *cosa* se reduzca a la nada, sino más bien se hará parte de un “afuera” de la *representación*, en la propia dinámica representacional, lo que tendrá efectos sobre esta teoría. Es por esta razón que la *cosa* es y siempre será a través de las palabras, sin que ellas y sus representaciones logren allanarla en toda su geografía y espesor; y al revés, con las palabras y su ligazón, la intensidad de la cosa también encontrará otros destinos menos alienantes, tal como veremos en el último capítulo de esta investigación.

En efecto, la *palabra* se constituye como la alteridad de la *cosa* en el interior de la *vorstellung* escindida y por ligar. Será ese “real” emergente – propio del *das ding* – el que fisure el nivel representativo de la palabra, ya que si bien puede ser identificado, nombrado, ligado “con” y “en” el campo de la *vorstellung* y el *pensamiento*, lo que resta mantiene una relación de imposibilidad estructural y temporal con lo *inacabado*. De ahí unos de los sentidos del *Análisis terminable – interminable* (1937a). Por otro lado, una formulación como esta, hace justicia a la noción más radical de lo *Inconsciente*, que al filo de la representación y desdoblado hacia su interioridad externa, muestra su condición de posibilidad tanto de lugares siempre innostrados como por nombrar. De ahí el *ombligo del sueño* y los tiempos de las *memorias originarias*. Assoun sugiere en esta línea que

“... lo representado puro y simple: entendemos que lo inconsciente es un pensamiento puro de la Cosa. A esto se aferra lo consciente, como registro de las representaciones de palabra” (Assoun, 1994[1987], p. 149).

No obstante lo anterior, es necesario subrayar que el *complejo del prójimo*, en referencia al sujeto (en formación o no), ingresa a su mundo como percepción quedando en la percepción misma, algo en falta. La percepción en su estado originario, siguiendo a Freud y más allá de su filiación a la teoría de Mills, es ya una impresión mediada. Es una trasposición de un lugar (exterior) a otro (subjetivo o presubjetivo). Nos dice en *Lo Inconsciente* (1915b) que la *representación – cosa* deja algo perdido tal como anteriormente lo indicaba en la *Carta 52*. Pero todavía más relevante que esto, es el hecho

de interrogar con más precisión lo que implica dicho encuentro con el *prójimo*, puesto que se hará parte de la constitución del *das ding*, es decir, en la cosa inscrita en el campo del trabajo de la representación en eso que la organiza, dejando sólo unos indicios de esa presencia menos en el recuerdo que en la memoria del cuerpo. Cuerpo viviente, cuerpo del aparato psíquico, cuerpo del aparato representacional.

Al respecto nos dice Freud,

“... el objeto que brinda la percepción es parecido al sujeto, a saber, un prójimo... un objeto como éste es simultáneamente el primer objeto de satisfacción y el primer objeto hostil, así como el núcleo del poder auxiliador. Sobre el prójimo... aprende el ser humano a discernir. Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables – p. ej. sus rasgos en el ámbito visual - ; en cambio, otras percepciones visuales – p. ej. los movimientos de sus manos – coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias, en un todo semejantes, de su propio cuerpo... Otras percepciones del objeto, además, -p. ej., si grita – despertarán el recuerdo del gritar propio y, con ello, las vivencias propias del dolor. Y así el *complejo del prójimo* se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa del mundo, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del propio cuerpo. A esta descomposición de un complejo perceptivo se llama su discernimiento; ella contiene un juicio.” (Freud, 1950[1895], p.372 [El subrayado es nuestro]).

El *complejo del prójimo* se pondrá en juego a nivel de los procesos primarios, perceptivos, específicamente en el trabajo judicial, puesto que esas cosas del mundo que introduce el Otro a través de este complejo serán restos que se sustraerán a la “... apreciación judicial” (*op.cit.* p.379). Es decir, observamos en esta dimensión un núcleo irreductible que se restará a la comprensión que aborda los restos mnémicos. Ella retornará desde este otro lugar, siguiendo nuestro argumento anterior, ahora en el centro de la representabilidad; se trata de un resto siempre por representar del *das ding*. Bajo esta lógica, la elaboración de lo *Inconsciente* bajo el trabajo del recuerdo y el discernimiento siempre quedará un *resto* que deja ese conjunto abierto e inacabado. Se tratará entonces, de un pensamiento así como de finalidades prácticas: el goce y el trabajo, las transformaciones y cumplimientos con el objeto y con el mundo cultural, la admisión, en último término, – no sin resistencia - en la vida cotidiana de una “inquietante extrañeza”.

IV.- La verdad histórico vivencial¹¹¹ o la historia como re-escritura

Pudimos establecer a propósito de la teoría de la *vorstellung* el modo en que se traduce, bajo un criterio tópico, lo *Inconsciente a lo consciente*. Así también, bajo una problematización de la *representación – cosa* y su relación con el *das ding*, planteamos que a lo *Inconsciente* lo conocemos por sus formaciones. El enlace final de inscripciones en tópicos distintas entrará en el campo de la palabra dejando siempre un *resto* inasimilable. Ese *resto*, sin embargo, sigue siendo un enigma en nuestra investigación. Hasta acá hemos despejado en lo que refiere a las llamadas experiencias de satisfacción, siendo un testimonio del modo en que el infante se estructura bajo las modalidades del fantasma originario y la teoría de la represión. Por otro lado, hemos revisado como ese “resto”, se desdobra bajo lo “irrepresentable” de la relación al Otro establecido como el *complejo del prójimo*, así como se podría explicar a través de la teoría del apuntalamiento¹¹².

Sin embargo, la traducción de lo *heterónimo* nos muestra que hay algunos que si bien se inscriben como representaciones – cosa no retornan a través de figuras metafóricas o metonímicas. Son antes que retornos, *vuelatas a presentar* de unas memorias que no han sido reprimidas, tal como señalamos en otro lugar (Cabrera, 2010; 2014); que haciendo huellas se organizarán bajo otras lógicas insistiendo en lo *actual*. Lo encontraremos en el

¹¹¹ Sobre el término “verdad histórico vivencial” Freud la trabaja en dos textos de la última época, a saber, *Construcciones en análisis* (1937) y en *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Strachey nos indica en sus notas introductorias al texto *Construcciones en análisis* que si bien Freud tiene razón en este texto al explicitar que pocas veces había ocupado el término, ya se lo puede encontrar en el Historial Clínico de *El hombre de los lobos* (1918) y en *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920) en donde las construcciones cumplen una importante función. Sin embargo, las construcciones realizadas en esos textos se podrán organizar, tal como desarrollaremos en este texto, alrededor de uno de los sentidos de la construcción: la construcción del fantasma inconsciente. El caso paradigmático lo encontraremos en *Pegan a un niño* (1919). En *Construcciones en análisis* (1937) Freud da otro paso que en este capítulo analizaremos. Ubica en mismo territorio la “verdad histórico vivencial” y el “grano de verdad” que se presentifica en el delirio o la alucinación. Al respecto es útil tener presente la advertencia de la traducción que plantea Strachey en una nota al pie de *Moisés...* El término “acontecer histórico” traduce “geschichte”. Se refiere a la historia tal y como ha ocurrido. “Historia conjetural” traduce a “historie”, que refiere, en cambio, a la historia reconstruida ocupando la analogía y material de la experiencia. En cambio el término “histórico – vivencial” traduce a “historisch”, la que tendría relación con la historia como ocurrió *para* el sujeto. Se diferencia entonces de la historia objetiva, pero más aún, advierte Strachey, Freud ocuparía este término cuando los hechos de la historia podrían llegar a devenir “herencia arcaica” trasmisible entre las generaciones. En efecto, lo anterior se observa en el *Moisés* y en la formación del delirio. Sin embargo, también podemos observarlo en el delirio del propio individuo y no sólo del que hace de porta voz de los sucesos antepasados.

¹¹² Para un desarrollo sobre este tema, véase en esta investigación el Capítulo II, Parte II: Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro: límites, diferencias y ensambladuras.

delirio (Davoine y Gaudillière, 2011), en algunos tipos de alucinaciones (Botella, 2001) y en una serie de otros indicios a veces sutiles que se transmiten entre las generaciones y que no sólo afectan los órdenes del pensar y la existencia, sino también se confunden con otros fenómenos como problemáticas ligadas al aprendizaje, a la psicósomática, de la imagen y al acto (Tisseron, et al. 1997).

Esos destinos, que se harán parte de los procesos primarios del *ello*, se organizarán bajo la modalidad de la *escisión o el clivaje, como consecuencias de actos de desmentida o rechazo*, tal como observa Freud de manera inaugural en el fetichismo (Freud, 1927b) y en la psicosis (Freud, 1924c) y que otros autores como Davoine, Gaudillière (2011) y Rabant (1993) han abordado acabadamente¹¹³.

Freud introduce este término tempranamente, tal como lo encontramos en *Estudios sobre la Histeria* (1895a), pero alcanza una formulación específica recién en su texto *Fetichismo* (1927b), en donde la *desmentida* (*Verleugnung*) tendría por efecto una escisión en el *yo*, puesto que, si bien el sujeto habría hecho la experiencia de la diferencia sexual, al mismo tiempo viviría como si no supiera nada de aquellas. Ahora, hay que señalar que Freud explica la elección del objeto fetichista por medio de la desmentida, en donde el fetiche operaría como el objeto que tapa la falta de falo en la madre, coincidiendo el fetiche con el último signo que sostendría la suposición de la no-falta. No obstante, observa un fenómeno similar en el campo de la neurosis. Un adolescente se comportaba frente a la muerte de su padre, como si no hubiera sucedido, pese, paradójicamente, de reconocerla y aceptarla. De hecho la especificidad teórica de la *verleugnung* en este texto es sólo inicial tal como destaca Mannoni en su ya clásico artículo sobre la creencia y la desmentida (Mannoni, 2006). Si bien ilumina varios aspectos de la perversión, no es tributaria solamente de ella, dado que en términos más generales da cuenta, bajo ciertas condiciones, de la compleja relación que existiría entre el *yo* y “el mundo exterior”, atravesada por los imperativos pulsionales. Podemos leer en el *Esquema del psicoanálisis* (1940) cómo el clivaje se presenta como una vía alternativa de la tramitación pulsional que sigue el destino de la represión:

¹¹³ Para un desarrollo pormenorizado y muy exhaustivo sobre el clivaje en la psicosis (*verwerfung*) véase Jean Claude Maleval. (2002). *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica*. Buenos Aires: Paidós.

“No se crea que el fetichismo constituiría una excepción con respecto a la escisión del yo; no es más que un objeto particularmente favorable para el estudio de esta.... Los hechos de la escisión del yo que hemos descrito no son tan nuevos ni tan extraños... Que con respecto a una determinada conducta subsistan en la vida anímica de la persona dos posturas diversas, contrapuestas una a la otra e independientes entre sí, he ahí un rasgo universal de las neurosis; sólo que en este caso una pertenece al yo, y la contrapuesta, como reprimida, al ello.... Ahora bien, lo importante que ambas tienen en común reside en lo siguiente: No interesa qué emprenda el yo en su afán defensivo, sea que quiera desmentir un fragmento del mundo exterior real y efectivo o rechazar una exigencia pulsional del mundo interior, el resultado nunca es perfecto, sin residuo, sino que siempre se siguen de allí dos posturas opuestas, de las cuales también la subyacente, la más débil, conduce a ulterioridades psíquicas. Para concluir, sólo se requiere señalar cuán poco de todos estos procesos nos deviene consabido por percepción consciente.” (Freud, 1940, p. 206).

En este contexto, quisiera resaltar para el problema que nos convoca, aquellas situaciones de avasallamiento que tienen por efecto una escisión, como modo de tramitación. En ellas se anula la distancia entre lo pulsional, lo real y la capacidad representativa del aparato psíquico¹¹⁴.

Estos fragmentos de memorias al quedar clivadas de la trama representacional, no sólo interrumpen los procesos del recuerdo (como en el caso de lo traumático) sino que por lo que ellos conmemoran, en ocasiones, dan testimonio de vivencias extremas, traumáticas, imposibilitando su elaboración y simbolización. Se trata de unos impensados – antes que impensables- en el pensamiento mismo. Son *representaciones* – cosa que agregan una

¹¹⁴ Hay todo un campo teórico del ejercicio de la violencia, como el Terrorismo de Estado o la violencia Política-Estructural actual, que evidencia una “falla” en distintos planos (subjetivos y locales, estructurales y globales), en donde esa violencia no logra ser ligada a una trama de pensamiento, y así, se traduzcan en prácticas mediadas, “clausurando” o “desbordando” las vías clásicas del discernir y del juicio, en el sentido específico que le otorga el psicoanálisis a dicho trabajo psíquico. Bajo esta perspectiva no es sólo el *miedo al otro o al futuro* lo que estaría presente en nuestras sociedades, explicando ese miedo a través de una suerte de desmemoria y una política de construcción de gobernabilidad (Lechner, 2002; Jelin 2002). Más aún, en un contexto en donde el poder institucional ha entrado en una crisis de legitimidad (Moulián, 2002; Salazar y Pinto 1999), habría que introducir, dentro del análisis, la violencia histórica y de la vida cotidiana que ha tenido como consecuencia la pérdida de la distancia mínima en aquello concerniente al sujeto, al otro y a la cultura. De hecho, es muy probable que parte de sus efectos los podamos retratar en la forma de la angustia actual y la indiferencia, que no es sino el lado inverso de esta parálisis del pensar y del malestar contemporáneo. Una línea argumental que recoge este problema la desarrollé en “Memoria del Futuro”. Presentación que fue leída en el Coloquio Internacional “Golpe: 1973 – 2013”, y a propósito de la conmemoración de los 40 años del Golpe Dictatorial en Chile. Este espacio fue organizado en Septiembre del año 2013, por la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad de Chile, el Laboratorio de Prácticas Sociales y Subjetividad (LapSoS) y el Instituto Chileno – Francés, entre otras Instituciones.

dimensión-otra respecto al aspecto “irrepresentable” de la *cosa*. En lugar de metáforas son presentaciones perpetuas de restos indicantes que enlazan una historia impensada y extrema con la historia del propio sujeto que carga con esas marcas (Cabrera, 2014; Aceituno, 2013; Davoine y Gaudillière, 2011). Representaciones – cosa in-interpretables e in-interpretadas, puesto que no metaforizan en primer término otra cosa que un fragmento vuelto y replegado sobre sí; un fragmento, un trozo, desgarrado de una escena, de un lado. De otro, organizada bajo la forma de un real-fragmento de la historia que pone bajo interrogación tanto los límites de la representación como las condiciones de la representatividad. Algunos ensayos del arte han tematizado lo anterior bajo la forma del memorial o los antimonumentos tal como sugiere Wajcman (2001). Y es porque esa “obra” hace de testigo; su función estribará en indicar historias fragmentadas, borradas, casi desaparecidas (Aceituno, 2006; 2013), en busca de un sujeto-lector que las inscriba y, por tanto, inicie – bajo un acto de reconocimiento y juicio- un trabajo de re-escritura (Cabrera, 2013). Historias del tiempo sin sujeto, así como historias de ese otro tiempo de larga duración sin historización, que sin embargo, tanto ese sujeto y esa historia puesta en cuestión, intentan fallidamente inscribir así su vida y su linaje, su derrumbe y sus no – dichos puestos al descubierto con *letras deformadas aún no reconocidas e inscritas a través de Otro, han quedado exiliadas del lazo social*.

Rabant advierte que Freud, desde la década del 20, articulará de un modo más complejo y no siempre comprendido, la relación entre la *verleugnung* con distintas formas de la *negación*. “Como se puede observar... lo negativo [a propósito de la desmentida] señala la proximidad de la verdad con una tormenta y un tormento donde entran en juego poderosas fuerzas contrarias... Así pues, no es un *sentido*, sino en un torbellino de actos y en un recrudecimiento de síntomas como la verdad de la construcción se demuestra.” (Rabant, 1993, p. 68)

Rabant sostiene que la *verleugnung*, ubicada más allá de la represión, permite abordar y leer fenómenos que implican a la repetición y la transferencia en verdaderas sacudidas (si respetamos sus términos) pero además, introduce a la propia Historia (que escribe con mayúscula).

“La articulación de la desestimación con la construcción traza una encrucijada donde la “verdad histórica” pone en brutal relación los delirios individuales con los delirios colectivos. Las “Construcciones en análisis” concluyen entonces en este relámpago: “Si tomamos a la humanidad como un todo y la ponemos en el lugar del individuo aislado, hallaremos que también ella desarrolló formaciones delirantes, inaccesibles a cierta lógica y que contradicen la efectividad de lo real – *Wirklichkeit*. De la punta ínfima del fetiche a las formaciones delirantes de la humanidad, la *Verleugnung* sella con un trazo de fuego la persistencia de una ultra-represión.” (Rabant, 1993, p. 69).

Será a propósito de esta distinción en el centro de la representación – cosa, que descubrimos en Freud un límite, un ámbito no tematizado en su investigación o, mejor aún, una *confusión* posible de interpretar bajo los términos de su propia investigación y apoyados secundariamente en quienes han explorado ese territorio.

Así como Freud relaciona de manera notable el trabajo de la *interpretación psicoanalítica*, el sentido del *síntoma* fóbico y su analogía estructural con *Tótem y el tabú* (1913a), al final de su obra pondrá en tensión el lugar de la *construcción en análisis*, la *alucinación o el delirio y su reconstrucción estructural con la vuelta a presentar de la historia en su Moisés y la religión monoteísta* (1939). El *Moisés se podrá leer*, a nuestro juicio, teniendo presente los argumentos esgrimidos en *Más allá del principio del placer* (1920). Si en 1910 Freud pensaba que en el delirio del presidente Schreber retornaba una *moción reprimida y rechazada*, claramente expresará un quiebre o al menos un desplazamiento hacia finales de la década del 30.

“La ilación de pensamiento prosiguió entonces: Acaso sea un carácter universal de la alucinación, no apreciado lo bastante hasta ahora, que dentro de ella retorne algo vivenciado en la edad temprana y olvidado luego, algo que el niño vio u oyó en la época en que apenas era capaz de lenguaje todavía, y que ahora esfuerza su ascenso a la conciencia, probablemente desfigurado y desplazado por efecto de las fuerzas que contrarían ese retorno”. (Freud, 1937b, p. 268 [el subrayado es nuestro]).

Retorna una memoria que ha dejado una huella efectiva de una época anterior a la función de la palabra o al menos en donde su lugar de ligazón y de simbolización era extremadamente precario.

“Yo no creo que esta concepción del delirio sea nueva en todas sus partes, pero lo cierto es que destaca un punto de vista que por lo corriente no es situado en el primer plano. Lo esencial en ella es la afirmación de que no sólo hay método en la locura, como ya lo

discernió el poeta, sino que ésta también contiene un fragmento de verdad histórico-vivencial {historisch}; lo cual nos lleva a suponer que la creencia compulsiva que halla el delirio cobra su fuerza, justamente, de esa fuente infantil... Este trabajo consistiría en librar el fragmento de verdad histórico-vivencial de sus desfiguraciones y apuntalamientos en el presente real-objetivo, y resituarlo en los lugares del pasado a los que pertenece. En efecto, este traslado de la prehistoria olvidada al presente o a la expectativa del futuro es un suceso regular también en el neurótico. Harto a menudo, cuando un estado de angustia le hace prever que algo terrible sucederá, simplemente está bajo el influjo de un recuerdo reprimido que querría acudir a la conciencia y no puede devenir consciente: el recuerdo de que ocurrió efectivamente algo terrible en aquel tiempo. Opino que tales empeños con psicóticos habrán de enseñarnos mucho de valioso, aunque el éxito terapéutico les sea denegado.” (ibíd. [El subrayado es nuestro]).

Nótese que no dice que el núcleo de verdad del delirio está referido al retorno de lo reprimido asociado necesariamente a la sexualidad infantil, sino que introduce otro término: *verdad histórico vivencial (historich)*¹¹⁵. Es un término con escasas referencias en su obra así como el término *construcción*, lo que de acuerdo a algunos autores, expresa el límite sino del pensamiento freudiano, al menos de su factualidad clínica, puesto que ella se organizó en referencia al campo de la neurosis, donde las condiciones de traductibilidad y del lazo social no estaban alteradas (Rabant, 1993; Davoine y Gaudillière, 2011). De ahí que Freud indique que la investigación en la psicosis tiene un valor científico, mas no terapéutico, dado que supone entre otras cosas que los psicóticos generan un tipo de lazo transferencial no abordable por el psicoanálisis¹¹⁶. En ese sentido, el territorio de la neurosis recubre y al mismo tiempo muestra sólo una parte de la *alteridad y sus materiales*, puesto que sus organizadores materiales están intactos (función simbólica y elaborativa, represión, vías de formación de síntoma), no así lo que encontramos en los cuadros psicóticos o en sujetos que han vivido experiencias límites (Cabrera, 2014; Pommier, 2011)

En efecto, lo que queda fuera del radio de la investigación psicoanalítica que realizara Freud, dice relación con todas aquellas operaciones que preparan el territorio y la

¹¹⁵ Véase supra p. 285, n°109.

¹¹⁶ Este supuesto de Freud en torno a la imposibilidad de realizar la práctica psicoanalítica en pacientes psicóticos ha sido puesto en discusión y rebatido desde la década de los años 30 en adelante. Actualmente ya es un lugar aceptado en el campo psicoanalítico la legitimidad de ese trabajo clínico y está ampliamente documentado sobre los dispositivos aptos para realizarlo. Al respecto se pueden consultar los trabajos de Bion, Klein y Winnicott en el psicoanálisis inglés. Del mismo modo se puede consultar los trabajos de Aulagnier, Benedetti, Davoine entre los destacados de la escuela francesa.

geografía en donde se llevarán a cabo las vivencias de la sexualidad infantil y su destino; en el espacio-tiempo en que se tramitará esa prehistoria por la vía de la represión, la denegación o la forclusión, tal como ha sido sostenido desde el campo psicoanalítico lacaniano (Dor, 2000). Ese *fuera de campo* que emergerá como puntal de la represión originaria y las condiciones históricas mediante las cuales se realiza, así como los acontecimientos que tienen la potencia de desanudar y desandar lo que ella impulsa, es lo que hasta acá hemos rodeado con los términos *originarios, violencia, experiencias extremas, las funciones del Otro*¹¹⁷.

La introducción de lenguaje acá no es casual. En nuestra hipótesis una parte de la *verdad histórico vivencial* sale a la luz en los casos de devastación subjetiva y social, así como una ciudad no se entera de sus placas geológicas, sobre las cuales fue construida, hasta que un movimiento, natural o político, las derrumba, y fuerza a un sujeto y a un pueblo preguntarse por la consistencia de su hogar y su existencia. Placas geológicas; Golpes de estado, tiempos de excepción y violencia, acto genocidas de lesa humanidad de la gran historia – como lo ocurrido en la Dictadura Militar chilena (1973 – 1989) y en algunas prácticas que observamos en la época de las democracias restringidas, tal como denuncian los informes anuales del Instituto de Derechos Humanos en Chile¹¹⁸. La gran historia y también las microhistorias cotidianas de las cuales la *verdad histórico vivencial* quedarán como índice y testimonio que resiste el paso del tiempo, menos por una decisión, que por lo que ha quedado petrificado de ese fragmento de tiempo.

Revisaremos lo anterior en función de dos textos capitales sobre este punto, lo que nos permitiría *re-leer* e interpretar, por decirlo de algún modo, lo que hemos llamado una *confusión* en Freud. Nuestra lectura dará cuenta de los efectos mortíferos de la alteridad, sus repliegues internos tanto como en aquello que insiste en una forma de la repetición ligada a la pulsión de muerte, paradójicamente. La clave de lectura la podemos enunciar así: se puede rastrear en la obra freudiana una verdadera yuxtaposición entre los fantasmas originarios (resorte de la sexualidad infantil y posterior represión) y los traumatismos reales que ponen en cuestión el pacto simbólico y las condiciones del pensamiento elaborativo.

¹¹⁷ Véase Capítulo II, Parte II: Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro.

¹¹⁸ Véase los informes anuales del Instituto de los Derechos Humanos: <http://www.indh.cl/>

Los primeros tendrán una función estructurante del aparato psíquico y serán inherentes a la constitución psíquica. Los segundos, en cambio, son desestructurantes y coyunturales, dejando a campo abierto los vasallajes de la pulsión de muerte.

Si bien ambos se cruzan, se impactan y, las más de las veces, potencian, son distinguibles entre sí metapsicológicamente. De hecho, el mismo Freud había avanzado un paso en este asunto al teorizar el sueño de las neurosis de guerra y su *no respeto* al mandato del principio del placer, lo cual requiere un esfuerzo de explicación distinta a la configuración del sueño de angustia así como lo que en aquel se figura respecto al cumplimiento de deseo orientado por el principio del placer. El sueño del trauma de guerra, lo leerá más bien como una *desestabilización* de la dinámica psíquica, consecuencia de un acontecimiento in-esperado, vivido, por tanto, sin preparación y sin las condiciones subjetivas para tramitarlo por la vía del pensamiento. A diferencia de la neurosis de defensa, acá las defensas neuróticas fallan y algo se desgarrar tanto de la trama representacional, afectando estructuralmente al aparato psíquico, su economía narcisista general, en donde el clivaje cumplirá una función de no-pensamiento, así como de sobrevivencia subjetiva y tramitación pulsional. De esta manera, metapsicológicamente, sería posible distinguir tanto en su etiología como en las operaciones de organización, las neurosis de defensa, de los efectos y organizaciones subjetivas determinadas por traumatismo reales o experiencias extremas. Distinción que pone el acento en los efectos y lo que el acontecimiento des-arma del aparato psíquico respecto a su capacidad traductora, de ligazón y de juicio (Cabrera, 2014, Aceituno, 2013, 2010; Benyakar y Lezica, 2005).

Esta diferencia podría haber orientado la investigación de Freud respecto a lo originario, lo que introduce el Otro respecto a las primeras ligaduras, así como la función del *après coup*, *sin abandonar necesariamente el lugar de la sexualidad infantil y los fantasmas originarios*.

El *Moisés* presenta un esquema en donde esa *confusión encuentra su materialidad y se hace evidente*, limitando el análisis de la historia y la escritura de esta verdadera novela histórica del pueblo judío. Del mismo modo, algo similar podremos rastrear en *Construcciones en análisis* (1937b), *el Esquema del psicoanálisis* (1940) y *Análisis terminable – interminable* (1937a).

De acuerdo a Freud *las construcciones en análisis* muestran parte del trabajo del psicoanalista y se diferencia del trabajo de interpretación.

“Labor preliminar, en verdad, no en el sentido de que deba ser tramitada primero en su totalidad antes de comenzar con los detalles, como en la edificación de una casa, donde tienen que levantarse todas las paredes y colocarse todas las ventanas antes que pueda uno ocuparse de la decoración del interior. Todo analista sabe que en el tratamiento analítico las cosas suceden de otro modo, que ambas modalidades de trabajo corren lado a lado, adelante siempre la una, y la otra reuniéndose. El analista da cima a una pieza de construcción y la comunica al analizado para que ejerza efecto sobre él; luego construye otra pieza a partir del nuevo material que afluye, procede con ella de la misma manera, y en esta alternancia sigue hasta el final. Si en las exposiciones de la técnica analítica se oye tan poco sobre «construcciones», la razón de ello es que, a cambio, se habla de «interpretaciones» y su efecto. Pero yo opino que «construcción» es, con mucho, la designación más apropiada. «Interpretación» se refiere a lo que uno emprende con un elemento singular del material: una ocurrencia, una operación fallida, etc.” (Freud, 1937b, p.262).

La construcción, por tanto, bajo una *perspectiva restringida*, da cuenta de aquella composición del trabajo del analista en función de las memorias del paciente, que el propio analista resguarda al modo del historiador (Green, 2002). Será con esas piezas de la memoria, atesoradas en el trabajo de la dinámica de la transferencia, que el analista se autorizará a *construir* una pieza no recordada por el paciente. Bajo ciertas condiciones, la pieza de la construcción tendrá la eficacia de un recuerdo. Una invención literaria que encuentra su real en el campo de la historia, más allá del campo sugestivo.

“Es «construcción», en cambio, que al analizado se le presente una pieza de su prehistoria olvidada, por ejemplo de la siguiente manera: «Usted, hasta su año x, se ha considerado el único e irrestricto poseedor de su madre. Vino entonces un segundo hijo y, con él, una seria desilusión. La madre lo abandonó a usted por un tiempo, y luego nunca volvió a consagrarsele con exclusividad. Sus sentimientos hacia la madre devinieron ambivalentes, el padre ganó un nuevo significado para usted», etc” (Freud, 1937b, p.262).

El sujeto ubicará la pieza construida en una laguna mnémica y tendrá efectos de verdad sobre él, no sin un trabajo de acomodo con otros materiales que emergen. Esos efectos permitirán otorgarle consistencia a la trama histórica que la construcción pone en escena, pero también moverá hacia la producción de otras formaciones de lo *Inconsciente* (asociaciones, sueños) así como la apertura de otros materiales. El ejemplo que nos indica

muestra que tiene sentido poner las cosas de esta manera y es consistente con la historia que le sigue. Acá la construcción opera como *deducción en base a pruebas*, las que no dejarán de encontrar su lugar legítimo en las resistencias que ponga el propio paciente antes que la certeza sobre ese material construido. De ahí todo el comentario sobre el “sí” y el “no” que se levanta sobre este material y *que viene a interrogar desde el exterior ese otro afuera innombrado*.

“De lo que precede surge ya que en modo alguno estamos inclinados a descuidar los indicios que derivan de la reacción del paciente a la comunicación de una de nuestras construcciones. Tratemos a fondo este punto. Es correcto que no aceptemos como de pleno valor un «No» del analizado, pero tampoco otorgamos validez a su «Sí»; es totalmente injustificado culparnos de reinterpretar en todos los casos su manifestación como una corroboración. En la realidad las cosas no son tan simples; no supongamos tan fácil la decisión.

La confirmación indirecta mediante asociaciones adecuadas al contenido de la construcción, que conllevan un parecido «también», proporciona al juicio nuestro unos valiosos asideros para colegir sí esa construcción habrá de corroborarse en lo que resta del análisis. Es particularmente impresionante el caso en que la confirmación se filtra en la contradicción directa con ayuda de una operación fallida. Ya he publicado en otro lugar un buen ejemplo de esta índole. En los sueños del paciente afloraba el apellido «Jauner», muy conocido en Viena, sin que hallara suficiente esclarecimiento en sus asociaciones. Ensayé entonces la interpretación de que cuando él decía «Jauner» quería decir «Gaurer» {«pícaro»}, y el paciente respondió de inmediato: «Esto me parece demasiado *jewagt*» {por «*gewagt*», «aventurado», permutando la «g» por «j»}. O bien el paciente quiere rechazar la idea de que determinado pago le parece demasiado alto, con estas palabras: «Diez dólares no significan nada para mí», pero en vez de «dólares» menciona la unidad monetaria inferior: «centavos.» (op.cit., p. 263-264).

Hay otro lugar en donde nos parece encontrar un ejemplo paradigmático de lo anterior y también refiere a la *construcción* de un inexistente para el sujeto. En *Pegan a un niño* (1919b), Freud nos muestra el trabajo de *construcción* de una *dimensión del fantasma*. Ese fantasma es impensable, pero al construirse tiene efectos de verdad sobre el síntoma y en relación a la dinámica de los procesos psíquicos y el trabajo de elaboración. Porque construir, en esta modalidad, opera al modo de un recuerdo, así como en el sentido de admitir algo frente a lo cual el sujeto y lo que muestra ese recuerdo, se resiste, puesto que mantendría un lazo asociativo con un cumplimiento de deseo reprimido.

Pegan a un niño, es el texto que reúne una serie de asociaciones que terminan por organizar varias fantasías autoeróticas de la infancia. Fantasía, nos dice Freud, que si bien podían ubicarse en una cronología (las recordaba hacia el final de los 5 años), los relatos de los pacientes no podían determinar con claridad el sexo del niño azotado. Así también, resalta otro rasgo común: en la fantasía nunca coincide el infante azotado con el sujeto que relataba dicha escena. Por último, otra de sus características, es que tampoco se podía esclarecer si esta fantasía era de índole masoquista o sádica, siendo el azotador, por regla general, un adulto y no un infante.

De acuerdo a Freud, la fantasía *pegan a un niño* se desplegará en tres momentos reconstruibles en el transcurso de un análisis. En el primer momento, aparece bajo el recuerdo “el padre pega a un niño” y se asemeja al tercer tiempo de ella con dos importantes diferencias. La primera, es que el padre queda en un indeterminado, puesto que no aparece o queda sustituido por un subrogado, por ejemplo, un profesor; la segunda, es que el azotado se multiplica y se torna indiferenciado. Así las figuras determinadas se expresan en otras menos reconocibles. El texto queda estipulado del siguiente modo: alguien azota a un grupo de niños desconocidos. *El segundo momento, en cambio, no se recuerda.*

Entre el primer y el tercer momento queda una laguna sin representación que tendrá que *construirse*. Esta fantasía irá acompañada de importantes montos excitatorios que acompañarán las prácticas onanistas en la infancia. La fantasía reza: “yo soy azotado por el padre”. Retrata una escena masoquista que posteriormente se trasmudará en sádica (tercer momento de la fantasía). Lo más llamativo, tal como indica Freud, es que *la forma del segundo momento de la fantasía no se logra conocer por la vía del recuerdo*. No es un recuerdo en cuanto tal, aunque trabaja con una memoria *Inconsciente* y sus deformaciones, sustituciones y omisiones, tal como vemos en el tercer momento.

“Esta segunda fase es, de todas, la más importante y grávida en consecuencias; pero en cierto sentido puede decirse de ella que nunca ha tenido una existencia real. En ningún caso es recordada, nunca ha llegado a devenir-conciente. Se trata de una construcción del análisis, mas no por ello es menos necesaria.” (Freud, 1919b, p.183. [El subrayado es nuestro]).

En efecto, se trata de una *construcción del análisis* que tiene efectos de verdad. En los dos casos que hemos revisado, se trata de *vacíos* en la memoria que se reconstruyen. En el primero, la construcción se realiza por la vía de una recomposición considerando los materiales recordados. En el caso de *Pegan a un niño* (1919b), se trata de una reconstrucción por la vía de interpretar unos sustitutos y sus desplazamientos, así como el deseo en juego. Sin embargo, encontraremos otro material de la reconstrucción, que si bien dialoga con la construcción del fantasma, aquel aparece *deformado y sin sustitución*, como el sueño de las neurosis de guerra. Rabant nos indica una distinción que opera perfectamente dentro de nuestro argumento. A propósito del Moisés y la construcción que este permite pensar se puede diferenciar entre "... construcciones *en análisis* como de las construcciones *del análisis*" (Rabant, 1993, p. 69) lo que ubica al psicoanálisis en diálogo con la locura, cuando construye su objeto alrededor de la "verdad histórica". "Hay, desde ese momento una intrincación entre la construcción en análisis, su objeto en general – las formaciones delirantes de los individuos o de la humanidad considerada como un todo – y la construcción *del análisis*, la formación analítica dentro del campo del pensamiento y de la historia." (Rabant, 1993, p. 69).

Ahora bien, en *Construcciones en análisis* (1937b), tal como hemos señalado, Freud introduce el término *verdad histórico vivencial* asociado al núcleo de verdad que retorna en la formación delirante, en lo cual no dejará de insistir.

La *verdad histórico vivencial* ya tenía antecedentes en la discusión del caso del *Hombre de los lobos* y la *escena originaria*. Freud en su discusión con Jung indica que la *escena originaria* ocurrió, aunque su puesta en forma será a posteriori de lo cual infiere que en los orígenes de las fantasías originarias habría tenido un núcleo de verdad, tal como argumenta en *Tótem y tabú* (1913a) respecto al asesinato real del padre. Se trataba de un mito con carácter de verdad.

Sin embargo, ¿de qué real se trata? ¿De qué nudo de lo real? En el *Moisés y la religión monoteísta* ese "real" Freud lo trabajará en el campo de la historia en lugar del registro del fantasma. Sin embargo, ese *real* de la verdad histórico vivencial lo analizará bajo el modelo del fantasma y la formación de síntoma en la neurosis. *He ahí la confusión*, si y solo si el asesinato de Moisés se puede inscribir en otro campo y no solamente en el

registro del fantasma. Revisitemos brevemente el desarrollo de la trama que reconstruye Freud sobre este hecho.

Freud inicia su reflexión afirmando que Moisés habría sido egipcio, y no judío, al mismo tiempo de poner en perspectiva y en su diferencia esta novela histórica con las sagas heroicas de otros pueblos. La novela de Moisés sería única.

El nombre Moisés provendría del hebreo Moshe y no como explica el Exodo, “el recogido de las aguas”. Según Freud, otros autores como Breasted, historiador de la cultura egipcia, señala que su etimología efectivamente sería egipcio. Moisés provendría de “mose” que significa “hijo”. Se derivan de él otros nombres asociados a divinidades como Ah-mose, Thut – mose, Ra-mose. Sin embargo, más allá del nombre, no habría ningún historiador que estuviera de acuerdo en indicar que Moisés fuese egipcio o que, al menos, estuviera en conocimiento cabal de la cultura egipcia.

Por otro lado, Freud indaga la saga de Moisés de acuerdo a lo que interpreta Rank en torno al mito del héroe. Según éste, el héroe siempre pertenecería a una clase noble, su nacimiento estaría amenazado de muerte, generalmente, por una agresión paterna. El pequeño si bien se salva, queda abandonado y, posteriormente acogido por animales o personas de origen pobre y humilde. Finalmente, el niño ya adulto, se hace parte de esta historia, triunfa sobre el padre y gana la fama y la gloria. Sin embargo, Freud señala distintas inconsistencias en la saga de su “héroe”.

Moisés, de acuerdo al mito, había sido hijo de modestos levitas judíos. Su padre Amram y su madre Lojebed, se instalaron en Egipto una generación anterior, a través del padre de Amram, Coat.

El nacimiento de Moisés coincide con la orden del faraón Amenhotep II, que mandató asesinar a los recién nacidos en el río Nilo. Ante esto, los padres de Moisés lo ocultaron, todo el tiempo que pudieron, hasta el momento en el cual su madre, Lojebed, lo habría dejado en una cesta en el río, abandonándolo a su suerte y a las afluencias de las aguas. Miriam, siendo testigo de la escena de la cesta, el niño Moisés, y su posible tragedia, lo encamina hasta que la hija del faraón, la cual detiene su rumbo y saca a la pequeña criatura de las aguas. El niño Moisés, ahora en brazos de la princesa, se introduce a través

de ella en la familia del faraón. Hijo de la realeza, crecerá como el hermano menor del futuro faraón de Egipto.

De acuerdo a lo anterior, sería absurdo – dice Freud - que los egipcios indicaran que Moisés fuera egipcio, dado que no ganarían nada reclamando su origen. Del mismo modo, más absurdo sería, que los judíos, reconociendo su origen egipcio, lo hubieran aceptado como líder y elevado al estatuto del héroe, dada su extranjería. Por último, en la saga se mostraría de manera invertida el origen de Moisés. Sus padres de “sangre”, serían humildes y otros, los adoptivos, perteneciente a la más alta casta faraónica.

“Sólo una pequeña pieza de todo el mito guarda su eficacia, a saber, la seguridad de que el niño se ha conservado con vida a despecho de serias violencias exteriores, y este rasgo se ha repetido luego en la historia de la infancia de Jesús, donde el rey Herodes desempeña el papel del faraón. De hecho, entonces, se nos ofrece el supuesto de que algún inhábil elaborador posterior del material de la saga se sintió movido a colocar en su héroe Moisés algo de la saga clásica de abandono, privativa de los héroes, pero ello, a causa de las particulares circunstancias del caso, no podía adecuársele.” (Freud, 1939, p. 13).

Freud, para orientarse en este caso, indica que el mito de Moisés tiene, por las razones expuestas, y otras que no detallaremos, una clara diferencia con *todas* las otras sagas de héroes. Agrega: la particularidad de esta saga puede deberse a las particulares del “acontecer histórico” (Geschichte) que la gestaron, y por una “verdad histórica vivenciada” del pueblo judío que tuvo que mantener, al precio de una deformación.

“Sin duda se objetará que las constelaciones dentro de las cuales se forman y plasman las sagas son demasiado oscuras para convalidar una inferencia como la nuestra, y que fatalmente las tradiciones sobre la figura heroica de Moisés, por su confusión, sus contradicciones, y aun sus indicios inequívocos de haber sido tendenciosamente refundidas por un trabajo secular y de constar de capas superpuestas, harán abortar cualquier empeño por sacar a luz el núcleo de verdad histórico-vivencial {historisch} que pudiera haber tras ellas. Yo no comparto esta postura desautorizadora, pero tampoco estoy en condiciones de rechazarla.” (Freud, 1939, p. 15. [el subrayado es nuestro]).

El *núcleo de la verdad histórico – vivencial*, señala que habría un tipo específico de interferencia sobre los modos habituales de *deformación*, propios del proceso primario y la elaboración secundaria, tal como sostiene Rank sobre las sagas de los pueblos antiguos, y el mismo Freud, habría emprendido en el trabajo del psicoanálisis a extra – muros, como por

ejemplo, el análisis del caso Schreber, el Ricardo III y Macbeth de Hamlet, El hombre de Arenas de Hoffmann o los hermanos Karamazov de Dostoyewski. Si bien encontramos un análisis más fino y complejo que el desarrollado por Rank, el supuesto es que el texto literario, el mito o la saga se puede leer como una construcción *manifiesta* con unas latencias por interpretar. Su modelo paradigmático sigue siendo el del sueño y del síntoma. En cambio, Freud reconoce una particularidad en la historia de Moisés, y su interferencia, sin negar, que el trabajo de deformación, irrumpe en las letras escritas de la historia. El núcleo de la *verdad histórico vivencial*, en su diferencia del núcleo del cuerpo extraño de lo Inconciente reprimido, introduce la historia socio – política atravesando la micro-historia de los procesos de subjetivación.

Esa es la razón por la cual se apoya en las estrategias y las tácticas en que se escribe la propia historia.

“Ahora bien, el texto como hoy lo poseemos nos narra bastantes cosas también sobre sus propios destinos. Dos tratamientos contrapuestos entre sí han dejado en él sus huellas. Por una parte, se apoderaron de él unas elaboraciones que lo falsearon, mutilaron y ampliaron, hasta lo trastornaron hacia su contrario {in sein Gegenteil verkehren; «desvirtuaron»}, en el sentido de sus secretos propósitos; por otro lado, reinaba en relación con él una respetuosa piedad que quería conservarlo todo como estaba, sin importar que armonizase entre sí o se anulase. Así, casi por todas partes aparecen lagunas llamativas, molestas repeticiones, contradicciones palmarias; indicios todos que nos denuncian cosas cuya comunicación no fue deliberada. Con la desfiguración de un texto pasa algo parecido a lo que ocurre con un asesinato: la dificultad no reside en perpetrar el hecho, sino en eliminar sus huellas. Habría que dar a la palabra «Entstellung» {«desfiguración»; «dislocación»} el doble sentido a que tiene derecho, por más que hoy no se lo emplee. No sólo debiera significar «alterar en su manifestación», sino, también, «poner en un lugar diverso», «desplazar a otra parte». Así, en muchos casos de desfiguración-dislocación de textos podemos esperar que, empero, hallaremos escondido en alguna parte lo *sofocado* y *desmentido*, si bien modificado y arrancado del contexto.” (Freud, 1939, p. 42 [el subrayado es nuestro]).

El poner en un “lugar diverso” implica el doble ejercicio de la “modificación”, pero más aún, la letra se ha “arrancado de contexto” puesto que se ha “sofocado” y “desmentido”. Es decir, en el texto de la tradición histórica, cuando se encuentran importantes intereses en contraposición, tal como desarrollaremos más adelante, la parte que triunfa, por un motivo que será necesario entender, no sólo escribiría una historia de los vencedores y de los vencidos, sino que en ocasiones precisas, el “arrancar el contexto”, el

“borrar los lugares” y los “fondos”, permiten que el documento, el indicio, la figura, no logre encontrar su “justo” lugar, su “verdadero” sepulcro, su “interpretación” y su real “construcción”. ¿No procede Freud en acto, al establecer su pregunta y armar sus estrategias de investigación histórica, orientado por *otros* supuestos que darán lugar a *otra* forma de las *construcciones en análisis*? ¿No avanza teniendo presente la formación inconciente de toda “novela familiar”, pero en este caso, introduce una “analítica del poder”, si se me permite, de la “novela de este pueblo”? ¿No introduce los términos “asesinato”, “eliminación de huellas”, “desmentida”, las que podemos rastrear como parte de las grandes temáticas de la filosofía política sobre las catástrofes en su reflexión sobre el “poder” y las “prácticas denegatorias”? ¿No hace eco, aunque se fuercen un poco las cosas, estas dos operaciones en lo “real” de la historia de un pueblo, la política tal como se efectuó con los totalitarismos del siglo XX, las dictaduras del Cono Sur y los bolsones de “excepción” en las democracias neoliberales actuales con sus respectivos “otros denigrados” y “desaparecidos”?

Freud señala con toda claridad la relación entre su investigación psicoanalítica y el trabajo de la historiografía. El texto bíblico que inscribe el mito de Moisés, fácilmente extravía al lector, pero no sólo lo extravía en lo “manifiesto”, sino que dado que las memorias latentes e inconcientes del texto quedaron en la vida anímica de un pueblo, en sus “verdades históricas vivenciales” es necesario analizar los materiales que ofrece la investigación de la historia, y en ese campo, introducir las claves de lectura que ofrece el psicoanálisis. Y es necesaria esa introducción, porque incluso *en* la investigación histórica, operan resistencias y se pueden establecer “inconsistencias”, “borraduras” e “intervenciones”¹¹⁹.

“Proseguiré la elucidación con algunas de mis propias puntualizaciones críticas. La pieza nuclear de nuestra tesis, la dependencia del monoteísmo judío respecto de aquel episodio monoteísta de la historia de Egipto, ha sido columbrada e indicada por diversos autores.

¹¹⁹ Esta constatación que Freud hace respecto a la investigación histórica, ha sido reconocida expresamente por la propia discusión historiográfica. Desde la década de los 60 en adelante, la historia no ha dejado de ser impugnada respecto a sus escotomas, intereses e implicaciones. Kuhn lo indica con toda claridad al señalar polémicamente el modo en que se escribe la historia de la ciencia. La historia de la ciencia, señala, se ha escrito como la historia de la patria. La misma constatación y discusión la podemos rastrear en el campo anglosajón con las investigaciones de Feyerabend, Hanson, Lakatos; en la tradición francesa con los trabajos de Alexander Koyré, Canguilhem y posteriormente con Michel Foucault. Ahora, dentro del campo historiográfico esta discusión la ha desarrollado Ginzburg, y de un modo sugerente y crítico, LaCapra.

Omito reproducir aquí estas voces, pues ninguna de ellas sabe señalar el camino por el cual se habría consumado ese influjo.” (Freud, 1939, p. 30).

“Ahora bien, parece que nuestro trabajo ha alcanzado un término provisional. De nuestro supuesto de que Moisés era egipcio, esté o no demostrado, no podemos por ahora deducir nada más. En cuanto al relato bíblico sobre Moisés y el éxodo, ningún historiador puede considerarlo sino como una piadosa pieza de ficción en la cual -al servicio de sus propias tendencias- ha sido refundida una tradición remota. Desconocemos la letra originaria de esa tradición; en cuanto a las tendencias que la desfiguraron, nos gustaría colegirlas, pero nuestra ignorancia de los procesos históricos vividos {historisch} nos deja a oscuras. No puede extraviarnos, pues, que nuestra reconstrucción se oponga al relato bíblico no dejando espacio alguno para muchos de sus ornamentos, como las diez plagas, el cruce del Mar Rojo o el solemne estatuto de las leyes en el monte Sinaí. En cambio, no ha de sernos indiferente hallarnos en contradicción con los resultados de la investigación historiográfica positiva de nuestro tiempo.” (Freud, 1939, p. 32 [el subrayado es nuestro]).

Entremos de lleno al problema. Freud reconstruye la genealogía de Moisés y afirma que “...era egipcio”, siendo parte de la realeza e implicándose profundamente en una ideología: la religión de Atón. Habría tenido un cargo muy importante al lado del faraón Amenhotep IV, de la dinastía decimoctava, apoyando e impulsando grandes cambios culturales impuestos por medio de la fuerza. Amenhotep IV de una manera déspota y radical, intentó cambiar las filiaciones religiosas, además de prohibir la tradición histórica y consuetudinaria en que el pueblo y las castas sacerdotales celebraban el culto religioso. Por esta vía, impone un cambio fundamental, pasando por alto toda disidencia, malestar, resistencia: cambió la adoración religiosa politeísta y el culto que el pueblo rendía a sus dioses, a una monoteísta: la religión y el culto “exclusivo” al dios Atón.

Este hecho revela el paso, a través de una violencia primera, del politeísmo al monoteísmo cuyas consecuencias pondrá en curso todo un movimiento histórico-cultural. Junto a esto, otro hecho que nos muestra la profundidad de los efectos de esta “sofocación” de la multiplicidad será la prohibición de las imágenes. En efecto, Amenhotep IV, no sólo les impone un cambio en los *contenidos* de la religión (paso del politeísmo al monoteísmo), sino algo más profundo y doloroso, como son las *formas* culturales, subjetivas y afectivas con los cuales el pueblo egipcio, por milenios, tramitaba – pulsionalmente - esa adoración a sus dioses, figurándolos y haciéndolo parte de su cultura y disposición “objetal” por medio

de dichas representaciones. Esta doble prohibición y sustitución, habría llevado a un aumento considerable de la frustración y la sobrestasis pulsional.

Como era de esperar, el pueblo politeísta y la casta sacerdotal, nos indica Freud, habría tomado muy mal estas imposiciones de Amenhotep IV¹²⁰. A consecuencia de esto, no alcanzó a pasar mucho tiempo, cuando se logra destronar al emperador, y la religión de Atón quedará sepultada, ad portas de la “desaparición”, en la historia cultural. Fue de tal magnitud el repudio a este dios y a las prácticas que imponía su adoración y culto, que el pueblo egipcio y sus autoridades no sólo volvieron a sus antiguas creencias, sino que desde la institucionalidad y gestión del poder, se organizó una verdadera *política de la desaparición*, intentando borrar todo indicio desde el cual se pudiera rememorar la religión de Atón.

“Las persecuciones del rey alcanzaron a Amón con la mayor dureza, pero no sólo a él. Por doquier en el reino se cerraron los templos, se prohibió el servicio divino, se expropió el patrimonio de aquellos. Y el celo del rey se extremó hasta el punto de hacer investigar los viejos monumentos para borrar en ellos la palabra «dios» cuando se la usaba en plural. No es asombroso que estas medidas de Ikhnatón despertaran, en el sacerdocio oprimido y el pueblo insatisfecho, un talante de fanática manía de venganza, que pudo manifestarse libremente tras la muerte del rey. La religión de Atón no se había hecho popular; es probable que permaneciera limitada a un pequeño círculo en derredor de su persona. La posteridad de Ikhnatón queda para nosotros envuelta en sombras... Así se extinguía la gloriosa dinastía decimoctava, al tiempo que se perdían sus conquistas en Nubia y Asia. En este turbio interregno fueron reinstituidas las antiguas religiones de Egipto. La religión de Atón fue suprimida, destruida y saqueada la residencia de Ikhnatón, y proscrita su memoria como la de un criminal.” (Freud, 1939, p. 23).

De acuerdo a Freud, la “desaparición” de la memoria social de Atón, no habría ocurrido del mismo modo que en la memoria individual. Moisés habría mantenido un lazo profundo y militante con el recuerdo de Amenhotep IV, así como su fe y creencia en el dios humillado que sobrevivió en el tiempo entre osamentas y ruinas. Fue el mismo Moisés el que, leal a su creencia, y acrecentada por esa humillación, habría *vuelto a introducir* la creencia monoteísta de Atón en otro pueblo con el cual se entroncaban ambos destinos: el

¹²⁰ Freud indica que con el sexto año de su gobierno, se llega a una cierta claridad en torno al paso del monoteísmo y su exclusividad, coincidiendo con el cambio de nombre de Amenhotep IV a Ikhn-atón. Y es que el cambio fue gradual, aunque no por eso menos radical.

pueblo judío. Moisés les habría transmitido, tal como se indica en las sagradas escrituras, que eran el pueblo elegido y que obtendrían una tierra sagrada y propia. Les impuso las mismas prescripciones que antiguamente se asociaron a la creencia del dios Atón, el que tomó el nombre de Yahvé. Imprimió de esta manera su sello en el pueblo judío, no sólo por sus características personales, sino porque se dieron las condiciones para encarnar, indica Freud, mociones *inconscientes* muy profundas que entroncaban la horda primitiva y el asesinato del padre, con esta trama histórica y sus actores contemporáneos.

En este contexto, la repetición del asesinato del padre habría tenido lugar. La ambivalencia de los judíos – lazo fraterno – en relación a Moisés – subrogado del padre –, así como los avatares históricos que le dan carne a aquella, llevó al *asesinato* de Moisés sepultando sus huellas y, así, resarciendo y satisfaciendo el odio del pueblo judío. No obstante, luego del acto, los asesinos se habrían inundado de profundos sentimientos de culpa. Posteriormente, esa culpa movilizará otra tendencia: *la fantasía del perdón*. Mucho tiempo después, Pablo de Tarso, un romano convertido al cristianismo, interpretará la muerte de Cristo *como un acto de expiación y del perdón*, puesto que el hijo del padre habría liberado de pecado – y por tanto de la culpa- al resto de sus hermanos, lo que permitirá la reconciliación y la comunión de los hombres con Dios. Con Pablo de Tarso acaba la religión del padre y comienza la religión del hijo, marcando el paso de la religión del pueblo judío a la religión cristiana. Se habría terminado de sellar, finalmente, los antiguos designios y deseos iniciados por Amenhotep IV y la religión de Atón, continuada subterráneamente primero, y larvando el destino de un pueblo, después, por Moisés. Todos ellos, a saber, Atón, Amenhotep IV y Moisés, asesinados e inscritos con otras letras en la tradición, serán los que retornan y se cristalizan en la figura de Cristo (Padre e hijo) y en la interpretación del perdón que realizara Pablo de Tarso.

Freud nos presenta el siguiente esquema para explicar el advenimiento de la religión monoteísta. Lo organiza según las vías de formación de síntomas en el registro de la historia, siguiendo su hipótesis desarrollada en *Tótem y tabú*:

“Trauma temprano – defensa – latencia – estallido de la neurosis – retorno parcial de lo reprimido... invitamos al lector a dar el siguiente paso: adoptar el supuesto de que en la vida del género humano ha ocurrido algo semejante a lo que sucede en la vida de los individuos. Vale decir, que también en aquella hubo procesos de contenido sexual-agresivo

que dejaron secuelas duraderas, pero las más de las veces cayeron bajo la defensa, fueron olvidados; y más tarde, tras un largo período de latencia, volvieron a adquirir eficacia y crearon fenómenos parecidos a los síntomas por su arquitectura y su tendencia” (Freud, 1939, p. 77).

El *mito de los orígenes* vuelve como hipótesis fundamental para la construcción que hará Freud con el Moisés y la religión monoteísta. En efecto, se trata de una *analogía* con la historia del neurótico y su relación con la repetición abreviada de la filogenia en la ontogenia. Freud efectivamente piensa que hechos reales con un nivel de intensidad, pueden llegar a modificar mociones pulsionales – como el incesto y el parricidio –, y luego incorporarse en la memoria de la especie (herencia). Esa memoria se haría parte del patrimonio de la especie y se transmitiría a las generaciones siguientes, tal como mostramos en otro capítulo¹²¹. Por lo tanto, luego del asesinato del padre de la horda, otros asesinatos como el de Moisés, no harían sino *repetir* una moción *Inconsciente*, luego de la cual, aquel podría caer en el olvido por efecto de la *represión*. El asesinato de Moisés actuaría al modo de una memoria *Inconsciente*, luego de la cual se reprime y se pasa al período de latencia. Frente al fracaso de la defensa, esa memoria retornaría de manera deformada, coincidiendo con la religión que se inaugura con Pablo de Tarso.

Sin embargo, hay que reconocer que Freud pasa por alto un hecho de cultura. Y es que en el mito de la horda no había *pacto simbólico* ni relación a Otro que hiciera de mediador con los destinos de pulsión. Eso marca una diferencia respecto a la época de Moisés y la violencia que pone en juego. De hecho, el mismo Freud reconoce que el mito de la horda se repite en el complejo de Edipo, dentro del marco de una cultura. De esto deriva que el infante terminará por constituir su aparato psíquico bajo la garantía del Otro, tramitando ese asesinato metafóricamente y no en la *realidad* de la muerte del padre. Puesto así, el asesinato cobra otra significación. La muerte de Moisés expresa una transgresión del pacto simbólico que Freud no somete a análisis en este texto. Más aún, ese lugar de transgresión fundamental a los propios fundamentos, lo enunció desde mucho antes, tal como hemos revisado en *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915d), *Más allá del principio del placer* (1920) y *Construcciones en análisis* (1937). Ahora bien, el

¹²¹ Véase Capítulo II, Parte II: Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro.

Estado de Derecho, es una conquista cultural tardía, por tanto, sería errado, exigir los mismos mandatos éticos de la modernidad a los pueblos antiguos, lo que relativiza nuestro planteamiento, pero a su vez, le da relevancia a otro.

Freud en el análisis del *Moisés*, no procede del mismo modo como lo hace Rank con el mito del héroe. Reconoce una mixtura entre una construcción fantasmática y el impacto de los hechos de la historia sobre la vida anímica de un pueblo. Eso lo lleva a recurrir a la historiografía, pero a su vez, toma distancia de ella, o en sus términos, sigue un camino “autónomo”, dado que la historia misma es contradictoria y desconoce otros movimientos de la memoria, tal como se manifiestan y pone al descubierto el psicoanálisis. Sin embargo, en este “análisis” deberá introducir una suerte de “genealogía” o, si se quiere, una “analítica del poder”. En la historia de Moisés y su religión monoteísta, el texto y sus letras, los nombres y sus inscripciones culturales muestran que no sólo fueron “trastocados” y “deformados” por obra del proceso primario y la censura, como sí lo fue el olvido de Signorelli y su sustitución por los nombres de Boltraffio y Botticelli¹²². Siendo parte de la memoria de un pueblo y de su continuidad (patrimonio cultural), se trazó sobre ella una verdadera “política de exterminio”.

De ahí la advertencia de Freud en torno a las operaciones del “poder” sobre la organización de esa memoria. En este caso, el *resto sobreviviente*¹²³, no sólo se deforma, sino que para ocultar sus huellas, se organiza una *política denegatoria*: “cambiar” los lugares, “borrar” las letras y las datas, “quemar” e “intervenir” los archivos en aquellos templos que resguardan su existencia (lugares de memoria). En un término, muestra la diferencia entre una política de la “prohibición”, propio de los límites que establece una

¹²² Véase Sigmund Freud. (1901). Psicopatología de la vida cotidiana. En *Obras Completas*. Vol. VI. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

¹²³ El término *resto sobreviviente* lo ocupamos en analogía al concepto *imagen superviviente* de Didi - Huberman. Una imagen que resiste el paso de los siglos (tiempo) y se reitera de un modo que requiere de un intérprete que la revele. Más allá de él, está ahí indicando otra escena y una continuidad. Nos dice, trabajando con Aby Warburg “... sustituía el modelo natural por los siglos “vida y muerte” y “grandeza y decadencia” por un modelo resueltamente no natural y simbólico, un modelo cultural de la historia en donde los tiempos no se calcaban y sobre estudios biomorfoicos sino que se expresaban por estratos. Bloques híbridos, rizomas, complejidades específicas, retornos a menudo inesperados y objetivos siempre desbaratados. Sostituía el modelo ideal de los “renacimientos”, de las “buenas imitaciones”, de las “serenas bellezas” antiguas por un *modelo fantasmal* de la historia en que los modelos ya no se calcaban sobre la transmisión académica sino que se expresaban por obsesiones, “supervivencias”, remanencias, reparaciones de las formas” (Didi - Huberman, 2009, p. 25).

cultura y otra de la “desaparición”, propia del poder soberano en los *límites de una cultura*¹²⁴, lo que ha sido ampliamente investigado y documentado, como la política propia de los estados totalitarios y los campos de concentración¹²⁵.

Ahora bien, eso no implica, que una parte de ese asesinato y el devenir de la religión de un pueblo no se organicen según la represión, el fantasma y sus retornos. Sin embargo, en el análisis de Freud, queda todo ese otro territorio – de guerra y muerte - así como aquella memoria traumática *fuera de campo y fuera de análisis*. Dicho de otro modo, están nombrados los materiales, pero no logran ordenarse del todo. Habría que preguntarse, si los restos sobrevivientes que se vuelven a presentar son o no restos metafóricos o de otra naturaleza, tal como varios autores han observado y analizado respecto a retornos de los *restos* que quedan de las experiencias extremas (Aceituno, 2013; Pommier, 2011; Cabrera, 2014; Botella, 2001; Ferenczi, 1932). *Restos* que se organizan en una trama distinta a la del síntoma como testimonia el delirio (Davoine y Gaudillière, 2011), la alucinación (Botella, 2001), actos y pensamientos bizarros (Tisseron, 1997; Green, 2001; Winnicott), cadenas de transmisión (Kaës, 2006; Abraham y Torok, 2005).

Por tanto, bajo las claves que nos entrega el *corpus freudiano* antes que la lectura que Freud realiza con su Moisés ¿De qué otro modo podemos leer ese retorno? Tal como hemos desarrollado antes, en los *traumatismos extremos* se desgarran procesos psíquicos, efecto de prácticas denegatorias, que terminan por desanudar al sujeto del trauma respecto del lazo social, dejando esa experiencia *clivada*. Nos parece que el *sueño de la neurosis de guerra* muestra la manera y la dinámica de esos retornos de la memoria traumática, las que han quedado petrificadas en la actualidad (Davoine y Gaudillière, 2011) y sin posibilidad

¹²⁴ En esta investigación se puede revisar el Capítulo II, Parte II, Numeral 4.- “Lecturas sobre la violencia y el psicoanálisis: de las catástrofes subjetivas y sociales.”

¹²⁵ Esa política de la desaparición extrema queda bien recogida en el análisis que hace Didi - Huberman en torno a la importancia de las imágenes del Holocausto. Nos dice “... los nazis se dedicaron, racional o irracionalmente, a “no dejar ningún rastro”, a *hacer desaparecer cualquier resto*... Eso explica, por ejemplo, la demencia de la Aktion 1005, en el que las SS hicieron desenterrar – por sus víctimas, por supuesto – los centenares de miles de cadáveres sepultados en las fosas comunes para luego quemarlos y dispersar (o enterrar de nuevo) sus cenizas en la naturaleza.

El fin de la “Solución final” – en todos los sentidos de la palabra “fin”: su meta, su última etapa, pero también su interrupción por la derrota militar de los nazis – exigía una nueva acción, la desaparición de las *herramientas de la desaparición*. Es así como, en enero de 1945, el crematorio V fue destruido por los propios SS... Fue una vez más, una manera de querer convertir Auschwitz en inimaginable.” (Didi - Huberman, 2004, p. 41).

de inscribirse en lo inconciente reprimido. Por tanto, aquellos serán restos que *se vuelven a presentar*, adquiriendo efectos mortíferos y mortificantes en los sujetos, dado que el *más allá del principio del placer* los mueve y encierra, en la repetición de su martirio. Es esa clave de lo traumático que queda sin integrar en el análisis del Moisés, y más allá de él, lo que se puede introducir desde una perspectiva psicoanalítica, en el análisis de las situaciones extremas.

De ahí que podemos decir que la *verdad histórica vivencial* es un fragmento de una experiencia que si bien, vivida, aún no ha sido experimentada (Aceituno, 2010), puesto que falta un trabajo de restitución mínima de ese sujeto en el lazo social, junto a una simbolización que debe realizar el Otro respecto de aquel, para que luego de ese acto restitutivo y trabajo de juicio, se pueda poner en curso, en ocasiones y no sin dificultad, un trabajo otro en el registro de la elaboración (Cabrera, 2014).

“Si la clínica de lo traumático suele estar asociada a la perversión (en los distintos niveles de la experiencia subjetiva y social), es debido a que la lógica perversa opera en su economía des-subjetivante no sólo haciendo del sujeto un objeto de su “goce”, transformándolo en el límite en “cosa”, son que opera *desmintiendo la condición histórica* que le es propia de la simbolización de la cultura. Las condiciones, en el límite totalitarias, de la relación traumatizante de la violencia de unos sobre otros, encuentra entonces en un puro presente el rechazo radical a inscribir la actualidad en un orden de sentido histórico o, si se prefiere, memorial.” (Aceituno y Cabrera, 2014, p. 35).

En efecto, si bien no ha tenido lugar ese anudamiento restitutivo entre el sujeto y el Otro, en cambio habitan un espacio mudo y quieto en donde historia y actualidad son una y la misma cosa, tal como aparece en la vivencia con lo “real” del acontecimiento límite. Esto tiene por consecuencia eliminar y forcluir la distancia requerida para poner en movimiento aquel régimen pulsional y fantasmático *en* los procesos de simbolización. Así también, dejará a campo abierto el “goce mortífero”, resultando devastador para el sujeto y para sostener su vida y la de otros.

Volviendo a la lectura que hiciéramos de *Construcciones en análisis y el Moisés...* el *grano de verdad del delirio* expresa de manera “recortada” un resto de una *verdad histórica vivenciada* escindida, efecto de una experiencia extrema. No es que las escenificaciones fantasmáticas y sus derivadas de la sexualidad infantil no estén presentes

en esos retornos de estos restos sobrevivientes. Se trata más bien de lo contrario. Y es que el *delirio* indica algo más que las vías de formación de síntoma y de esa sexualidad, menos en su contenido, que en su *forma de expresión sin-traducción*. Integra un *grano de verdad histórica* para el sujeto del trauma. Ese fragmento mortificante, sin embargo, se constituye en uno de sus últimos baluartes para retornar del exilio en que aquel habría quedado. La *construcción en análisis* trabaja en ese sentido sobre aquello por representar y que aún no se inscribe como escena y relato, sino que se perpetúa como imagen petrificada, y lo que ha quedado en la “sombra” del *Moisés* de Freud.

CAPÍTULO III: Re-escrituras. El hacer de la alteridad una experiencia y una vocación.

Ya revisada de manera amplia y compleja la propuesta metapsicología freudiana junto con aquella distinción que hicieramos respecto a las situaciones extremas, así como a la organización de una memoria clivada junto a esa otra reprimida, en este último capítulo, desarrollaremos de manera puntual la relación entre experiencia, alteridad y traducción, tal como nos lo muestra el trabajo de subjetivación que propone el psicoanálisis. La exposición la hemos dividido en tres grandes apartados. En la primera parte, pondremos en discusión las categorías “pensar” y “traducir”, propias del abordaje psicoanalítico, desde donde podremos situar al psicoanálisis en su dimensión material, a saber, como dispositivo de pensamiento. En la segunda, mostraremos el modo en que ese dispositivo de pensamiento muestra teóricamente el trabajo con la “alteridad” a través del sujeto del análisis y el fin de análisis en la perspectiva freudiana. Por último, ese trabajo con la alteridad y su experiencia nos llevará a abordar la categoría de “lo inacabado”. Dicha categoría y énfasis recoge el sentido del argumento freudiano desarrollado en *Análisis terminable – interminable* (1937) e introduce el lugar de lo heterónomo en la “cosa”. Esto lo revisaremos, finalmente, en tres dimensiones del trabajo con la experiencia: el fenómeno de la sublimación, el malestar en la cultura y el lugar de lo inacabado en la experiencia de la *unheimliche*.

I.- De la ilusión y sus velos

Ocupamos los términos *pensamiento* y *traducción* en este apartado de manera técnica y ética. Una de las modalidades del pensamiento para Freud guarda relación con el retardo de la pulsión, pero sobre todo, con lo que a ese retardo se le impone en tanto producción. Es un retardo de pulsión dinámico, transformador y, a veces, creador. Aquel será parte de un trabajo psíquico que lo precipitará a su propia constitución, de un lado; de otro, la relación a la “falta” y a la “pérdida” constitutiva y constituyente tanto del pensar como del ser, pondrá en un movimiento terminable – interminable los procesos de subjetivación referidos a la alteridad y lo que ella anuda de la historia, la actualidad y el porvenir. Acá la referencia no es sólo al tiempo, sino también al ejercicio del recordar y lo que ello posibilita: la inscripción de la falta por medio del ejercicio metafórico de la castración encontrará su expresión en la posibilidad de vivir en una cultura, que en relación a la experiencia, introducirá una distancia concerniente al objeto, tal como hemos desarrollado anteriormente. En otros términos, esto equivale a plantear, que esa vida individual y colectiva estará en relación a lo que el sujeto mantenga abierto respecto a sí mismo (pulsión), al semejante (el objeto) y al Otro (el registro simbólico), lo que a su vez expresa tres dimensiones de la alteridad en la diferencia. Diferencia que establece una mínima distancia que permite el trabajo del pensar bajo la modalidad de la traducción, admitiendo lo real y sus enigmas, pero también, proyectando al sujeto en una trama colectiva sin borrar su individualidad y su condición discerniente, al contrario de lo que acontece en el borramiento y negación, por ende, de la individualidad. En otros términos, encontramos acá una posición de enunciación y reconocimiento que establece un registro al contrario de lo que ocurre de manera flagrante en los sistemas totalitarios (Arendt, 2007), en prácticas del capitalismo tardío (Honneth, 2009; Žižek, 2012; Marcuse, 1970) o en algunas instituciones jerárquicas como el Ejército y la Iglesia u otros fenómenos de masas, nos dirá el mismo Freud (1921).

El psicoanálisis, abordado desde esta perspectiva, expresa una práctica de pensamiento, que podemos situar dentro de las grandes creaciones culturales de la modernidad. La singularidad del pensar psicoanalítico tiene relación con una ética en tanto

ella sostendrá esa hiancia que atraviesa a un sujeto descentrado y sus procesos de subjetivación, tanto como éste admita aquel “lugar” de extranjería (de falta o de pérdida) en sí mismo. Deseo de ética y ética de la verdad se entrelazarán en dicho recorrido, en donde el discernimiento y la facultad de juicio interpelarán la vida del individuo bajo el sostén de la regulación del lazo social siempre ad portas de agrietarse. Lugar cultural, por último, que resguardaría una memoria re-escrita, así como esos espacios de extranjería en donde la “enemistad” con lo social, su extrañeza respecto al otro y a sí mismo, su repliegue entre el *Ideal del yo* y el objeto - causa del deseo - no termine de desplazarse y abrirse hacia un futuro anterior, así como una memoria del futuro.

De esta manera, el desplazamiento y la apertura – mediante el trabajo de pensamiento – permitiría admitir lo real de la alteridad hasta el punto de *transformarlo* en algo distinto dentro del mundo cultural y subjetivo, sin descuidar su afán por desconocer eso real, sea en la *negación* de ella o en la *factura* de castillos en el aire - propios de la ilusión - tal como testimonia la humanidad, una y otra vez, desde sus orígenes y en las locuras barbáricas de siempre.

Pese a la desilusión de la guerra, Freud de alguna manera mantendrá una confianza en aquel ejercicio del pensar y sus efectos culturales y políticos en la realidad. Confianza, sin embargo, que al mismo tiempo comprende, perfectamente, en su imposibilidad que signan y expresan los diques ideales más importantes de la cultura: la educación, la política y el propio psicoanálisis (Freud, 1933a). En uno de sus textos más optimistas sobre este trabajo de traducción reflexiva y en medio del encumbramiento de uno de los movimientos destructivos ejemplares de la banalidad del mal y de los ideales denegatorios del siglo XX, nos indica:

“Se hallará en la misma situación que el niño que ha abandonado la casa paterna, en la que reinaba tanta calidez y bienestar. Pero, ¿no es verdad que el infantilismo está destinado a ser superado? El hombre no puede permanecer enteramente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la «vida hostil». Puede llamarse a esto «educación para la realidad»; ¿necesito revelarles, todavía, que el único propósito de mi escrito es llamar la atención sobre la necesidad de este progreso?

Usted teme, probablemente, que no soporte la dura prueba. Bien; al menos déjenos la esperanza. Ya es algo saber que uno tiene que contar con sus propias fuerzas; entonces se aprende a usarlas correctamente. Y además, el hombre no está desprovisto de todo socorro;

su ciencia le ha enseñado mucho desde los tiempos del Diluvio, y seguirá aumentando su poder. En cuanto a las grandes fatalidades del destino, contra las cuales nada se puede hacer, aprenderá a soportarlas con resignación. ¿De qué le valdría el espejismo de ser dueño de una gran propiedad agraria en la Luna, de cuyos frutos nadie ha visto nada aún? Como campesino honrado, sabrá trabajar su parcela en esta tierra para nutrirse. Perdiendo sus esperanzas en el más allá, y concentrando en la vida terrenal todas las fuerzas así liberadas, logrará, probablemente, que la vida se vuelva soportable para todos y la cultura no sofoque a nadie más. Entonces, sin lamentarse, podrá decir junto con uno de nuestros compañeros de incredulidad:

«Dejemos los cielos
a ángeles y gorriones».” (Freud, 1927a)

En el análisis de la *religión*, Freud diferencia entre el “error” y la “creencia” ilusoria¹²⁶, tal como expresa el pensamiento religioso. Así, en la base del “error”, encontraremos falta de elementos de juicio que permiten establecer y explicar un fenómeno acorde a *la ratio*. Se hierra lo juzgado por ignorancia o por equivocación, lo que es fácilmente subsanable, cuando se rectifica el juicio de acuerdo a nuevos elementos o en base a un nuevo trabajo de pensamiento sobre la misma evidencia. En cambio, lo llamativo en el fenómeno de la *ilusión*, es que existen los elementos de prueba, siendo el juicio el que falla. Y es que hay algo que pesa más que las pruebas, frente a lo cual el trabajo de pensamiento y el juicio se detienen. Esto ocurre cuando opera un deseo infantil hiperpotente – inconciente - desde una posición regrediente, en donde el sujeto quedará ubicado en un estado de desamparo psíquico frente a la autoridad del Otro, que la religión inscribe en la figura de dios. De esta manera, la *ilusión* es sostenida por una creencia así como por una posición infantil. La *creencia* funciona como una operación denegatoria de la realidad, sustituida por la omnipotencia del pensamiento, que muestra al mismo tiempo la impotencia del juicio dada las condiciones psíquicas en las que se realiza. De ahí que las ilusiones individuales y colectivas, estos verdaderos delirios históricos, se sustraigan a la exigencia de la razón y del pensar. Si en la *Psicología de las masas...* Freud muestra la reorganización psíquica del sujeto hermanado con el prójimo y sometido al Otro, que encarna el ideal del colectivo, en el *Porvenir de una ilusión* (1927), nos muestra menos la

¹²⁶ El término que ocupa Freud para designar la ilusión es “illusion”. A diferencia del sentido alemán que alude a una afinidad representativa con lo que se percibe o la creencia con la efectividad de lo representado (Chemama, 2004), Freud introduce el “deseo” por el objeto o la omnipotencia del pensamiento, así como un desplazamiento de la libido narcisista hacia el ideal, tal como observa en la religión.

actualidad de los actos y convicciones, que su trasfondo histórico y subjetivo. En ambos casos, hay una negación de la diferencia y de la distancia que permite la admisión en el pensar de su propia condición, a saber, la diferencia bajo la herida narcisista que implica admitir y transformar la inscripción de ella. Los fenómenos de *masas*, los campos que recubren la *ilusión* y la *creencia*, revelan el inverso del trabajo de pensamiento y las positivities del ejercicio del poder – hacer con los órdenes, registros, y avasallamientos - que impone en ocasiones la alteridad a la subjetividad y la hace “desaparecer” en el “sentimiento oceánico” de la hermandad sin diferencia.

Puestas las cosas de esa manera, el psicoanálisis se nos presenta como un dispositivo de pensamiento que trabaja en *contra* de la ilusión y la *falta* de juicio. Se hace parte de las formas de conocimiento del mundo y de la subjetividad. “Y además, el hombre no está desprovisto de todo socorro; su ciencia le ha enseñado mucho desde los tiempos del Diluvio, y seguirá aumentando su poder.” (Freud, 1927a, p.48). De ahí, que se desprenda también que Freud inscriba al psicoanálisis dentro de los grandes descubrimientos de ese *afuera* que fractura ilusiones, tal como en su momento lo hiciera Darwin y la teoría de la evolución, Copérnico con la astronomía moderna (Assoun, 1994[1987]). Freud interpreta estos descubrimientos como tres estocadas sangrientas y dolorosas al narcisismo cultural y sus prácticas denegatorias que sostienen la *creencia* y su *ilusión*. Bajo la lectura del saber y el deseo anudado a él, la denegación impediría, entre otras cosas, el trabajo con la verdad, así como el advenimiento del sujeto del deseo en su singularidad.

El ideal de esa forma de pensamiento, al interior del campo psicoanalítico lo encontraremos de manera paradigmática en el *fin* y *las finalidades* del análisis (Colet, 2013; Freud, 1937a; Porge, 2001). *Finalidad sin fin* que no deja de estar exenta de polémicas y discusiones respecto a sus implicancias fácticas – clínicas - así como respecto a su rendimiento teórico. Para efectos de nuestra investigación decimos *ideal*, puesto que el curso de la cura se orienta desde una posición sobre ese término y también por lo que debe quedar irrecusablemente *abierto*, al mismo tiempo que consumado, entre analista y analizante, en último término, en lo que queda de la caída de la transferencia, aún. El analizante que adviene al *fin – por fin* -, dará continuidad a su investigación analítica, si se quiere, en su vocación de historiador y compositor.

II.- El psicoanálisis como dispositivos de traducción y composición. Reflexiones sobre los advenimientos de fin/es de análisis.

Si el psicoanálisis es una práctica de pensamiento y muestra una vía específica de investigación-traducción, él mismo se puede pensar como un *dispositivo de traducción*.

Dentro de este contexto, puesto que el análisis imprime una dirección, no pasó por alto a Freud y la discusión psicoanalítica actual, el *fin de análisis*. Y es que hasta ahora, el problema del *fin de análisis*, en lo que respecta al corpus freudiano no ha sido lo suficientemente esclarecido ni puesto en relieve las consecuencias teóricas que ese fin implica¹²⁷. Más aún, algunas posiciones intentan conciliar propuestas teóricas inconmensurables, bajo un criterio epistémico mínimo; probablemente la excepción en este asunto lo indica Lacan en su crítica a la tradición psicoanalítica y su propuesta sobre la *teoría del pase*¹²⁸. Etchegoyen, uno de los psicoanalistas más importantes del continente, llega a relacionar el *fin de análisis* con el sentido terapéutico reduciendo este problema a un criterio cuasi pragmático y médico (Etchegoyen, 2002). Respecto al énfasis de nuestra investigación, no se establecería de manera adecuada aquel sentido del “fin” y la relación del sujeto con la alteridad de lo inconciente, de la historia y de la propia cultura, a menos que se introduzca lo heterónimo del corpus freudiano. Esta constatación al interior del

¹²⁷ En términos de la tradición psicoanalítica hay distintas posiciones que se pueden reconocer. Antes que una línea, se ha abierto todo un desarrollo que omite en el fin de análisis la “caída de la transferencia” – como criterio de ese fin - y la diferencia en relación al ideal. Omite, al mismo tiempo de afirmar la dimensión más adaptacionista del *yo* que administre el conflicto bajo una lógica de supresión, antes que de indagación y tramitación respecto a lo “no cerrado” y la solución de no compromiso con el ideal, al mismo tiempo de admitir una marco de cultura y de singularidad.

¹²⁸ Si bien el *pase* saca de la discusión formal la “nominación del analista”, tal como la enclaustró la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) y muchas instituciones psicoanalíticas que forman y al mismo tiempo “reconocen” a un psicoanalista, el mismo hacia el final de su obra la criticó. El *pase* se puede entender como: “Lacan imagina ... un procedimiento particular que permitiría, a aquellos a quienes su psicoanálisis ha llevado a ese punto de pasaje al analista, dar testimonio de ello. Para él, «el analista sólo se autoriza por sí mismo», en el sentido de que nadie puede tomar en su lugar las responsabilidades que son las de él en la efectuación de su acto. Esto no impide que una institución pueda reconocer a un psicoanalista. En el dispositivo previsto por él, los que son concernidos por el pasaje al analista, los «pasantes», se dirigen a «pasadores», analizantes que están en su propio análisis en un momento en que pueden oír algo de este pasaje, y son ellos los que transmiten a un jury lo que han oído, lo que debería evitar algunos efectos imaginarios ligados ordinariamente a todo funcionamiento de una instancia encargada de una nominación. El jury puede designar como Analista de la Escuela (AE) al pasante, que a partir de entonces es supuesto capaz de contribuir a los problemas cruciales del psicoanálisis” (Chemama, 2004, p. 507).

vasto campo psicoanalítico lo podemos leer como síntoma respecto a algunos de los puntos no articulados de la obra de Freud.

A nuestro juicio, la teorización compleja del *fin de análisis* en Freud no ha llegado a buen puerto por tres razones que hemos intentado saldar en los capítulos anteriores sobre una lectura de la metapsicología y de la teoría de la *vorstellung*. La primera de ellas, es que se tiende a *escindir* el corpus de Freud y se privilegia lo reprimido antes que la ecuación etiológica; menos aún, si se considera en su versión ampliada, lo que no es menor, si consideramos que justamente en ese corpus será donde podemos encontrar las referencias que hacen alusión a lo originario, la trasmisión y las experiencias extremas. En segundo lugar, se *escinde* la lectura psicoanalítica del pensamiento sobre la cultura y el lazo social, implicada en el reconocimiento de la diferencia y sus operadores estructurales, desarrolladas en la obra freudiana. En tercer lugar, no se le da suficiente cabida al dilema ético que este asunto implica en términos teóricos, referido a la admisión de lo *no-cerrado* o, si me permite adelantar una de nuestras claves, de la *unheimliche* y el lugar crítico en que queda ese sujeto en relación a una posición conflictiva tanto con esa “alteridad” y el “otro”, así como con el campo cultural y sus límites, en donde el análisis y la caída de la transferencia, debiera complejizar la relación del *yo* con sus “exteriores” (*ello*, realidad), su lugar en el trabajo de elaboración y su relación de diferencia con el *Ideal del yo*. Las prácticas sociales, al menos en Occidente, han tendido a homogenizar, normalizar y reificar la relación del sujeto con la pulsión, el trabajo y su relación con los otros. Esa tendencia a la homogenización, que Freud denuncia expresamente en *El Malestar en la Cultura* (1929), en las últimas décadas, ha sido ampliamente puesta de manifiesto y criticada por los movimientos sociales y por las distintas líneas del pensamiento crítico “pos” (poscolonialismo, posestructuralismo) en donde una de sus claves teórico-políticas ha sido la defensa de *la diferencia y la multiculturalidad* (Butler, 2007; Žizek, 2012)¹²⁹.

¹²⁹ La dirección reificadora de lo social que abre la banalización de la cultura y del sujeto del psicoanálisis, ha tendido a infantilizarlo en relación a las prácticas del Estado y el Mercado. En otros términos, facilita plegarlo a ideales mortíferos justamente bajo el doble movimiento de clausura de la diferencia y de la inflación del narcisismo – con una suerte de “sentimiento oceánico” colectivo - en donde todo espacio de extranjería y extrañamiento de sí y del prójimo quedaría relegado a un más allá angustiante, del lado de la pulsión, o de las heridas narcisistas inadmisibles. Esto nos lleva a pensar que el sujeto del psicoanálisis requiere de una cultura que resguarde unos espacios de tiempo, de memoria y de encuentro, en donde pueda destinar ese resto intraducible de la pulsión hacia la sublimación, tanto como aquellos otros materiales sobre

El sujeto del psicoanálisis desliza la posibilidad de comprender, bajo la figura de una omnipotencia rota, la admisión y reconstrucción de las determinaciones, anteriores de toda decisión, así como el descubrimiento de un espacio mínimo – local – y radical de acción. Es por esta razón, que el sujeto puede ser pensado como un documento histórico a indagar, así como proyectado – mediante el reconocimiento del deseo y los procesos de desidentificación – como una obra de arte por hacer, por construir, por devenir. En función de este último punto, es que una discusión sobre la relación entre *fin de análisis*, lo *terminado-interminable*, la *sublimación*, *el malestar en la cultura* y *el análisis de la unheimliche*, cobra sentido y valor, más aún, encuentran una necesidad estructural en nuestra investigación, dado que ellos serán los derroteros fundamentales de la experiencia del sujeto del psicoanálisis en las claves que propone Freud.

los cuales realiza el ejercicio de su propia re-escritura. Esta tendencia y su dinámica define a las sociedades neoliberales, como lo muestran Bauman y la fragilidad del vínculo, Lipovetsky y el análisis de narciso, o Honneth con su análisis del menosprecio y falta de reconocimiento. La pasión por el instante, lo instantáneo y la inmediatez, no requiere de la historia, del sujeto, de la escritura, ni menos aún de una comunidad de lectores, como soñaba Kant en 1874 y lo reitera Baudelaire, Benjamin o Bolaño en sus paseos extraviados y densos a través de los estratos visibles-invisibles de la ciudad.

1.- El análisis terminable – interminable y la experiencia con un resto de verdad

Lo que hemos estado postergando hasta acá alude a lo que en el campo psicoanalítico se entiende por *fin de análisis*. Los capítulos que antecedieron a este punto, se puede leer en el *fin*, al modo en que el búho de Minerva despliega sus alas al anochecer en el momento en que el acontecimiento termina de desplegarse y se comprende al decir de Hegel. En efecto, se puede leer *a posteriori*, puesto que en términos teóricos, el análisis en su finalización, deja ver los materiales heterónomos, así como los procesos subjetivos y los cambios estructurales que ensaya. Desde acá, podemos desprender que así como el sujeto de la “ilustración” que abogaba Kant en 1874, con su interpelación ¡atrévete a pensar por ti mismo!, en nuestro caso nos lleva a *situar* al sujeto del “fin de análisis” (posilustración?) como uno de los destinos posibles de la subjetivación sino de Occidente al menos de la Modernidad.

Freud nos entregará indicaciones dispersas a lo largo de su obra y de manera específica en los llamados *textos técnicos*¹³⁰ de los cuales podremos desprender una suerte

¹³⁰ Strachey nos dice que Freud en la primera década del siglo XX tenía el deseo de escribir un manual de técnica, lo cual habría intentado, pero el resultado fue más bien un número no menor de “ensayos” sobre la “técnica”. ¿Pueden haber “ensayos sobre la técnica”? El concepto “técnica” en la era de la ciencia, merece ser discutido con mucha precisión. En nuestro contexto, al menos, indiquemos que Freud no escribió un manual sino ensayos. Que ellos se reparten entre 1900 y 1937 reiterando muchos puntos y dimensiones, enfatizando otras, y en las menos, agregando siempre en relación a lo anterior, algunos elementos, por ejemplo, la construcción en análisis en complemento con la interpretación. Si hay algo que singulariza la técnica psicoanalítica, en los términos freudianos, será básicamente la “escucha del ello” y un “saber-hacer” con eso.

En efecto, Freud en 1912 pensaba que los analistas en formación debían aprender a interpretar sus sueños y con ese ejercicio, podían quedar bien orientados. Sus posteriores descubrimientos en torno a la transferencia y la resistencia, las identificaciones y las instituciones, el lugar del ideal y su función de sometimiento, la dificultad en el trabajo de elaboración de lo que adviene con la pulsión de muerte y lo no pensado, lo llevarán a una posición más compleja y trágica, tal como formulará en “Análisis terminable – interminable” (1937). Sin embargo, esa formulación, aun así, no lo llevan a burocratizar, como se verá en el desarrollo del siglo, la formación y el devenir analista. La institucionalización del psicoanálisis implicará la formulación de una suerte de certificación de ella. Así se podrá observar en los sucesivos congresos organizados de la IPA desde sus inicios. En el 5to Congreso Psicoanalítico de Budapest se establece la relevancia en la formación de un análisis de entrenamiento o didáctico, distinto al análisis en cuanto tal. Luego, en el 9no Congreso Psicoanalítico Internacional, Eitingon propone y formaliza el tiempo de formación del analista en el llamado “trípode”: análisis con un analista, supervisión de su práctica clínica y la participación de seminarios teórico sobre psicoanálisis (Etchegoyen, 2002). Este esquema que todo analista reconoce junto con las instituciones psicoanalíticas que lo desarrollan, no deja de presentar problemas cuando se trata de “reconocer” y “certificar” el “fin de análisis”, de un modo no burocrático, ni gremial; “reconocer” antes que la “identidad”

de ética, asociada a su vez a una estética, si por ella entendemos, la admisión de esa alteridad por medio de la experiencia de la *unheimliche*. Esta experiencia advendrá en el propio trabajo psicoanalítico, pero más aún, el sujeto del análisis deberá encontrar, a su manera, el modo en que esa experiencia se mantenga abierta y encuentre lugar en la vida real.

Si la experiencia se puede entender bajo la dinámica de los procesos de subjetivación, dando lugar a la alteridad en lo que se traduce tanto como en lo que resta, el *fin de análisis* se nos presenta como el campo paradigmático de dicha experiencia. Paradigmático e ideal, dado que el análisis es interminable en dos sentidos que tendremos que esclarecer. El primero referido al tiempo. El segundo, se relaciona con el enigma de la singularidad en ese tiempo actual y venidero. Freud, nos indica en un plano, que el análisis siempre termina y en el mejor de los casos se consuma, si no confundimos consumación con acabamiento (Freud, 1937a).

En *Análisis terminable – interminable* (1937a) una de las primeras advertencias que nos hace es que el psicoanálisis se realiza y trabaja con el tiempo. Tal como dirá Rabant, el psicoanálisis es una clínica del tiempo (Rabant, 1993).

“La experiencia nos ha enseñado que la terapia psicoanalítica, o sea, el librar a un ser humano de sus síntomas neuróticos, de sus inhibiciones y anormalidades de carácter, *es un trabajo largo*. Por eso desde el comienzo mismo se emprendieron intentos de abreviar la duración de los análisis. Tales empeños no necesitaban ser justificados; podían invocar los móviles más razonables y acordes al fin. Pero es probable que obrara en ellos todavía un resto de aquel impaciente menosprecio con que en un período anterior de la medicina se abordaban las neurosis, como unos resultados ociosos de daños invisibles. Y si ahora uno

o el “ser” del analista, su práctica, su derroteros, su devenir. Lacan en 1967, denunciando esta situación, propone la figura del *pase*. Sin embargo, el mismo disolverá la propia institución que formó como acto de ruptura frente a la repetición que observa de aquel fenómeno institucional e identificadorio, y si se me permite, el fracaso de todo acto institucional de “reconocer” aquellos que dejan abierta y admiten “la muerte de dios” como condición del reconocimiento del deseo así como la interpelación de “inventar”, sin suprimir la falta introducida por la castración en el sujeto y en el Otro. Véase Sauval, M. (1999) La formación del analista, La formación del analista: Los impasses de Freud y la IPA. *Acheronta*, 9, p.36-48; Moustapha Safouan, Philippe Julien, Christian Hoffman. (1997). *Malestar en el Psicoanálisis: el tercero en la institución y el análisis de control*. Buenos Aires: Nueva Visión; Jacques Alain Miller. (2011). *Cómo deviene psicoanalista en los inicios del siglo XXI*. En *El Caldero de la Escuela*. Buenos Aires: EOL; Collet Soler. (2007). *Finales de análisis*. Buenos Aires: Manantial.

Ensayos de técnica, por tanto, que se singulariza en la “escucha” y un arte de hacer – científico -, que demanda formas de “reconocimiento” y “certificación” de Otro, así como requiere admitir un margen de “arbitrariedad” y un margen de “caída”. ¿Cómo medir un margen? ¿esa técnica?

estaba obligado a considerarlas, trataba de acabar con ellas lo más pronto posible.” (Freud, 1937a, p.129 [el subrayados es nuestro]).

La dirección de la cura, su terapéutica, requiere un trabajo en y con el tiempo, puesto que en el espacio del tiempo de la clínica psicoanalítica habrá que saldar cuentas, con esa cruda y perpetua actualidad *atemporal* de los procesos *Inconscientes*. Y será en ese espacio, puesto que la condición de ese saldo investigativo requerirá de la “actualización” de una memoria olvidada a través de un lazo: la transferencia.

El lazo transferencial se constituirá en esa trinchera en la que el *yo* aún podrá llevar a cabo su política de resistencia:

“Siempre que uno se aproxima a un complejo patógeno, primero se adelanta hasta la conciencia la parte del complejo susceptible de ser transferida y es defendida con máxima tenacidad” (Freud, 1912, p.101).

“Vale decir: disminuye el sector de la libido susceptible de conciencia, vuelta hacia la realidad, y en esa misma medida aumenta el sector de ella extrañada de la realidad objetiva, inconsciente, que si bien puede todavía alimentar las fantasías de la persona, pertenece a lo inconsciente. La libido (en todo o en parte) se ha internado por el camino de la regresión y reanima las imagos infantiles. Y bien, hasta allí la sigue la cura analítica, que quiere pillarla, volverla de nuevo asequible a la conciencia y, por último, ponerla al servicio de la realidad objetiva. Toda vez que la investigación analítica tropieza con la libido retirada en sus escondrijos, no puede menos que estallar un combate; todas las fuerzas que causaron la regresión de la libido se elevarán como unas «resistencias» al trabajo, para conservar ese nuevo estado.” (*ibíd*)

En esta área, la resistencia se hará sentir con toda intensidad. Bajo la escena de la transferencia se escenifica un conflicto en donde lo *Inconsciente* ya habría acontecido, y no. La transferencia hace más bien de testimonio de esa escena anterior en la actualidad. En sus extremos encontrarán su lugar y sus desplazamientos el psicoanalista y el analizante, el intelecto y la vida pulsional, el discernimiento y la actuación. La transferencia podrá hacer la densa “escena de encuentro” y de la “pizarra mágica” por donde circularán y tomarán forma las imágenes y las memorias tanto como esos restos de lo real en un hacer complejo, por no decir imposible: se cruza el ajedrez y el teatro, la guerra y las ruinas de la ciudad, el pulso del cirujano y las vendimias del azar.

“Las mociones inconscientes no quieren ser recordadas, como la cura lo desea, sino que aspiran a reproducirse en consonancia con la atemporalidad y la capacidad de alucinación de lo inconsciente. Al igual que en el sueño, el enfermo atribuye condición presente y realidad objetiva a los resultados del despertar de sus mociones inconscientes; quiere actuar {agieren} sus pasiones sin atender a la situación objetiva {real}. El médico quiere constreñirlo a insertar esas mociones de sentimiento en la trama del tratamiento y en la de su biografía, subordinarlas al abordaje cognitivo y discernirlas por su valor psíquico. Esta lucha entre médico y paciente, entre intelecto y vida pulsional, entre discernir y querer «actuar», se desenvuelve- casi exclusivamente en torno de los fenómenos trasferenciales. Es en este campo donde debe obtenerse la victoria cuya expresión será *sanar duraderamente de la neurosis*” (*op. cit.*, p.105).

En efecto, será en la existencia y la vida de *un* sujeto en que el análisis y sus efectos responderán la pregunta sobre su lugar y su función, en filiación a un linaje, una lengua, en último término, en una cultura y su alteridad. Fuera de campo, fuera del análisis con el analista, Freud pone en circulación diáfananamente un término denso con una forma pétrea y liminar. Ahí donde encontrábamos la atemporalidad de lo *Inconsciente*, en el *fin de análisis*, se pregunta por la historia del porvenir de lo des-cubierto. “*Sanar duraderamente de la neurosis*” equivaldrá a poner en perspectiva al sujeto del fin de análisis en relación a un futuro en el que se harán presentes los restos de una historia aún por descubrir, traducir e inventar.

En este contexto, nuevamente, la alusión al *tiempo* se introduce en relación a las finalidades del análisis: la curación *duradera*, cuya condición ha sido insertar esas memorias *Inconscientes* y no-dichas en la trama del pensar y el discernir, pero sobre todo en la manera en que el sujeto hace justicia a su memoria en la manera de *producir* una vida fuera de la égida de la repetición mortífera. Esta es la pregunta que el viejo Freud volverá a pensar en este texto técnico. El contexto más específico, es que escribe el texto como una repuesta al optimismo de Ferenczi que lo remitirá a su propio optimismo dictado dos décadas anteriores, cuando la realidad de la expansión del psicoanálisis en Europa se realiza a la par de la alegría de un descubrimiento autoral. Alegría ad portas de una guerra que aún no se levantaba con su *furor mortal* y sus lamentables consecuencias para Europa y para la experiencia del propio Freud.

Ferenczi en el Congreso de Innsbruck de 1927 lo plantea en los siguientes términos:

“... el análisis puede llegar a una terminación siempre que el analista tenga coraje y paciencia para dejar que el proceso se desarrolle sin un preconcebido límite de tiempo y sepa ocuparse a la par de los síntomas y del carácter... puede y debe terminar... una terminación correcta no puede ser brusca ni espontánea... “la terminación correcta de un análisis se produce cuando ni el médico ni el paciente le ponen fin, sino que, por decirlo así, se extingue por agotamiento... Un paciente realmente curado se ve liberado del análisis de una manera lenta pero segura... describe esta etapa final como un verdadero duelo... “la renuncia al análisis constituye así la conclusión final de la situación infantil de frustración que está en la base de la formación de síntomas.” (Etchegoyen, 2002, p.666).

Tiempo de duelo y fin de análisis. Ferenczi los pone en relieve remarcando la conclusión final de la situación infantil.

Si bien en Freud podemos encontrar acuerdo con estos puntos, en el texto que revisamos introduce junto-al-final y su interrogación por la duración del análisis, en esta suerte de atemporalidad, otra figura paradójicamente trágica y esperanzadora: el tiempo de *lo interminable*.

Fue, curiosamente, Etchegoyen, el que reconoce ese otro tiempo (exterior) del fin de análisis y que con Freud subrayamos con el término “curación duradera”. Nos indica:

“Como una paradoja más de nuestra profesión imposible, y quién sabe la más insoportable, el tratamiento *no termina sino después*, cuando el analizado, ya solo y libre, así lo decide en el período que llama posanálisis” (*op.cit.*, p. 665).

El *término-de* ocurre cuando ya no se encuentra el analista con el analizado y, de acuerdo a Freud, este ha superado las inhibiciones, síntomas y angustias como consecuencia del análisis; en seguida, el analista *juzga* los efectos del análisis y su duración. Es decir, hace un juicio de tiempo y en torno a la apertura de la escucha del propio analizado.

“... [el analista] juzgue haber hecho consciente en el enfermo tanto de lo reprimido, esclarecido tanto de lo incomprensible, eliminado tanto de la resistencia interior, que ya no quepa temer que se repitan los procesos patológicos en cuestión. Y si se está impedido de alcanzar esta meta por dificultades externas, mejor se hablará de un análisis imperfecto {unvollständig} que de uno no terminado {unvollendet}.” (Freud, 1937a, p. 222).

“Un juicio de esta naturaleza es imposible, a menos que se lograra una normalidad absoluta por medio de la resolución de “todas las represiones sobrevenidas y llenar todas las lagunas del recuerdo” (*op.cit.*, p.223).

Freud hace una especificación al respecto. La resolución de estos conflictos se podría concretar bajo tres condiciones de posibilidad. La primera, es que en la *etiología*, los traumas sean de tipo psíquico y no de otra naturaleza. En este sentido, tendrá más posibilidad, de acuerdo a nuestra lectura, aquellos sujetos en que lo traumático inscribe el orden del fantasma y no han sufrido transmisiones o vivencias propias referidas a experiencias extremas. El segundo, depende de un indeterminado como es el *drang* de la pulsión, su intensidad, lo que tendrá una incidencia fundamental en el conflicto pulsional así como en las intrincaciones y desmezclas de ellas. El tercero, se refiere a la profundidad de las *alteraciones del yo*, puesto que a mayor alteración, en una relación directa, mayor serán las dificultades de disponer al sujeto al trabajo elaborativo.

Esta es la razón por la cual habrá que insistir en relación a la alteridad, en donde la resolución del conflicto no implica su supresión, sino más bien la creación de una nueva tramitación de la pulsión por la vía de la traducción, la transformación y su dirección hacia la realidad cultural.

“Acaso no sea ocioso, para evitar malentendidos, puntualizar con más precisión lo que ha de entenderse por la frase «tramitación duradera de una exigencia pulsional». No es, por cierto, que se la haga desaparecer de suerte que nunca más dé noticias de ella. Esto es en general imposible, y tampoco sería deseable. No, queremos significar otra cosa, que en términos aproximados se puede *designar como el «domeñamiento» de la pulsión*: esto quiere decir que la pulsión es admitida en su totalidad dentro de la armonía del *yo*, es asequible a toda clase de influjos por las otras aspiraciones que hay en el interior del *yo*, y ya no sigue más su camino propio hacia la satisfacción. Si se pregunta por qué derroteros y con qué medios acontece ello, no es fácil responder. Uno no puede menos que decirse: «Entonces es preciso que intervenga la bruja». La bruja metapsicología, quiere decir... Tenemos sólo un punto de apoyo -si bien inestimable-: la oposición entre proceso primario y secundario, y a este he de remitir aquí.” (Freud, 1937a, p. 228 [El subrayado es nuestro]).

Dicha oposición pone el énfasis en el trabajo de *traducción* y la *robustez del yo* en relación a la *robustez del ello* (Freud, 1937a). La “fortaleza” del yo la podemos cifrar en la superación (*aufheben*) de su situación infantil y la manera en que se hace lugar en la admisión de la realidad del deseo del sujeto, en distancia de una lectura de este término, que pliega y somete al yo con los ideales culturales, desconociendo su relación dinámica con los procesos inconcientes¹³¹.

Inclusive, dice Freud, refiriéndose a las represiones no liquidadas, pero sí reconocidas, que

“... a estas se las edificará de nuevo sobre un material más sólido. Estos nuevos diques tienen una consistencia por entero diversa que los anteriores; es lícito confiar en que no cederán tan fácil a la pleamar del acrecentamiento de las pulsiones. La rectificación, con posterioridad {*nachträglich*}, del proceso represivo originario, la cual pone término al hiperpoder del factor cuantitativo, sería entonces la operación genuina de la terapia analítica.”(*op. cit.*, p.230).

Sin embargo, agrega:

“Quizá no sea todavía lo bastante abarcadora para pronunciar una decisión segura. Asaz a menudo corrobora nuestras expectativas, pero no siempre. Uno tiene la impresión de que no habría derecho a sorprenderse si, al cabo, resultara que el distingo entre el no analizado y la conducta ulterior del analizado no es tan radical como lo ambicionamos, esperamos y afirmamos.” (*ibíd*)

En este sentido, la *regresión y posterior borradura* será consecuencia de la fuerza y los efectos de un evento traumático actual, el cual se tramitará por las antiguas vías de la formación de síntoma. Esta vía muestra que algunas experiencias habrían quedado bajo represión y sin elaborar. En efecto, Freud concluirá que en muchas ocasiones esto puede ocurrir puesto que siempre habrá algo *inacabado* del análisis.

“Dada una intensidad pulsional hipertrófica, el yo madurado y sustentado por el análisis fracasa en la tarea de manera semejante a lo que antes le ocurriera al yo desvalido; el gobierno sobre lo pulsional mejora, pero sigue incompleto, porque la trasmutación del mecanismo de defensa ha sido imperfecta. Nada hay de asombroso en ello, pues el análisis no trabaja con recursos ilimitados, sino restringidos, y el resultado final depende siempre de la proporción relativa entre las fuerzas de las instancias en recíproca lucha.” (Freud, 1937a, p. 232).

¹³¹ Véase *supra* p. 17, nota al pie n° 5.

Las fuerzas en conflicto, del *yo* y el *ello*, introducen la realidad de la historia de ese sujeto en cuestión y de las dinámicas sociales en las cuales aquel se afirma y proyecta su vida. Podemos reconocer ahí la realidad material del objeto del psicoanálisis, las condiciones que establece su biografía, así como las condiciones materiales e históricas en que realiza su existencia.

En este sentido, habrá algo que resta-por-hacer siempre para el sujeto del fin análisis, cuyo desenlace pondrá en la gran escena de la historia, su requerimiento de dar lugar a ese resto y al trabajo de investigación, así como encontrar y producir un mundo que implique su propio resguardo (Freud, 1927a).

Ahora bien, el asunto del *fin* encontrará su propio límite. Freud nos dice que la roca que hace límite (la castración y sus efectos) pondrá dos importantes dificultades a sortear, trazando una marca en cada sujeto. En el caso del varón, esa roca aparece anudada a la posición femenina frente al Otro. En el caso de la mujer, esa moción se liga a la escena infantil del deseo de pene cuando reconoce en su experiencia la castración. En ambos casos, lo que se introduce es la diferencia y su relación a la pérdida (de ser todo en la sexualidad y el Otro). El varón habría deseado, además del objeto-madre, ser tomado como objeto amoroso por parte del padre, dando cuenta de una moción homosexual, propia de la bisexualidad de la cosa infantil. En el caso de la mujer, la “envidia del pene” articulada desde la teoría sexual infantil del falo universal, expresaría el momento del complejo de Edipo femenino que demanda la necesidad de reconocer que hay diferencia, primero en ella y luego en el Otro (Freud, 1937a). Así, en estos límites del análisis, adviene la relación subjetiva e implicada en la posición femenina y la diferencia, respectivamente. Tomados por esa moción de deseo, antes de encontrar *su lugar* en la sexuación y en la diferencia, se juzgan imperfectos y defectuosos. Frente a esas posiciones de la falta, el sujeto se resistirá a avanzar en su real admisión.

Freud en este artículo agrega un último asunto en torno a *lo que hace límite*: la pulsión de muerte. Pone en el centro del problema “casos” en que hay una fuerte resistencia a la cura y a adoptar otros caminos de tramitación que descubre y construye el análisis. La falta de flexibilidad y la fuerza de la costumbre, si bien se asocia a individuos de avanzada en edad, dicha implicancia etaria no resuelve ni ubica bien el fenómeno al que se refiere

Freud. Sus “casos” tratan de personas jóvenes. Por tanto, será el enigma y las fuentes de la repetición, de no-creación, en último término, de no-pensamiento, de donde proviene ese régimen pulsional mortífero. Frente a él, resguardando las diferencias entre los sujetos, el análisis por momentos queda impotente y fuertemente limitado.

“... la conducta de las dos pulsiones primordiales, su distribución, mezcla y desmezcla, cosas éstas que no se deben representar limitadas a una sola provincia del aparato anímico (ello, yo, superyó). Durante el trabajo analítico no hay impresión más fuerte de las resistencias que las de una fuerza que se defiende por todos los medios contra la curación y a toda costa quiere aferrarse a la enfermedad y al padecimiento... y la hemos localizado en la relación del yo con el superyó” (Freud, 1937a, p. 244).

Dinámicamente esa resistencia se pone al descubierto en la relación tópica (yo/super yo/ello). Si bien es una *fuerza* tomada por el *super yo*, lo que le otorga un poder hiper intenso de avasallamiento sobre el *yo*, encuentra su fuente en el *ello* y en un *más allá del principio del placer*. Este fenómeno, expresará, a su manera, el *masoquismo inmanente* a cada sujeto, la *reacción terapéutica negativa* y la *conciencia de culpa*. Será evidente la presencia en la vida anímica de la pulsión de muerte originaria y que, de acuerdo a sus metas o sus efectos, podemos llamarlas pulsión de agresión o de destrucción, “...propia de la materia inanimada” (*ibíd*). La materia inanimada metaforiza ese no-lugar de retorno de la pulsión de muerte que se presenta y se hace sentir en la paradoja de tremendos efectos y su silente origen en el centro de la vida. La materia inanimada dará cuenta, de este modo, de un movimiento *en* la vida y *en* conflicto con Eros, con el cual se encontraría tanto el *fin de análisis* como en los momentos diferidos del *fin de la existencia*, cuando eros y el trabajo de traducción del sujeto se desploma y este cae al fin sin resistir a ese encuentro mortal con lo acabado.

“No cuenta aquí una oposición entre teoría optimista y pesimista de la vida; sólo la acción eficaz conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte, explican la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas” (*op. cit.*, p. 255).

El Freud de *Análisis terminable – interminable* pone el centro en la roca de la *castración* de lo reprimido, tanto del analizado como lo que concierne al propio analista. Este último factor no es menos relevante en el desarrollo y término del análisis, puesto que

es condición de posibilidad del análisis: el analista en tanto analizante de otro es un intérprete y su instrumento, lo *Inconsciente*, tal vez es el más difícil de dominar. Sus propios puntos ciegos, sus límites, se introducirán en la resistencia en el trabajo psicoanalítico.

“... puesto que el analista, a consecuencia de las particulares condiciones del trabajo analítico, será efectivamente estorbado por sus propios defectos para asir de manera correcta las constelaciones del paciente y reaccionar frente a ellas con arreglo a fines.” (*op.cit.*, p. 249).

Ahora, esa roca que hace límite al análisis con Freud refiere a la relación entre subjetivación y representación – cosa. Sabemos que ella misma no se reduce a lo reprimido, puesto que otros acontecimientos de la historia del sujeto y de las generaciones han devenido *Inconscientes* y han sido ligados a los procesos primarios. El mismo, en su *Análisis terminable-interminable* (1937) hace alusión a esta coordenada. En las mejores condiciones del *fin de análisis*, la etiología del trauma, la fuerza pulsional y las condiciones del *yo* (instancia/dinámica), tendrán importantes incidencias en la ensambladura heterónoma del *ello* y del *yo*, en sus intercambios dinámicos y en los procesos de transformación. La fuerza pulsional se transmitirá por medio de los fantasmas originarios materializándose en la vida singular de cada individuo. Sin embargo, hay otros dos elementos necesarios de desarrollar que implican una consideración sobre los procesos de subjetivación y las concepciones sobre lo traumático.

El primero de ellos Freud mismo lo toma y de hecho, hace de él un desarrollo como en ningún otro lado. *Las alteraciones del yo, nos muestra, implican un amplio espectro*. El primero, que fue desarrollado anteriormente poniendo en relieve los destinos de pulsión, está relacionado con la propia estructuración psíquica. El *superyó* es una “alteración-construcción” del *yo*, así como éste lo es del *ello*. El segundo, Freud lo relaciona con las alteraciones que sufre el *yo* en la lucha contra el retorno de lo reprimido y, luego, en contra del síntoma. De hecho, todo el espectro de las “formaciones reactivas” y “caracterológicas” dan cuenta de un intento de integración caracterológica en el *yo* respecto a la dinámica del síntoma, obteniendo de él ganancias secundarias (Rojas, 2008; Assoun, 2001).

Hay otras dos perturbaciones del *yo* que se pueden leer como “alteración” en tanto dificultad en el trabajo de elaboración y discernimiento. Una de ellas trata sobre la transmisión transgeneracional, referida a “herencias subjetivas” que las propias generaciones transfieren, así como vivencias traumáticas extremas que no se pudieron elaborar, manteniéndose, estas últimas, intrusivamente en los procesos de pensamiento de las generaciones venideras.

Memoria, clivaje y procesos denegatorios se harán parte de la herencia, lo que tendrá como consecuencia, sus retornos bajo la organización de fragmentos de memorias sin-traducir propias de las *verdades históricas vivenciadas*, tal como revisamos en capítulos anteriores. Una segunda modalidad de la “alteración” se relaciona con los *acontecimientos extremos* o *traumatismos* que Freud no logra, según nuestra opinión, esclarecer adecuadamente. Los *acontecimientos extremos*, no sólo interrumpen los procesos de elaboración, sino que *desgarran en parte el aparato traductor y sus bordes*, tal como pudimos pensar a propósito de las barreras anti-estímulos devastadas por los acontecimientos “impensados” e “impensables” del más allá del principio del placer.

De esta manera, el análisis junto con levantar la represión, tendrá que restituir mínimamente, esa transgresión radical del lazo social y del Otro en los procesos psíquicos, para luego ligar aquello que se ha mantenido denegado, rechazado y escindido. Se trata, entonces, de *producir lo originario* (Aceituno y Cabrera, 2014) En este sentido,

“La clínica de lo traumático exige entonces repensar las condiciones por las cuales la memoria ahí implicada se inscribe a través de vías literalmente *impensadas*, de la subjetividad en el tiempo. Se trata menos de condiciones deficitarias que de los esfuerzos del aparato psíquico por inscribirlas psíquicamente – y eventualmente de manera colectiva – a través de su figurabilidad o de su “puesta en acto”. Tales tentativas requieren de otro, que a través de la relación a sí mismo y a su historia, promueva tal inscripción en un espacio transferencial constituido en común. Es bajo tales condiciones que, una vez admitida la representatividad de lo traumático en este espacio en común, un trabajo psíquico con la represión podrá tener lugar ulteriormente.” (Aceituno y Cabrera, 2014, p. 34).

Esa restitución mínima, que podría encontrar su lugar en el lazo y dinámica transferencial, pone como condición de posibilidad, entre otras, una forma de restitución

cultural a nivel social¹³². Puesto, tal como ha enfatizado Viñar, en los casos de experiencias extremas, el daño no implica sólo a las víctimas y su espacio de intimidad, sino que el propio *lazo social habría sido pervertido*, dado que muestra en lo particular de la víctima, un borramiento del sujeto de lo inconciente – en los procesos de victimización – así como una posibilidad real que una sociedad permite y autoriza (Viñar, 2010; Davoine, Gaudillière, 2010; Kaës, 1991). Por tanto, esa restitución mínima implica un trabajo que pone en crisis las categorías cosificadas del adentro / afuera, individuo / sociedad, intrapsíquico / intersíquico, a menos que se introduzca su “dinámica” histórica y estructural, tal como refiere el término “lazo”. En el lazo, hay más que una relación intersubjetiva. Se anuda en él los procesos de subjetivación, la relación con el otro y la relación con el mundo cultural (Miller, 2013; Aceituno, 2013). De este modo, si bien no hay sujeto sin una cultura, los traumatismos dejan sus evidencias antes que en un sujeto, en una subjetividad que indica, el lugar y la relación, a nivel de la cultura, de los estragos del poder y la violencia. Por tanto, esa restitución mínima requiere un “reconocimiento” social y público de los hechos, un acto de “juicio” de los hechos “verdaderos” y de los culpables, y las “penas” asociados a dichas faltas de lesa humanidad, más allá de todo cálculo político o de razonabilidad, inclusive, más allá de toda militancia por la memoria. En este caso, se trata menos de un problema de militancia, y más de un cierto orden de “verdad”, “civilidad” y “cultura”, cuyo ideal se anuda al “pacto simbólico”, el “reconocimiento” de la diferencia y la afirmación de una “vida digna”.

Es por las razones anteriores, que Freud compara el *fin de análisis* con las tareas de *educar y de gobernar*. Tres “profesiones imposibles”, nunca conquistadas del todo ni menos *duraderamente*. Tres “tareas imposibles”, pero irrenunciables para la vida cultural: la traducción de la alteridad y su poseducación, la educación que se inscribe en el

¹³² Es un lugar común reconocer que el “silencio” opera en estos casos en complicidad con las prácticas perversas y denegatorias no sólo en la literatura especializada. En distintos momentos del año 2014 y 2015, la Unidad que coordino “Traumatismos, memorias y procesos de simbolización” (Programa de Estudios Psicoanalíticos: Clínica y Cultura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile) mantuvo “espacios de encuentro” con equipos de trabajo que participan de Instituciones que trabajan con la violencia sexual y política como son el Centro de Asistencia a Víctimas de Atentados Sexuales (CAVAS), los Programas PRAIS (Oriente y Sur) y la Corporación Casa del Cerro. Uno de los puntos comunes que pudimos constatar, es que junto con reconocer la especificidad y singularidad de lo traumático, era necesario salir del “espacio” de “intimidad” donde esas violencias operan y encuentra su reverso en el “silencio”. El “silencio” es cómplice y pone elementos naturalizados de la clínica psicoanalítica como son la “neutralidad” y su filiación tan recurrente de “renuncia” a actuar políticamente, o al menos, públicamente en estos casos.

apuntalamiento de los diques que evitarán el precipitamiento pulsional en los actos mortíferos y de goce, y el resguardo del pacto simbólico desde las prácticas institucionales sujetas a derecho, puesto que, el trabajo ineludible con la pulsión y sus retornos, tanto en nivel subjetivo como cultural, requerirán de un ejercicio de la política anclada en el porvenir de una cultura y, por tanto, un ejercicio del poder sujeto a la falta, al reconocimiento de la diferencia, a sus horizontes culturales y utópicos.

Lo *inacabado* de la subjetividad tanto como los procesos de subjetivación, antes que lo interminable del psicoanálisis, pone en relieve el imperativo de la traducción y la construcción siempre por-venir, dándole toda una dimensión al *a posteriori así como a la promesa* de un futuro anterior en la actualidad. Toda historia, ocupando la lúcida formulación de Michel Foucault sobre el trabajo de la genealogía, es gris y trata sobre una re-escritura de otra re-escritura (Foucault, 1980). En ella, no sólo se hace de la historia una ficción en lo que tiene de verdad, sino que se inventa un resto para lo que viene. El *sujeto del psicoanálisis* muestra ahí, en esa imposibilidad, su propio inacabamiento y lo que resta por hacer. En la clave del tiempo: es la espera lúcida ante la muerte y el instante removedor y radical que impone la vida en su soberanía parcial.

III.- Lo inacabado y lo heterónimo en la “cosa”

1.- Lo inacabado y la sublimación: destinos de pulsión – destinos de sujeto

Destacamos que el *fin de análisis* se puede pensar como un intento *terminable-interminable*, sin bien sin garantía técnica, sí con una vocación ética. La *sublimación*¹³³ aparece como uno de los destinos de la pulsión bajo el signo de la elaboración y su domeñamiento, según nuestra opinión, aunque en general no se la ha ocupado en este contexto¹³⁴. Domeñar acá equivale a dirigir, desviar a través de un cambio de *meta* y de *objeto* cuya condición estaría dada por el levantamiento de la represión y ese trabajo de discernimiento. Esta es la razón por la cual el destino sublimatorio lo ubicamos más allá de la represión, pero a través de ella. ¿Por qué y cómo podemos entender la cualidad del destino anterior? Antes de avanzar, advertamos que nos interesa una consecuencia lógica del *fin de análisis*, en donde es sostenible una tramitación de pulsión vía pensamiento y acto, más allá de la *represión* pensada como defensa. No se desprende de una propuesta como ésta ligar el *ideal del análisis con la prescripción de la sublimación*, puesto que, tal como indica Freud, ese ideal fija un punto narcisista del analista y atenta contra el principio

¹³³ La “sublimación”, si bien tiene usos diversos y no muy precisos, en la reflexión metapsicológica sobre lo pulsional que desarrolla en “Pulsión y destinos de pulsión”. Freud - explícitamente - la ubica como un destino de pulsión junto al trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacia la persona propia, y la represión (Freud, (1915) Pulsión y destinos de pulsión. Ed. Amorrortu.). Si bien los tres últimos destinos están tratados de manera específica, el destino sublimatorio de la pulsión quedó como un proyecto inacabado, puesto que si bien Jones (1981) indica que Freud lo había proyectado, el texto sobre la sublimación ha pasado a ser uno de los siete textos metapsicológicos perdidos o destruidos por el mismo Freud. Strachey, en sus notas críticas a los trabajos de metapsicología, indica que se conocen cinco temas de los siete textos faltantes. Estos iban a referir a la conciencia, la angustia, la histeria de conversión, la neurosis obsesiva y la neurosis de transferencia. Véase Sigmund Freud. (2007). *Obras Completas*. Vol. XIV, p. 101 – 104. Ed. Amorrortu. Para una discusión más amplia (que la abordada en este capítulo) sobre el o los sentidos de la sublimación y sus implicancias véase Masimo Recalcati. (2011). “La sublimación artística y la Cosa”. En *Las tres estéticas de Lacan*. Ed. Del Cifrado; Jacques Lacan. (2001). *Seminario VII. La ética en psicoanálisis*. Ed. Paidós; Slavoj Zizek. (2005). *Las metástasis del goce*. Buenos Aires: Paidós; Jean Laplanche. (2002). *La sublimación. Problemáticas III*. Ed. Amorrortu; Jean Laplanche. (2001). “Sublimación y/o inspiración”. En *Entre la seducción e inspiración: el hombre*. Ed. Amorrortu; André Green. (2006). “La sublimación: del destino de la pulsión sexual al servicio de la pulsión de muerte”. En *El trabajo de lo negativo*. Ed. Amorrortu; Masimo Recalcati. (2011). *Las tres estéticas de Lacan* (Psicoanálisis y arte). Ed. Del Cifrado; Carlos Kuri. (2008). *Estética de lo pulsional. Lazo y exclusión entre psicoanálisis y arte*. Ed.UNL; Julie Carson. (2011). *Los límites de la representación. Psicoanálisis y estética crítica*. Ed. Letra Viva.

¹³⁴ A veces se ha confundido una indicación que hiciera Freud respecto a desligar la sublimación de la cura psicoanalítica. En este caso, su advertencia está referida al analista y sus “ideales” de curación. En nuestro caso, nos interesa comprender a la “sublimación” como destino pulsional, en donde el trabajo de subjetivación podría mostrar una dimensión de ella así como una posibilidad, en un sentido amplio. En un sentido restringido, no habría que confundir sublimación con fin de análisis en tanto vía exclusiva y prescriptiva.

de la “neutralidad” requerido en el dispositivo del análisis (Freud, 1912). Por otro lado, el mismo Laplanche ha indicado que:

“A lo largo de toda su obra, Freud recurre al concepto de sublimación con el fin de explicar, desde un punto de vista económico y dinámico, ciertos tipos de actividades sostenidas por un deseo que no apunta, en forma manifiesta, hacia un fin sexual: por ejemplo, creación artística, investigación intelectual y, en general, actividades a las cuales una determinada sociedad concede gran valor. Freud busca el resorte último de estos comportamientos en una transformación de las pulsiones sexuales: «La pulsión sexual pone a disposición del trabajo cultural cantidades de fuerza extraordinariamente grandes, en virtud de la particularidad, singularmente marcada en dicha pulsión, de poder desplazar su fin sin perder en esencia su intensidad. Esta capacidad de reemplazar el fin sexual originario por otro fin, que ya no es sexual pero se le haya psíquicamente emparentada, la denominamos capacidad de sublimación». (Laplanche y Pontalis, 2012, p. 416).

“Desplazar su fin, sin perder su intensidad...”. En esa línea, y en una clave más cercana a lo desarrollado por nosotros, la sublimación se pone en referencia al territorio de la *cosa*¹³⁵.

¹³⁵ Para Freud la “sublimación” implica una inhibición en el fin sexual de lo pulsional, la reinversión del narcisismo y luego la redirección hacia una práctica social, es decir, que desborda el mero goce narcisista y se pone al servicio de la cultura, más allá de la intención del creador. La sublimación, de este modo, se propone como un destino de pulsión que puede ponerse en acto sin la necesidad del proceso reprimido sobre la emergencia pulsional perversa. Hay que precisar, que esa represión sería secundaria y actuaría como defensa. Se destaca, así, el carácter plástico de la pulsión y sus posibilidades de transformación, siempre de manera precaria. Klein relacionará la sublimación como una salida a la angustia de aniquilamiento, propia de la pulsión de muerte. Aquella angustia arcaica se dejaría sentir como un sentimiento de vacío interior efecto de la destrucción imaginaria del objeto bueno (una parte del cuerpo de la madre) lo que pondrá en movimiento la relación con los símbolos y los procesos de integración del objeto, hasta el punto de poder realizar el trabajo de reparación del objeto agredido. En ese pasaje de integración del sujeto (posición depresiva), del objeto que sostiene las pulsiones arcaicas y ambivalentes, de la actividad fantasmática que da lugar a la realidad, se podría llevar a cabo el proceso sublimatorio como un modo simbólico en que se expresa la reparación. Lacan valorará la relación que establece Klein al vincular la sublimación con la cosa, pero interpretará el sentimiento de vacío abordado por la autora con un registro imaginario, siendo ese vacío lo propio del significante y la introducción de la falta. El dar lugar a esa falta, se constituirá en el resorte de la creación sin por ello desconocer aquella marca significante, junto con la reformulación del *das Ding* en tanto efecto estructural de la entrada del significante en los procesos psíquicos. Lo interesante del trabajo de Lacan para el marco de nuestra investigación es la pregunta que instaura. La sublimación efectivamente es un destino de pulsión, sin embargo, no es equivalente al orgasmo en tanto descarga directa simbolizada, tampoco es una formación sustitutiva como el síntoma ni una descarga sin subjetivar como la angustia. Véase Klein, M. (1929) “Situaciones infantiles de angustia reflejadas en una obra de arte y en el impulso creador”. En *Obras Completas*. Vol. 1. Ed. Paidós; Klein, M. (1930) “La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo”. En *Obras Completas*. Vol. 1. Ed. Paidós; Klein, M. (1950) “Sobre los criterios para la terminación de

Tal como hemos desarrollado en capítulos anteriores, levantar la *represión* es equivalente a *atravesar la resistencia* y *elaborar* aquella alteridad olvidada. No obstante, ese hacer-consciente la *cosa Inconsciente* pone el acento de un lado, en el trabajo de un hacer; de otro, una consecuencia de lo anterior implicará dejar libre montos de pulsión para destinarlos ahora a un hacer con la realidad (del sujeto/pulsión y la cultura). ¿Pero qué cualidad tendría esa práctica subjetiva? Atravesada la resistencia y realizada el proceso de transformación pulsional, el sujeto, tendría que hacer algo con el régimen pulsional antes de destinarlo a *otra cosa, a otro hacer*.

Una lectura, en esta línea trabajada por Freud, se refiere a que la dimensión perversa de la pulsión propia de *lo infantil*, pueda ser re-dirigida, puesto que no sería integrable a la vida sexual y a las mociones amorosas. Ellas mismas encontrarán expresión en las fantasías diurnas, en la formación de síntomas y/o en *la obra inscrita en una paradoja respecto a la cultura*.

Interesa detenernos en ese último aspecto de la integración de lo pulsional en el hacer de la obra al inscribirse en una cultura. Este hacer con la obra desde los procesos de subjetivación, sucedería en el registro del pacto simbólico. De esta manera, la obra se pondría a disposición poniendo en curso procesos de simbolización en el trabajo con la forma o el conocimiento referido al estatuto de la “cosa” en relación al sujeto y la creación, así como en los efectos a nivel del fantasma que pone en curso el trabajo de la obra en el sujeto (Freud, 1908b; 1919a). Por otro lado, el hacer con la obra podría expresar – en el momento de la creación - la singularidad de ese sujeto respecto al asesinato simbólico de sus propias adscripciones filiales, teóricas e ideales (Anzieu, 1993).

El síntoma, así como la fantasía diurna, son formaciones sustitutivas de aquello que permanece reprimido. Esto es correlativo (en términos económicos) al destino de la pulsión al cambiar de objeto, dejando la meta intacta respecto al goce *Inconsciente* y su lugar de desconocimiento. En lugar del objeto del deseo, encontraremos un subrogado bajo una

un psicoanálisis”. En *Obras Completas*. Vol. 3. Ed. Paidós; Jacques Lacan (2001[1959-1960]). *Seminario VII. La ética en psicoanálisis*. Trad. Diana Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.

formación de compromiso que permite el cumplimiento, justamente, de ese deseo *Inconsciente* (Freud, 1915b).

A diferencia de esto, en el fenómeno y la práctica sublimatoria habría un trabajo de *traducción* de la *representación - cosa* (levantamiento de la represión), y de la admisión de aquel resto opaco por domeñar y sin-lugar cuya meta se corresponde con un cumplimiento de deseo así como con un cumplimiento narcisista en todo ese recorte parcial de la pulsión que queda anudado al objeto-obra. En este sentido, Anzieu tiene razón cuando propone ubicar en un plano diferencial al *sueño, el duelo y el trabajo con la obra*. No obstante, el sueño es el resultado del *trabajo del sueño* y tiene un efecto inmediato y vívido a diferencia del *duelo*, que impone la dura tarea de deshacimiento pulsional del objeto en pérdida, pieza por pieza. Por otro lado, en el caso del sujeto y la creación del objeto – obra, se encontrará una posibilidad de dar salida al deseo de inmortalidad al mismo tiempo de dar lugar al agotamiento de montos de pulsionales (Freud, 1920; Anzieu, 1993).

La puesta en obra testimonia de un destino de pulsión así como un trabajo del yo con la memoria y un reservorio cultural. Sin embargo, la sublimación, en el *inacabamiento* del análisis puede orientarnos en otra-dimensión que Anzieu no señala, ni aborda. Se patentiza un área de opacidad de la dialéctica pulsional, sus restos y lo que ella pone como límite externo en el interior mismo del pacto social, tanto como de la lógica de la representación. Se trataría, en este sentido, de la función de lo económico en el centro más dinámico de la cultura, en donde el sujeto y la obra, así como esos espacios de memoria tendrían la función de hacer-ver, hacer-sentir tanto como poner en curso sus propias interpelaciones y trabajo de subjetivación en una *transmisión de experiencia*. La obra de arte, de cultura, resuelve a su modo y en su forma, las interrogantes del autor así como marca de su deseo, lo que incidirá de una u otra manera, tanto en el lazo, como en los otros individuos (Wajcman, 2001). Del mismo modo, algunas obras inscriben aquellos restos petrificados en detalles al modo de imágenes sobrevivientes que quedan a la espera de un testigo que las interrogue y les permita restituir su voz, su sentido en la historia escindida como consecuencia de derrumbe subjetivos y sociales (Cabrera, 2013; Didi Huberman, 2004).

Recalcati tiene razón cuando ubica a la sublimación más allá de la represión y sus destinos, en el lado inverso de la idealización, y le otorga un espacio al reconocimiento del sujeto que realiza la sublimación. El proceso sublimatorio dejaría obras, verdaderos testigos silentes de su costo (subjetivo y cultural) y su tiempo de confección. Si bien este autor aborda el fenómeno sublimatorio desde una epistemología lacaniana, hay varias indicaciones que plantea de gran valor para nuestros planteamientos. En lo que sigue, sinterizaremos sus tesis sobre la sublimación y, en función de la constelación y consecuencias que propone sobre dicho fenómeno, nosotros haremos nuestros planteamientos siguiendo algunos lineamientos sostenidos en la obra de Freud.

Primera tesis: la sublimación se puede entender como un destino de pulsión. En ese destino sin represión, sin embargo, la sublimación no puede resolverse refiriéndola "... a las funciones del Yo... justamente por ser una satisfacción sin represión, o sea, *una otra satisfacción* respecto a aquella implicada en el síntoma neurótico." (Recalcati, 2001, p.51). Se trataría entonces de un destino que introduce la tendencia a la fijación de la pulsión tanto como a su plasticidad dando cuenta, en ese goce, de la pluralidad de los modos de goce. Se enfatiza así el carácter *plástico de la pulsión*. Plástico, pero en el caso de los destinos sublimatorios y su carácter siempre parcial (fijación a zonas erógenas), no permitiría situarla, inclusive, en la cuadratura de la genitalidad y su síntesis pulsional. Sin embargo, el límite que esa plasticidad transformadora da cuenta que la pulsión fuerza por lograr una satisfacción directa.

Plasticidad – fijación, sublimación y satisfacción genital, se yuxtaponen en planos distintos, puesto que la primera entraría en una relación más directa con la dimensión histórica de la pulsión perversa y polimorfa. En este sentido, no quedaría supeditada al primado de la genitalidad y la lógica de la síntesis que ella implica.

Segunda tesis: "... *la sublimación está en disyunción de la represión*" (Recalcati, 2001, p. 54). El cambio de meta y de objeto de la sublimación no acontece por la vía de la represión. Se desprende de ello "... dos distintas economías de la sustitución." (*ibíd*) aquella que metafórica el síntoma y aquella que produce un cambio en las metas de pulsión, en donde la segunda (sublimación) recorre inversamente al síntoma. Cambia de meta "... sin reducir la dimensión de la satisfacción pulsional en cuanto tal" (*op. cit.*, p.55).

Tercera tesis: “... *la sublimación está disyunta de la idealización*” (*ibíd*). La idealización ubica al sujeto borrado por el objeto especular narcisista. No obstante, la idealización como destino y clausura pulsional “... implica siempre una represión, por tanto, un no querer saber de lo real, del ser pulsional del sujeto.” (*ibíd*) Es decir, habría una íntima solidaridad entre la represión y la idealización. La sublimación, en cambio, sería incompatible con la imagen idealizada del sujeto, puesto que pone en curso, tal como indica Recalcati, una *anti-idealización*. En efecto, se trata de una anti-idealización en tanto a ella atañe lo real pulsional siendo una posibilidad inédita de la pulsión tanto como de sus metas venideras.

Cuarta tesis: “... *el cambio de meta de la pulsión impone la idea de la satisfacción sublimatoria como social*.” (*ibíd*). El reconocimiento social es central en la sublimación en tanto ese reconocimiento acontece en relación al Otro o al lazo social.

“En este sentido el sistema contemporáneo del arte puede decidir qué objetos de arte pueden ser objetos extremadamente repugnantes. De hecho el objeto de la sublimación puede ser no sublimado y aparecer como puro real (como sucede por ejemplo con ciertas formas radicales del arte contemporáneo) y que es el sistema social del arte, el que define lo que es reconocido como “arte”” (Recalcati, 2011, p. 56).

Quinta tesis: “... *hay un elemento de renuncia que acompaña el destino sublimatorio de la pulsión*” (*ibíd*). De esta manera, la sublimación estaría ligada a creaciones y obras elevadas “... coincidente con el trabajo psíquico como tal... que difiere del proceso primario de descarga” (*ibíd*). El malestar en la cultura implicará, según el autor, el precio de renuncia a esa dinámica animal de la pulsión para lograr una inscripción en el lugar del Otro social.

En síntesis, según el autor la sublimación sería un destino de pulsión distinto al de la represión que implica otro modo de satisfacción pulsional (parcial); estaría en el polo contrario al de la idealización, constituyéndose ella misma en una anti-idealización, al mismo tiempo que implica el reconocimiento social. Esto último, supone un nivel de renuncia, siendo parte de las fuentes del malestar en la cultura.

Nosotros hemos relacionado la sublimación con el inacabamiento del sujeto del análisis, con eso que resta de manera estructural. Por tanto, si bien la sublimación es parcial y se nos presenta como otro-modo-de-satisfacción, no necesariamente queda en una relación de disyunción con la represión, puesto que ella ha sido levantada y traducida *en* los procesos de subjetivación. Por tanto, una *complejización* de la represión implica un trabajo de traducción, en donde el *yo*, podría participar en esos otros destinos de pulsión, entre otros, como la sublimación. Probablemente nosotros le concedemos ese lugar de traductor y de conocimiento al *yo*, que Recalcati no considera y probablemente critica, como gran parte de la tradición lacaniana. Más aún, cuando la sublimación se realiza por fuera del *yo* y sin su participación. En nuestra lectura, esto es posible puesto que el *yo* no tiene total dominio sobre lo pulsional. Sin embargo, los productos que implican la sublimación, como la obra de arte y el desconocimiento, sea del creador o del destinatario, quedan como resto para que el *yo*, a posteriori, realice su trabajo de indagación y asociación, interpretación y construcción, siguiendo el curso de la obra y lo que ella representa, o simplemente abre con su presencia (en lo social, en el campo del arte). Abrir o hacer visible ese otro resto opaco indescifrable que permite – afecto mediante – volver a situar al *yo* y sus heridas narcisistas en el territorio de la diferencia, del enigma y de las preguntas; si se me permite, y aludiendo a la Odisea en esa geografía de la nada donde las sirenas levantan su canto de orfandad, la obra de la sublimación puede velar, pero en otras ocasiones, interpelar en lo que introduce de límite y de figurabilidad.

Por tanto, si no reducimos la instancia yoica a su función de síntesis, de orden moral y de lógica formal, y por tanto, no simplificamos los llamados *procesos secundarios*; si efectivamente la “asociación libre” es una conquista del sujeto del psicoanálisis desde y a través del *yo*, en ese atravesamiento que lo implica, no sólo en el sordo campo resistencial, sino que debe atravesarlo y admitir lo que encuentra en la otra orilla; si el mayor efecto de lo anterior lo encontraremos en la relación con la “escucha” y el poder dejarse caer en el abandono a las memorias *Inconscientes* (Freud, 1914a), tendríamos que admitir que no habría destino de pulsión sin sujeto, y sin alguna participación del *yo*, aunque sea en un lugar, a veces, más allá del dominio sobre la pulsión y de su trabajo con el tiempo de lo a posteriori. Subrayemos que uno de los primeros descubrimientos de Freud fue que el *yo* pierde su primacía y dominio, su transparencia y pleno sentido. No obstante lo anterior, será

el *proceso secundario* anudado a la *Percepción*, a las memorias preconcientes y a la instancia yoica, el que hará de testigo, de investigador y de traductor de aquellas alteridades.

Es por estas razones, que en el inacabamiento del análisis, la sublimación se nos presenta junto a ese *yo* que la sostiene, en tanto está en condición de interpretar, reconstruir y, en último término, admitir un *no-saber* constitutivo del pensar (ombligo del sueño) e intraducible que, sin embargo, la representación permite sostener, y en el caso de la obra de arte o la obra de cultura, representar o mostrar (Wajcman, 2001). Y así como el analizado sigue produciendo sueños bellos y horrorosos, y el trabajo del sueño mantiene su relación a la censura y la desfiguración del material, al contrario, la creación de una obra con todo el trabajo corporal e intelectual que implica de la vida anímica, dirá Freud, queda en las manos del *yo* y esos otros restos mudos que la obra a posteriori despliega como reservorio y patrimonio de la cultura.

Las obras de la sublimación requieren del reconocimiento, aunque en nuestra lectura, aquel tiene sentido cuando se logra diferenciar el campo cultural de las tendencias instrumentales de lo social. La definición de la cultura y su desarrollo, en la acepción específica que Freud otorga, no habría que confundirla o, al menos reducir, a la forma en que se organizan los campos diferenciales e institucionales de una sociedad. El reconocimiento de la política hegemónica de una cultura no implica necesariamente que esos objetos del reconocimiento sean producidos por un domeñamiento de la pulsión y un trabajo de sublimación del cual son consecuencia. El campo del arte, tal como se ha descrito de manera magistral por Bourdieu, no se condice con una lectura como esta (Bourdieu, 2003). Esta explicación propia de una sociología del arte tan importante de considerar, así como los circuitos que organiza en el campo social, trabaja en un registro distinto al del fenómeno sublimatorio¹³⁶. El registro de la sublimación y sus consecuencias en la creación de obras de cultura, acontecen dentro de estos campos y haciendo usufructo

¹³⁶ Bourdieu sostiene que la cultura se organiza en campos diferenciales que tendrían dinámicas con autonomía relativa, así como una dinámica interna con una racionalidad propia. El campo del arte y su capital simbólico se organizaría en relación a él siguiendo la lucha de la apropiación de dicho capital. La posesión de él, así como el reconocimiento al interior del campo organizaría las prácticas del arte en las sociedades desarrolladas desde la creación hasta los ritos por medio de los cuales el campo se desarrolla: la exhibición de obras, las políticas institucionales, los premios y reconocimientos públicos, la crítica del arte y su consumo.

de su historia, sus saberes y técnicas. Sin embargo, el que acontezca en el campo y haga uso de su lenguaje, no nos muestran los procesos de subjetivación que los “creadores” llevan a cabo, ni menos aún, si la producción de la obra, inscribe ese trabajo subjetivo de pensamiento y elaboración, ubicándose más allá del ideal de ese campo del arte y sus lugares identificatorios, en un momento determinado de su historia y de la condición cultural. En síntesis, si la historia del arte muestra el reservorio de creaciones de una cultura. Más aún, si toda creación muestra el lazo entre pensamiento y lenguaje, así como un retardo pulsional, no toda creación, bajo estas condiciones de producción, serían al mismo tiempo producción de sujeto, tal como acontecería bajo el trabajo con la pulsión y el destino que la sublimación certifica. Al menos, no lo sería necesariamente.

Por tanto, el reconocimiento se medirá menos en función de esa lógica del campo que en aquello que la obra-objeto le hace a la cultura en términos de sus impensados y sus imposibles. Rinde, ahí donde lo social realiza inconscientemente el intento de borrar al sujeto de lo inconciente, a través del plegamiento de sus ideales. Tiene valor, ahí donde la propia cultura resiste a mostrarse en sus núcleos traumáticos soldando la realidad a un real, o dejándolo bajo un velo y una estela sellada tras el tabú (verdad de lo reprimido pulsional y su herencia), o peor aún, bajo las siete llaves de los “pactos de silencio” (propia de las prácticas denegatorias en los tiempos de catástrofe) y sus cantos ilusorios. En ese sentido, la obra se ofrece como un extraño objeto así como un marco indicante para hacer ver – como lo ha mostrado Wajcman - referido a esas memorias sin recuerdo y, en el caso de las catástrofes, sin olvido (2001).

La renuncia pulsional no acompaña a la sublimación si no a través del trabajo que la precipita hacia su otra modalidad de satisfacción. Hay un placer preliminar en toda descarga. Sea en el trabajo del sueño tanto como en los placeres sexuales.

La renuncia acontecería en otro territorio y tiempo como es el de la represión de la sexualidad infantil, que se presenta como condición de todo destino inscrito en el lazo social. Hay trabajo sublimador con las pulsiones parciales anudadas a las zonas erógenas y de esa sexualidad parcial fijada a los orificios del cuerpo, de lo cual Lacan desprenderá uno

de los más importantes descubrimientos: el “objeto a”¹³⁷. Por otro lado, hay sublimación también de esa repartición que implica la represión del complejo de Edipo y la inscripción de la castración referida a la diferencia y al “corte” de la bisexualidad. El negativo de la neurosis asociado al fantasma perverso encuentra una salida “cultural”, ética, en ese sentido, a través del destino sublimatorio, entre otros.

A diferencia de esto, la renuncia encontrará su lugar en Freud en las prohibiciones que introduce la figura totémica y su institucionalidad, así como su correlato singular en lo que impone el super yo respecto al incesto y la violencia. Esa renuncia, tal como hemos desarrollado anteriormente, podrá producir sus destinos y tramitaciones en el trabajo del psicoanálisis y lo que este faculta respecto de su inacabamiento bajo el trabajo de la traducción y transformación. Lo que ocurre, es que la sublimación supone la represión y su traducción, de ahí una renuncia estructural al sujeto. Por tanto, ella expresa una transformación pulsional parcial y una experiencia específica de goce.

Por último, podemos observar, ahora en el campo de la cultura y el lazo social, algunos aspectos referidos a la sublimación. La cultura, el sujeto, así como el pensamiento, son efecto de un retardo pulsional y una transformación. Un aspecto específico de ese proceso le hemos llamado sublimación. Dada las características de las pulsiones y su domeñamiento, la cultura sufre de una inestabilidad constitutiva. Freud nos lo vuelve a reiterar cuando indica que la formación cultural es “... harto inestable; las pulsiones sexuales quedan insuficientemente domadas y en cada uno de aquellos individuos que han de colaborar a la obra civilizadora (*Kultrwerk*) perdura el peligro de que las pulsiones sexuales resistan el trato...” (Assoun, 2003, p.154).

Assoun hace una advertencia que tiene importantes consecuencias para pensar una suerte de paradoja que introduce la reflexión sobre el malestar cultural. La sublimación - nos dice - no hay que confundirla con la desexualización. Ambas dan cuenta de un destino de la pulsión inhibida en su fin, pero esta última cumpliría otra función como es una “... suerte de “socialización” narcisista que resulta esencial para la génesis de las “pulsiones sociales” (ibíd). En efecto, la desexualización no implica una transformación en el objeto

¹³⁷ Lacan lo anuncia en el seminario VII, en el X y lo aborda desde el Seminario XI en adelante. Véase Guy Le Gaufey. (2013). *El objeto a de Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

pulsional (de lo sexual a lo no sexual) sino en la meta, en la cual quedaría inhibida la satisfacción, encontrando una forma en el cumplimiento de un ideal social, de corte narcisista. El peligro de esta vía, cuando se extrema, será la eliminación de la diferencia. En otros términos, tal como hemos revisado respecto al fenómeno de masas y su psicología, su plegamiento al ideal y su organización intelectual en relación a la ilusión, puede desembocar en mayor o menor medida en el deseo de eliminación de todo extranjero y, más aún, de todo lugar de extranjería, de otredad.

Así mismo, lo anterior encuentra relación con la idealización, puesto que el *yo ideal* exige un trabajo de sublimación. Y es que el ideal se ha producido a través de una identificación, así como una regresión en relación al Otro. El origen del ideal muestra la manera en que el *yo* se compara con el juicio y reconocimiento de los padres. Proyecta la renuncia narcisista de los padres, así como sus deseos inconcientes. Por tanto, el ideal en cuanto tal, expresa un trabajo subjetivo, del infans y del Otro, pudiendo llegar a facilitar la sublimación, siempre y cuando junto a su advenimiento, tenga lugar la inscripción de la diferencia sexual y de las generaciones. Entre otras cosas, es por eso que el ideal "...no garantiza en modo alguno la "sublimación." (*op.cit.*, p. 155). Al contrario, como ocurre en muchas ocasiones, la renuncia narcisista en pos del cumplimiento del ideal, por ejemplo, bajo la lógica sacrificial o heroica – si se quiere – se diferencia del destino sublimatorio, en tanto ese sometimiento vela el lugar del pensamiento y el juicio que le hace límite, bajo el examen de realidad, a esa tendencia mortífera (Assoun, 2001).

2.- Lo inacabado y el malestar en la cultura

El malestar en la cultura (1930[1929]) introduce otra clave de ese *resto inacabado de la alteritas en el campo cultural*.

Lo primero que hay que hacer notar es que el texto se llama *El malestar en la cultura*, lo cual supone una definición de la cultura. No sólo es respecto a ella que el malestar acontece, sino que desde esa misma cultura aquel se podrá tramitar. En segundo lugar, una de las modalidades del malestar expresa el *costo* de la vida cultural, es decir, el precio que todo sujeto por el hecho de subjetivarse bajo las claves de la cultura tendrá que admitir. En otros términos, una dimensión de “renuncia” pulsional y de “transformación” será inherente a toda cultura. En tercer lugar, este malestar inherente a la vida en la cultura impone un trabajo psíquico necesario, que hemos llamado procesos de subjetivación, en donde el dispositivo psicoanalítico se hace parte, entre otros. En síntesis, la cultura y la vida humana se habrían forjado y producido en sus orígenes, tanto como en la actualidad, buscando “salida” a un problema económico que le es constitutivo: la pulsión y su exigencia de tramitación, una vez ingresada en el tiempo de espera que introduce la represión (Freud, 1920).

Freud plantea que las fuentes del malestar indican siempre una relación con situaciones críticas (Freud, 1930[1929]), el que abarcaría y acontecería inevitablemente en distintos radios. Una de ellas, la encontraremos en los poderes indómitos de la naturaleza, los que cada cierto tiempo, destruye sin piedad las obras humanas como las ciudades y el hogar, así como la creación de seguridad que alberga el *yo*, al hacer su vida en medio de un mundo familiar y de certezas que el conocimiento y el examen de realidad le certifica. El examen de realidad asociado al deseo de saber y el desarrollo del conocimiento, llevará al sujeto a sostener su certidumbre en una *ilusión omnipotente*. La omnipotencia del ideal de la ciencia y la técnica es un riesgo permanente, pese a la realidad práctica y crítica al interior de las comunidades científicas. Y es que antes de ser un problema de la práctica científica y su racionalidad, la ilusión y su omnipotencia, da cuenta de una *predisposición* subjetiva. En otra época, esa ilusión encontraba su calma en la racionalidad totémica, mítica o religiosa (Freud, 1913a).

Una segunda *situación crítica*, se presenta con las fallas y sufrimientos del cuerpo. El cuerpo se enferma y es arruinado por la enfermedad, o por el impacto del tiempo. El sujeto tomaría noticias de esos mensajes indesmentibles. El dolor corporal y su ruina progresiva, luego del paso de un umbral de edad, generan una herida en el narcisismo, así como en la economía del deseo de un modo desestabilizador. Esta es la razón por la cual, si bien podemos aceptar que la vida no nos reportará felicidad plena, al menos esperamos – nos dice Freud – buscar los modos de evitar el sufrimiento (Freud, 1930[1929]).

Estas dos fuentes del malestar serían parte de las *situaciones críticas* que nos llegan desde el exterior y afectan las entrañas de la vida *en* la cultura, con los otros y con el mismo sujeto; se trata de las emergencias del displacer que nos recuerdan nuestra fragilidad. Ahora bien, Freud nos señala una tercera fuente de malestar, que si bien podría ser remediable por su naturaleza contingente y transformable, más bien deja una impresión totalmente contraria: el sujeto y su relación a la pulsión mantendrá una relación tan compleja y determinante como las anteriores. Nuestra *complejión psíquica*, demuestra ser, de acuerdo con Freud, tan indómita e inevitable como las dos primeras. Ellas refieren a *la regulación* del lazo social en referencia al pacto simbólico o el Otro cultural y a la dialéctica pulsional que le son constitutivas y dinámicas.

Esta última dimensión del malestar quizás es una de las que genera los mayores sufrimientos. Nos indica Freud que el *otro* en su calidad de objeto de la pulsión, modelo o auxiliar, es parte de la economía psíquica para un sujeto de manera sustantiva (Freud, 1921). Respecto a esto, el pacto simbólico y las prácticas que organiza (subjetivas e institucionales) se presentan como límite entre el adentro y el afuera del sujeto, del mismo modo, que el pacto, en la organización cultural, permite una relación con el prójimo que implique una transformación de lo pulsional anti-cosificador, si se me permite. En esa relación, el otro puede ser también simbolizado. Esta fuente de sufrimiento referida a una falla en el pacto en los *límites de la cultura*, se observa en la lógica de las violencias contemporáneas, las que implican un desconocimiento denegatorio del estatuto del prójimo, cuando se lo toma como objeto de goce sin miramiento por su condición: la pedofilia, la

violencia política (de estado, sexual o humana) el tráfico de mujeres y de niños como objetos sexuales, muestran parte de estas figuras extremas¹³⁸.

En efecto, en los mayores quantum de felicidad y placer así como en los más profundos quiebres subjetivos, el *otro* ocupa un lugar dinámico y crucial. El amor correspondido y consumado, y la traición ruin y efectiva establecen, los paradigmas extremos de esos destinos de pulsión que encuentran lugar en la intensidad afectiva con la que sujetos individuales y colectivos miden su existencia. Extremos, sin embargo, en planos diferenciales. De un lado, los movimientos del otro como objeto, modelo o auxiliar se pueden dar *al interior* de una cultura, cuya condición transversal requiere de la mediación del pacto simbólico y el reconocimiento de la diferencia y, por tanto, la represión y sus consecuencias en la subjetivación se sostienen. De otro, esas tres posiciones del prójimo se pueden establecer en un contexto de perversión del lazo social dejándolo en un espacio reificado y cosificado. De ahí la diferencia que hemos establecido entre el *malestar en la cultura* y el *malestar en los límites de la cultura*. (Cabrera, 2014).

Bajo el radio del *malestar en la cultura*, la pulsión (eros – pulsión de muerte) tiene como destinos en sus soldaduras y desmezclas la formación de síntoma, inhibición y angustia (campo psicopatológico), la desexualización y la tramitación con el prójimo y el ideal (campo social), el trabajo socialmente necesario (inhibición de la pulsión / sublimación) y el placer que eventualmente el sujeto encuentra en sus distintos proyectos individuales y colectivos. En este sentido, el psicoanálisis y su ejercicio requiere de una cultura en donde el Estado de derecho, otorgue un *lugar* (jurídico y subjetivo) al individuo. Lo anterior, básicamente, debido a que su horizonte supone la posibilidad real y efectiva en donde aquel pueda advenir en su diferencia así como en la creación de su proyecto bajo un marco *ético*. Es decir, en donde el precio de la renuncia del deseo de incesto y de asesinato encuentre su compensación – siempre inacabada y en conflicto - respecto a ese pacto y su inverso: el reconocimiento de sí por el Otro, así como éste le otorga legitimidad a su ejercicio tanto como a esa “enemistad” entre el sujeto y lo social. En otros términos, esto implica sostener respecto a lo social y al prójimo, una disposición de *identidad en la diferencia*, antes que de integración.

¹³⁸ En esta investigación se puede revisar el Capítulo II, Parte II: Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro: límites, diferencias y ensambladuras.

El conflicto y su *identidad en la diferencia* deben tener lugar en el trabajo referido a la realidad tanto como a las formas de subjetivación. El acrecentamiento de la culpa de la cual habla Freud, así como la emergencia de las angustias originarias, referidas a la no simbolización de lo *Inconsciente*, de los restos del Otro no anudados a la trama de la elaboración o, esos otros del orden de la transmisión, muestran una y otra vez esa diacronía *heterónoma* de los materiales que el sujeto debe inscribir en el trabajo de sí y al interior de un cultura. Y por tanto, el *malestar* bajo la figura de la angustia-señal y la angustia originaria (Freud, 1926) así como el sentimiento de culpa se organizan bajo la figura paradigmática del síntoma y toda esa *historia-otra* no elaborada. Trata sobre la interrupción y sus retornos en la actualidad. Todo aquello no admitido será tramitado vía superyó acrecentando su poder sobre el *yo* tanto como su agresión. La culpa, así como la necesidad de castigo o el acrecentamiento del masoquismo originario muestran este desvío.

Desde esta perspectiva, la dinámica expresa esa forma del malestar, marca sus derroteros en el acrecentamiento de pulsión y su reemplazo de meta, no de objeto. Por tanto, aquello manifiesta una deuda y un enigma respecto a la historia no elaborada. Un movimiento distinto al anterior, pero que tiene importantes efectos en la dinámica y tramitación pulsional la introduce lo que podemos llamar los movimientos del objeto. El otro, en tanto es objeto para la pulsión así como sujeto respecto a su deseo y conflicto, pondrá en juego importantes montos pulsionales inconcientes así como intereses particulares. De ahí lo dinámico del cumplimiento de deseo, su frustración o su negación tal como se observa la trama del enamoramiento y su desilusión - sea en la propia dinámica o en las rupturas amorosas- (Freud, 1914b), las pérdidas de seres queridos, la fractura de proyectos y la entrada en los tiempos de duelo (Freud, 1917[1915]).

Por tanto, la teoría del pacto simbólico asociado a la represión de la sexualidad infantil, da cuenta de una forma de lazo y memoria que sostiene y es condición de una cultura. El malestar en la cultura y sus exteriores que retornan se darán *dentro* de ella inscribiendo su horizonte en la transformación. A diferencia de lo anterior, cuando ese otro transgrede el pacto simbólico y, más aún, queda sin sanción, la tramitación del malestar implica otro registro. Las claves del malestar *en* la cultura, así como el argumento freudiano se desdibuja cuando no se complejiza bajo este abordaje.

Habría malestares cuyas fuentes dan testimonio de transgresiones extremas del pacto simbólico y que llevan a la perversión del lazo social cosificando el lugar de ese otro, tal como hemos revisado en capítulos anteriores. Esos *malestares propios de los límites de la cultura* y en una constelación social donde el *más allá del principio del placer* encarna verdaderas prácticas históricas y perpetuas de denegación realizadas por sujetos, instituciones y el propio Estado, constituirán el escenario de las nuevas formas de sufrimiento psíquico. En este contexto el malestar emergerá en el registro más próximo a la angustia y al registro del narcisismo, lo que encontrará su correlato en prácticas denegatorias, pasos al acto y clivajes, cuya consecuencia principal es que afectará profundamente los procesos de subjetivación, los destinos pulsionales, las formas del lazo y su organización psicopatológica.

Respecto a las sociedades contemporáneas la tesis del malestar en la cultura que sostuviera Freud es totalmente actual, pero debe complementarse con unos movimientos entre ese adentro y afuera de la cultura, como los planteados anteriormente, y que el capitalismo tardío y la condición neoliberal ha instaurado y favorecido (Honneth, 2009). Dentro de esas claves diferenciales podemos mencionar a) vulneración de derechos, prácticas segregatorias y del perjuicio (Assoun, 2001) b) decaimiento de la ley simbólica y la inflación imaginaria (Lebrun, 2006; Zafiroopoulos, 2006) c) crisis de la transmisión de la experiencia (Kaës, 2006; Aceituno, 2006) d) dificultades en las formas de simbolizar, inscribir e incluso cortar esas transmisiones de las catástrofes subjetivas e históricas (Kaës, 2006, 1991; Davoine y Gaudillière, 2011).

Cada uno de esos puntos ha abierto campos de investigación específicas de las nuevas formas del malestar. Ellos instauran otros modos de interrupciones al trabajo que les es inherente al sujeto. Nuevas y contingentes a la condición neoliberal. Sin embargo, giran y se anudan al malestar en la cultura, cuyo centro oscila y se organiza, aún, entre la renuncia y la subjetivación de la pulsión, tal como hemos revisado con Freud, y su otro extremo, en el los límites del malestar en la cultura.

De este modo y bajo las condiciones antes tratadas, el *fin de análisis y su inacabamiento*, nos pone sobre la pista de ese malestar que supone una renuncia básica. Éste no se ligaría directamente a estas fuentes del malestar en la cultura y sus límites. Se

trata del malestar asociado a un *resto* inacabado por traducir y por dirigir hacia otro lugar. Dirigir, desplazar, transformar indeleblemente. Esa dirección muestra el correlato del trabajo de la sublimación sobre un fondo de eros que anuda a la pulsión de muerte y la lanza hacia más allá de su destino mortal admitiéndola, traduciéndola, si se quiere, conviviendo con ella en los conflictos que impone, así como en sus retornos en momentos de crisis y quiebre subjetivo. *Esa dirección abre los espacios de tiempo a la unheimliche.*

3.- Lo inacabado y el lugar de lo *unheimliche* en la experiencia¹³⁹

Pensar la alteritas en su heteronomía es el destino del psicoanálisis. Sin embargo, *pensar* – esa rescritura que avanza en el sostén de la transferencia – es también trabajar con el ejercicio del recuerdo y el examen de un real. Será en *Lo ominoso* (*unheimliche*) (1919) que Freud trabajará una problemática tanto de la *experiencia de la alteritas* como de la *estética y el arte*, organizando distintos registros que estructuralmente habrá que diferenciar, puesto que Freud no lo hace – a nuestro juicio – de manera estricta.

En términos generales, lo *unheimliche* muestra la manera en que el *yo* logra *hacer la experiencia* de la diferencia en relación a lo real. Lo ominoso advendrá cuando lo familiar muestra su extrañeza para el *yo*, puesto que en medio de la estructura de estabilización y de síntesis, *se hace sentir* un retorno de la alteridad. La escena cobra vida en medio de lo cotidiano, de objetos e imágenes, animadas o inanimadas, descentrando el lugar de familiaridad del *yo* respecto de sí y de la propia realidad; es la contra-cara que le permite, sin embargo, hacer la experiencia – y en ocasiones investigar – de lo desconocido en lo conocido (episteme), del afuera en el adentro y la exterioridad de lo interno (lugar), la vivencia de extrañeza en lo familiar (experiencia). En síntesis, la alteritas, en lo que descentra, ubicará los vértices centrales-liminales de los procesos de subjetivación en el radio que dibuja la *unheimliche*.

En este sentido, Assoun tiene razón en relacionar la *unheimliche* con la metapsicología de la “cosa” y la emergencia del “afecto”. Nos dice:

“La Cosa es, en efecto, esto: lo “íntimo de la casa” (*das Heimliche-Heimische*), lo Heimat del sujeto en relación con lo cual el sujeto esta empero necesariamente *desterrado*. Algo así como un huésped con el que nos tropezáramos una y otra vez preguntándonos qué es. Que lo íntimo de la casa sea también la loca de la casa: tal es el drama, en cierto modo crónico, de las relaciones del sujeto con la Cosa.” (Assoun, 1993, p.145 [El subrayado es nuestro]).

¹³⁹ Si bien en este apartado realizamos una discusión acotada al análisis que hiciera Freud respecto a la *unheimliche* y su relación con lo inacabado y el lugar de lo heterónimo, el análisis de la *unheimliche* se puede poner en un campo más amplio haciéndolo dialogar con otros autores del ámbito de la filosofía y la estética que también han abordado este concepto. Dentro de ellos se puede consultar el trabajo de Eugenio Trias. (1984). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Seix Barral; Jean François Lyotard. (1998). *Lo inhumano*. Buenos Aires: Manantial; Henry Foster. (2008). *Belleza compulsiva*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo; Gerard Wajcman. (2001). *El objeto del siglo*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

El destierro del sujeto muestra de otro modo la actualidad de su conflicto con lo *Inconsciente*, ahora en un *encuentro* con la Cosa reprimida, olvidada. De esta manera, un signo de la realidad material le “...*hace pensar*, literalmente, en su reprimido.” (*op. cit.*, p. 144). Sin embargo, esa intensidad en donde el *yo* se ve precipitado hacia la caída en un fondo de angustia, cuando no de terror, signado por el hecho de *pensar lo Inconsciente*, acontece de una forma análoga en la experiencia estética frente a determinadas composiciones que Freud no logra discernir ni clarificar del todo. En este sentido, el sujeto será el territorio sobre el que opera esa intensidad. La represión en esta experiencia aparecerá aún muda y obliterada en lo que viene a escenificar la escena de lo *Inconsciente*. Y es que será aquel sujeto, el que junto con extraviarse en los espejismos de su pasado y que sufre a causa de las reminiscencias olvidadas escenificadas en el cuerpo (histérico), en el pensamiento (obsesivo), en la inhibición de lugar y de objeto (fóbico), será el mismo que goza en la escena onírica y despierta de un sobresalto con la respiración agitada y termina diciendo - ¡que suerte, era un sueño! La *unheimliche* se ubicará en este corolario, entre lo no pensado, la angustia subjetiva y el goce inconciente. Encontrará un lugar diferencial tanto en lo que organiza como en su función, puesto que se tratará menos de un objeto en particular que una de las formas en que algo de ese “exterior”, de ese “afuera”, deviene acontecimiento para la subjetividad.

Considerando lo anterior, en el *sujeto del fin de análisis y su inacabamiento*, lo ominoso emerge y señala otros fenómenos, puesto que se encuentra bajo la disposición de interrogar e indagar esos materiales que le salen al paso. Una *parte* de los territorios que muestra la *unheimliche*, circunscribe la geografía de ese sujeto y lo inacabado. La inquietante extrañeza, relacionada al afecto del destierro, en donde *un* familiar-extraño, será la condición en que los procesos de subjetivación y su direcciones *zigzagueantes* se disponen y ubican frente a la *escucha y retornos de lo igual* (Freud, 1919a).

Ahora bien, desde esa *posición subjetiva de escucha referida al sujeto de análisis* podremos hacer algunas puntualizaciones sobre aquello que recubre el término *unheimliche*.

Freud nos dirá que lo ominoso da cuenta del retorno de lo reprimido y los materiales del retorno los cifrará en algunos cuentos como “El hombre de la arena” de Hoffmann, en la figura del doble y de las marionetas, en fragmentos del cuerpo, en la locura, en la escena de la crisis epiléptica, en la omnipotencia del pensamiento, en la presencia de los muertos “...y [con] el complejo de castración, hemos agotado prácticamente la gama de factores que vuelven ominoso lo angustiante.” (Freud, 1919a, p. 242 [el subrayado es nuestro]). Cada uno de estos elementos cifra el *permanente retorno de lo igual*. En otros términos, la *unheimliche* es una de las maneras en que el *ello* se muestra y se devela frente al *yo*.

“Sólo de pasada puedo indicar aquí el modo en que lo ominoso del retorno de lo igual puede deducirse de la vida anímica infantil; remito al lector, pues, a una exposición de detalle, ya terminada, que se desarrolla en otro contexto. En lo inconsciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una compulsión de repetición que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio de placer, confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica, se exterioriza todavía con mucha nitidez en las aspiraciones del niño pequeño y gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su decurso. Todas las elucidaciones anteriores nos hacen esperar que se sienta como ominoso justamente aquello capaz de recordar a esa compulsión interior de repetición.” (*op. cit.*, p. 238 [el subrayado es nuestro]).

Ese otro contexto aludido, se hará parte del problema con bastas consecuencias para el psicoanálisis y su metapsicología. Nos referimos al *más allá del principio del placer* y la *pulsión de muerte* presentados por Freud un año más tarde. Por tanto, lo que tiene suficiente poder para doblegar el principio del placer serán las experiencias que desanudan eros de la pulsión de muerte, puesto que una de las consecuencias estructurales *extremas* consistirá en el desmontaje del principio del placer¹⁴⁰. Del mismo modo, el infante atravesará ese más allá del principio del placer, en su precario estado de desvalimiento, gracias al auxilio del Otro y la puesta en marcha del trabajo de representación con el *fort-da* (Freud, 1920; Cabrera, 2010). Sin embargo, será parte de su experiencia y los materiales con los que trabajará - en ese pasaje - aquella vivencia del doble, de la fragmentación, de la vida de lo inanimado, tal como han mostrado otras matrices psicoanalíticas desarrolladas por Klein, Winnicott, Bion, Lacan, entre otros. Las vivencias primarias, prelingüísticas, las asociarán a

¹⁴⁰ En esta investigación véase el Capítulo II, Apartado II: Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro: límites, diferencias y ensambladuras.

las llamadas angustias de aniquilación de la vida (Klein, 1945), al miedo al derrumbe y la caída sin fin (Winnicott, 1964), al terror sin nombre (Bion, 2006), al cuerpo fragmentado y la emergencia de lo real (Lacan, 2002). Es que esas *vuelatas a presentar* de lo originario y su desanudamiento pulsional, convocan al *terror* antes que a la angustia y sus materiales estarán referidas, no sólo a lo reprimido y sus retornos, sino a otro fondo de memoria histórica, en la cual la presencia simbolizadora o intrusión del Otro fueron determinantes.

Considerando lo anterior, se pueden distinguir otros pasajes recubiertos por la experiencia de la *unheimliche* y que la tesis de la represión, tal como señalamos, no logra resolver del todo. El mismo Freud se percató de *ello* hacia el final del segundo párrafo cuando indica que:

“Acaso sea cierto que lo ominoso {Unheimliche} sea lo familiar-entrañable {Heimliche-Heimische} que ha experimentado una represión y retorna desde ella, y que todo lo ominoso cumpla esa condición. Pero el enigma de lo ominoso no parece resuelto con la elección de ese material. Nuestra tesis, evidentemente, no admite ser invertida. No todo lo que recuerda a mociones de deseo reprimidas y a modos de pensamiento superados de la prehistoria individual y de la época primordial de la humanidad es ominoso por eso solo.” (Freud, 1919a, p. 245 [el subrayado es nuestro]).

A nuestro juicio, la tesis no sólo no logra ser invertida, efectivamente, sino que requiere otras claves de lectura complementarias para comprender la “cosa” y los materiales heterónomos que implica¹⁴¹.

Una de estas aperturas la ha llevado a cabo Torok y Rand. En la experiencia de la *unheimliche*, también se pueden presentar aquellos materiales clivados de la transmisión. Ambos autores, abordan esta lectura desde la teoría del *secreto* transmitido entre las generaciones. *Secreto* que inscribe en su negatividad, fragmentos de la historia traumática de una generación, los que inaugurarán una transmisión *inconsciente* con las siguientes (Abraham y Torok, 2005). Estos autores, para dar lugar a esta lectura, re-interpretarán el mismo cuento (de Hoffmann) que Freud escoge como material fundamental de análisis para

¹⁴¹ En esta investigación véase el Capítulo II, Apartado II: Metapsicología de la subjetividad, el lazo y el Otro: límites, diferencias y ensambladuras.

asentar su explicación de la *unheimliche*. En efecto, el texto invoca el afecto de lo ominoso, pero la explicación de dicha atmosfera emergente definitivamente será otra. Nos dicen:

“Freud ve en *El hombre de arena* la demostración literaria del retorno angustiante en el adulto de un complejo infantil reprimido (miedo a la castración); nosotros discernimos allí el efecto durable y atormentador de un secreto de familia. De nuestra lectura de *El hombre de arena* emergerá así una nueva definición de lo ominoso como efecto de secreto.” (Rand y Torok, 1997, p. 41[el subrayado es nuestro]).

Según los autores, *El Hombre de arena* manifiesta un problema de otro orden en donde la temática de *la mirada*, tal como Hoffmann desarrolla y Freud se encarga de subrayar, aludiría al *secreto*, antes que a una metáfora de la castración. En efecto, el lugar de la mirada y el deseo puesto en acto en ella, permitirían articular el problema del *secreto*, el trauma y el clivaje. Revisemos sintéticamente este pasaje del cuento y luego el argumento esgrimido.

El protagonista del cuento, Nathanael, ubica lo anterior en el momento en que transgrediendo una prohibición, *fue a mirar* a un extraño hombre que es nombrado por los adultos sin dejar de introducir un hálito de misterio. Se trata de Coppola o el Hombre de Arena. En ese preciso momento, éste se encontraba con su padre en el despacho de la casa. Al *mirar* ese lugar prohibido, tal como se manifiesta en el relato, es sorprendido y amenazado, por este extraño visitante, con echarle brasas en los ojos. Frente a este peligro, el pequeño Nathanael cae al suelo en estado de estupor. Su padre, testigo de la falta del hijo, así como de la amenaza pronunciada por el Hombre de Arena, hace un *pacto* para salvar a su hijo. La consecuencia de dicho pacto, se efectuará años después en donde el padre muere en extrañas circunstancias.

En los años de estudios universitarios Nathanael repetirá la misma escena, ahora, desplazada. En esta ocasión se harán parte del drama Nathanael, Spalanzani, Olimpia (hija de Spalanzani), Coppelius. Bajo la clave de las identificaciones Spalanzani (padre muerto de Nathanael), el Hombre de Arena (Coppola – Coppelius) y Olimpia (Nathanael), ponen en escena el *retorno de lo igual*. Nathaniel ahora es testigo de esa escena a través, nuevamente, de la mirada. Se enamora de Olimpia, a la que finalmente le arrancarán los

ojos. Nathaniel será testigo y actor del conflicto que culminará en un *nuevo* acceso de locura.

Hacia el final de esta historia, ya recuperado y paseando por la ciudad con su novia, suben a una torre y Nathanael *mira* por un catalejo (por el cual había observado a Olimpia y el cual fue comprado a Coppélius), lo que facilitará nuevamente un *retorno de lo igual* quedando el joven protagonista avasallado, nuevamente, por un estado de locura. Primero, intenta ahorcar a su novia, la cual logra escapar y finalmente, tal como anuncia Coppélius, Nathanael se lanza al vacío desde lo alto de la torre y muere.

Freud interpreta en esta *repetición* el retorno del fantasma de castración. Arrancarle los ojos significa arrancarle los genitales tal como nos mostraría el simbolismo del sueño. Sin embargo, para Rand y Torok, *los ojos y el acto de mirar* constituirían otro fenómeno cuya referencia también pertenece a la experiencia de la *unheimliche*: “Ciertamente, los ojos amenazados ocupan en él un lugar preponderante, pero es para expresar otra cosa: la imposibilidad de ver, de descubrir y de indagar...” (*op. cit.*, p.44).

Los autores concluyen:

“La infancia de Nathanael está marcada por la intrusión de una presencia desconocida e inquietante, la secreta colaboración de su padre con el abogado Coppélius. Una niebla como el humo rodea al padre y sus actividades, alejándolo de la intimidad familiar. El hijo es presa de incertidumbre en cuanto a la verdadera identidad de su padre: ¿es el dulce *pater familias* o el cómplice voluntario del demonio “Coppélius”, incluso de la misma esencia de él?... Es víctima de una vida familiar perturbada por un secreto nunca divulgado. La obsesión que lo acompaña durante toda su vida deriva de un no-dicho permanente, por el hecho de que Nathanael no podía hablar con nadie de su sospecha respecto del padre y de Coppélius. Por eso no podía hacer el duelo de su padre” (*op. cit.*, p. 58).

Es fácil discutir este argumento bajo los fantasmas de seducción y castración en Freud. El mismo indica en un pie de página, que hay que agregar a la tesis del fantasma de castración, la trama identificatoria en donde Nathaniel se ubica como objeto del deseo del padre, bajo la modalidad del Edipo negativo. Lo que aparece como horror para el *yo*, expresa un deseo *Inconsciente*: ser tomado como objeto de amor del padre. Sin embargo, es otro el asunto que nos llama la atención, siguiendo la línea de lectura de Rand y Torok: el *desenlace*. Lo real se confunde con el fantasma de seducción precipitándolo hacia la

muerte. ¿Hacia dónde se arroja Nathanael? ¿Hacia el vacío de la cosa, hacia la cosa misma y su resto de muerte – melancólica? ¿Hacia su deseo masoquista de ser amado por el padre de la horda – Coppélius, sin dejar distancia alguna?

Quisiéramos mantener estas preguntas abiertas. Su función en este caso nos servirá para dibujar el asunto que retorna en la emergencia de la *unheimliche*. Freud, en las pocas referencias que nos hace sobre el suicidio, nos mostrará en *Duelo y Melancolía* (1917[1915]) que algunos actos suicidas – aquellos que no son ensayos - se puede relacionar con la *melancolía*. El melancólico al perder el objeto en lugar de hacer su duelo, lo mantiene vivo bajo la sombra del objeto que cae sobre el yo. De este modo, no sabe lo que ha pedido con la pérdida del objeto, puesto que el sujeto melancólico perderá algo de sí que precipitará el conflicto entre el yo y su doble sádico que lo martirizará, a veces, hasta la muerte¹⁴². Será el “sadismo” del superyó que forzará al yo dejarse caer en el goce mortal que imprime la pulsión de muerte. En este sentido, el avasallamiento del yo muestra el predominio de la pulsión de muerte sobre eros y lo precipita al más allá del principio del placer. Para el *suicidio* consumado, lo anterior equivale a una suerte de desligazón total, dejando al yo - en medio del más allá del principio del placer - en el lugar del no-pensamiento sin retorno o en el plegamiento de goce entre el deseo, el fantasma y lo real.

Por tanto, el *desenlace* de la vida de Nathanael nos hace pensar que efectivamente en aquello *ominoso* hay algo más que un retorno de lo reprimido. Se *vuelve a presentar* un orden de la historia que antecede a la castración y que invoca otras figuras de la alteridad. Todas ellas, complementarias a la hipótesis de Freud, nos muestran el territorio de lo *heterónimo* en la *inquietante extrañeza* misma, cuyos retornos se organizarán no sólo desde la represión, sino también con ese más allá clivado, de la historia del sujeto y de las generaciones que le anteceden. Se trata del *retorno de lo traumático, de la herencia y de lo originario*¹⁴³.

En efecto, Freud en su análisis de la *unheimliche* nos muestra *extraños pasajes y contenidos del retorno de lo igual*, que aludirían a unos tiempos que no se condicen con el

¹⁴² Algunos años después llamará a ese doble superyó, que en la melancolía se expresa en su extralimitación.

¹⁴³ Véase en esta investigación el Capítulo II: Fundamentos Metapsicológicos.

complejo de Edipo, así como tampoco necesariamente con la realidad del fantasma, dando lugar, en nuestra hipótesis, a la llamada *realidad de las verdades históricas vivenciales*¹⁴⁴.

“Ahora bien, tras considerar la motivación manifiesta de la figura del doble, debemos decirnos que nada de eso nos permite comprender el grado extraordinariamente alto de ominosidad a él adherido; y a partir del conocimiento que tenemos sobre los procesos anímicos patológicos, estamos autorizados a agregar que nada de ese contenido podría explicar el empeño defensivo que lo proyecta fuera del yo como algo ajeno. Entonces, el carácter de lo ominoso sólo puede estribar en que el doble es una formación oriunda de las épocas primordiales del alma ya superadas, que en aquel tiempo poseyó sin duda un sentido más benigno. El doble ha devenido una figura terrorífica del mismo modo como los dioses, tras la ruina de su religión, se convierten en demonios.

Siguiendo el paradigma del motivo del doble, resulta fácil apreciar las otras perturbaciones del yo utilizadas por Hoffmann. En ellas se trata de un retroceso a fases singulares de la historia de desarrollo del sentimiento yoico, de una regresión a épocas en que el yo no se había deslindado aún netamente del mundo exterior, ni del Otro. Creo que estos motivos contribuyen a la impresión de lo ominoso, sí bien no resulta fácil aislar su participación.

Entonces nuestro resultado reza: Lo ominoso del vivenciar se produce cuando unos complejos infantiles reprimidos son reanimados por una impresión, o cuando parecen ser refirmadas unas convicciones primitivas superadas. Por último, la predilección por las soluciones tersas y las exposiciones transparentes no nos impedirá confesar que estas dos variedades de lo ominoso en el vivenciar, por nosotros propuestas, no siempre se pueden separar con nitidez. No nos asombrará mucho esta borradura de los deslindes si reflexionamos en que las convicciones primitivas se relacionan de la manera más íntima con los complejos infantiles y, en verdad, tienen su raíz en ellos.” (Freud, 1919a, p. 236 [el subrayado es nuestro]).

El sujeto del análisis y el destino mismo del psicoanálisis pone así a la *unheimliche* como el lugar de orfandad de la experiencia desde donde aquel sujeto y sus procesos de subjetivación podrán advenir. Es decir, signos de metáfora y de real se anudarían en esa *unheimliche* y tendrían lugar en la experiencia – ahora con el énfasis de la inquietante extrañeza -. Más allá de la represión, es decir, a través de ella y su levantamiento, la *inquietante extrañeza* nos aparece como el índice histórico y heterónimo de la alteridad. Índice y límite a su vez que trasposición en la representación.

¹⁴⁴ Véase en esta investigación el Capítulo II, Apartado IV: La verdad histórico vivencial o la historia como re-escritura.

En este sentido, el sujeto que logramos reconstruir en el corpus freudiano, congrega el campo de la represión, de la trasmisión como del clivaje, sus reales y sus deformaciones que organizan las creencias, ilusiones y “desmentidas”, tanto como esas vueltas a presentar del orden de lo inquietante, de la angustia y del terror. De ahí que – siguiendo a Rabant - el *fin de análisis* no sólo debe deshacer la transferencia bajo el trabajo de recuerdo, sino también el de la creencia que da cuenta de una *operación de desmentida*. Y es que “... la caída del supuesto saber se desliza fácilmente al desencadenamiento compensador del super yo.” (Rabant, 1993, p. 170) Rabant nos dirá que el masoquismo primario, que expresa esa parte no ligada de la pulsión de muerte, impone la necesidad de pensar en el *fin de análisis* lo que llama “la gloria del presagio”, “la lengua única”, la “unicidad del nombre”. Esto sería sostenido, estructuralmente, por el trabajo de desmentida, soporte de toda “creencia” (presagio). Es por esta razón que, para Rabant, la *finalidad* del fin de análisis se medirá ya fuera del análisis en una complejización del sujeto y una dinámica diferencial en relación a la pulsión, lo que nos recuerda la pertinencia anti-idealizadora de ubicar la sublimación como destino posible de la pulsión, bajo el levantamiento de la represión. En este caso la finalidad se relaciona con el atravesamiento y ligazón del territorio de la *creencia*, para dar lugar a lo innombrable y siempre por nombrar *en* la diferencia tanto como de aquel diferencial alterno.

“¿Qué sino un diferencial del objeto puede volver soportable el real desprendido del análisis? Lo fiable del fin de análisis será que el sujeto disponga de un diferencial a partir del cual disponer sus objetos y sus apuestas en la existencia: y esto hará que pueda *fiarse de la castración*.” (*op.cit.*, p. 172)

Por tanto, *la experiencia de lo inacabado del sujeto del psicoanálisis y toda las alteritas heterónoma de la traducción/transformación* lo ponen en frente de un trabajo en la distancia de lo que le concierne – ocupando un término de Didi – Huberman. Ello no sólo respecto a la *invención* de nuevas formas de cumplimiento de deseo, siguiendo el destino del levantamiento de la represión, de esos otros polimorfos de la sublimación y sus anudamientos en torno al placer - y su más allá. También, lo ubican en relación a su lugar de “extrañeza” y de “vocación” de historiador, arqueólogo y compositor en la geografía de los materiales heterónomos (heteróclitos y heterocrónicos) de la *unheimliche*, entre la

historia y la actualidad, del adentro y el afuera, de la repetición y aquellos restos del porvenir ligados a la invención dentro de las coordenadas del mundo cultural.

CONCLUSIONES

Las conclusiones de esta investigación en torno al corpus freudiano y lo que nos muestra respecto al sujeto, la alteridad y la experiencia, la hemos organizado en cuatro apartados generales que se desprenden de los objetivos de esta investigación y una tesis general.

El psicoanálisis freudiano se constituye en una de las claves inéditas para la modernidad respecto al tema tratado, en acuerdo con el planteamiento de Agamben que reconoce en él una nueva forma de entender la experiencia al introducir el concepto de Inconciente. Una de las más importantes consecuencias de su abordaje y su objeto, será el modo en que presenta la compleja relación entre subjetividad y *alteritas*, de lo cual se deriva una teoría de la experiencia de lo singular y del resto inacabado. Bajo esta perspectiva, la alteridad sería constitutiva de la razón y de la subjetividad. Sus elementos constituyentes estarían entramados con la historia y sus restos opacos, los procesos culturales y de subjetivación, así como los procesos desandaje y desligadura, que hará emerger cada cierto tiempo fenómenos de deshumanización en micro y macro espacios de tiempo, anudados a las tendencias regrediente y mortíferas de la *alteritas*. A su vez, ese descubrimiento tendrá importantes incidencias en la organización de la vida individual y cultural, tanto como en la racionalidad barbárica de las catástrofes subjetivas y socio-políticas, puesto que la cultura misma y su mundo se erigirá sobre un fondo de violencia, del cual en último término, no se podrá desligar.

Tal como propusimos, en la obra de Freud encontramos importantes temáticas referidas a la subjetividad moderna y a la alteridad. Tiene sentido, por tanto, indicar que su obra se constituye en uno de los intentos inéditos de la cultura moderna al dar lugar en el pensamiento, a sus “impensables”, su lado de “afuera”, su “exterior”, radicalmente otro. A partir de esta afirmación, pudimos también establecer de manera precisa, tanto los materiales que componen la *alteritas*, como los procesos de subjetivación; de lo cual se desprenderá una teoría del sujeto en tanto devenir, de la cultura, de la historia y de la violencia. Por último, la revisión de los procesos de subjetivación que el psicoanálisis pone

en curso a través de la elaboración y re-elaboración, nos permitió inferir una *teoría compleja de la experiencia*, en la cual, la alteridad se presenta al modo de un caleidoscopio, dando cuenta de la pluralidad de esos impensados, es decir, tal como propusimos, la alteridad en su heteronomía.

Respecto a la experiencia, el psicoanálisis freudiano se constituye como una *experiencia del resto inacabado y de lo singular*, que supone un ejercicio de saber y un trabajo de traducción de esa alteridad. En otros términos, la experiencia testimonia un verdadero *hacer* con lo *Inconsciente*, siendo el mismo tanto un cuerpo extraño como un entramado de inscripciones heterónomas, relacionadas con materiales (heteróclitos) y tiempos (heterocrónicos). Por otro lado, ese *hacer de la alteridad una experiencia y una vocación* marcará de manera significativa los destinos de la subjetividad y de la cultura, puesto que “sin” esa experiencia de subjetivación, aquella alteridad se precipitará en la dinámica de la repetición, a través de prácticas denegatorias y en la organización de áreas de muerte en la relación del sujeto respecto a sí mismo, en el trato con el otro y en su relación con el Otro cultural; es decir, tanto la experiencia del resto como las áreas de muerte implican una consideración en torno al lazo social. Así también, el psicoanálisis y la experiencia del resto que supone la subjetivación de la alteridad, releva la relación entre autoría y *acto* de creación. En este sentido, tal como sostuvimos, la experiencia no es algo “inmediato” sino una consecuencia de ligazón y anudamiento propio del trabajo de pensamiento y memoria, recuerdo e inscripción, cuya condición consistirá en mantener la apertura de la “escucha” sobre lo “inmemorial” de voces mudas referidas al “das ding” (en términos metapsicológicos), a la “*unheimliche*” (en términos de la experiencia) y a lo “inacabado” (en alusión al resto) por re-escribir.

La tesis general antes esbozada, que ubica al psicoanálisis como una “forma de pensamiento” antes una disciplina terapéutica, la pudimos sostener y desarrollar en cuatro ámbitos. El primero, pone en perspectiva la obra freudiana con una reflexión general y parcial en torno a la *razón occidental y la experiencia moderna*. El segundo, reconstruye, en el corpus freudiano, *los fundamentos de la alteridad* hasta constatar parte de sus límites, confusiones u omisiones internas. En función de esto, se propuso un “más allá de lo inconsciente reprimido” como parte de la estructura de la *alteritas*, que el mismo Freud

indaga, aunque no hasta sus últimas consecuencias. El tercero, muestra el *anudamiento histórico y actual entre las condiciones del sujeto tanto como de la cultura*, abriendo el espectro desde el sujeto del *fin análisis* hasta una *estética de la existencia*, propio del tiempo de lo *inacabado* y del *saber-hacer*. El cuarto y último, hace referencia a lo que se desprende de estos argumentos. Tiene relación con la *teoría de la experiencia*. En este último punto, dimos cuenta del horizonte del psicoanálisis como un “dispositivo de pensamiento” en acto. Dicha praxis llevará a hacer de la alteridad una experiencia y un hacer desde una ética específica. Ella estará referida a admitir la alteridad en su heteronomía, a transformar las exigencias de el drang en una obra en y para cultura, y en recoger en un resto incalculado como correlato del enigma de la singularidad de cada cual, bajo la modalidad de la anti-idealización, la elaboración y la caída de la transferencia, tal como muestra el *fin de análisis* y el espacio que se abre referido a lo *inacabado*.

De la cultura moderna, la actualidad y el trabajo de Freud

La indagación de la *alteritas* por parte de Freud se hace parte de los propios procesos y destinos de la razón occidental o, al menos, moderna. En esta consideración, tal como mostramos, la subjetividad, su dinámica y sus constituyentes, su relación con el otro y su lazo al mundo cultural, serán fundamentales. La historia moderna y su recursividad autorreflexiva se hará notar en la obra freudiana, tanto en el clima vienés, como en lo que logramos desarrollar del no-pensamiento con Rancière y Foucault. Lo que se hace patente, es que el *espacio* desde donde Freud arma su laboratorio de investigación y de creación es un *lugar situado*, el que se presenta marcado en su sincronía y movido por un tiempo de larga duración. La disonancia melancólica, el afán trágico y prometeico de los investigadores de la Viena del 900, organizó un espacio-tiempo común a varios creadores y científicos que elevarán sus nombres a comienzos de siglo. Así también, el tiempo histórico de larga duración, que hace de fondo a este *fondo situado*, como es el *no pensamiento* y la *palabra muda*, primero en Rancière y, luego, lo Otro signado en el lugar del afuera que ocupa la locura en la constitución de la razón y la organización moderna en Foucault, nos ofrece un cuadro cultural y unas claves de lectura respecto al autor Freud y su obra, que

justifican y autorizan nuestra indagación, en un sentido preliminar, si se quiere, y no acabado, a saber: Freud es un autor moderno que tematiza dilemas propios de la modernidad en un campo transversal. Si bien no pertenece al dominio de la filosofía, tampoco su obra encuentra un territorio propio, “natural”, disciplinar, si se me permite, en las ciencias psicológicas. En ese sentido, Freud comparte una pregunta general en torno al entramado de la alteridad con la reflexión filosófica, de los destinos de la subjetividad y de su propio devenir en lo singular de la experiencia. Lo interesante de destacar acá, es la manera en que Freud explora esos temas y a los resultados que dicha investigación conduce. La obra psicoanalítica en tanto vía de acceso y teoría en torno al sujeto implica una forma de investigación que sospecha de la conciencia, del discurso y sus objetos. Supone que ambas – conciencia y discurso - tienen una antesala en la formación del pensamiento así como en sus invenciones, muy cercano a lo que encontramos en Kant respecto al sujeto trascendental y su relación con lo indeterminado. Para Freud, su avance se pondrá en curso ahí donde el pensamiento no piensa y la palabra no significa. *Ello*, adquirirá un sentido implicando la historia del sujeto junto con la alteración que exige dar lugar a ese afecto sepultado de lo *Inconsciente* y sus otros no dichos.

Es indudable que hay una inmensa y rica tradición filosófica que se preguntó por las condiciones de posibilidad de todo pensamiento (de Kant en adelante) y por esa potencia referida a lo sublime y su manera de entrar en la reflexión. La emergencia de la estética coincide con una radicalización de las preguntas filosóficas tanto como con el asentamiento de la modernidad y de la propia individualidad moderna. La racionalidad del gusto y de la experiencia estética en Kant, introduce críticamente, las relaciones entre imaginación y entendimiento (en el juicio de lo bello) y entre imaginación y razón (en el juicio de lo sublime). La pura percepción mostrará que requiere de un ejercicio de pensamiento crítico para mostrar sus efectos en el nivel de la experiencia y juicio del gusto. Esa reflexión abre de manera aguda no sólo una nueva perspectiva sobre la alteridad y el juicio, sino pone al pensamiento en un lugar anterior a los objetos que piensa. Del mismo modo, luego con Schelling y Hegel, mostramos un desplazamiento desde la experiencia a interpretar y traducir el valor de verdad en el objeto-obra. La relevancia que cobra el pensar la escena anterior de los objetos del pensamiento así como aquella otra reflexión en torno al lugar de la interpretación de un cierto orden de verdad, que en el caso del arte aparecería desplazada

en lo que ella nombra respecto a lo “absoluto”, y que su historización devela, aparece de manera específica en las propias cláusulas epistémicas y metodológicas del corpus freudiano, o siguiendo a Rancière, serán parte de las condiciones de posibilidad del pensamiento psicoanalítico.

Del mismo modo, durante los siglos XVIII y XIX encontramos una denuncia fundada en torno a la desgarradura de la razón ilustrada, tal como muestra en uno de sus extremos el romanticismo. La crítica del romanticismo y la denuncia de lo irracional de éste por parte de la ilustración, se harán parte de los intentos culturales por restituir esa escisión, así como de volver a relacionar la interpretación filosófica con las orientaciones y prácticas sociales. Respecto a esto, logramos establecer una mínima cartografía de este problema y parte de sus desplazamientos. Así también, pusimos en diálogo la reflexión que hiciera Freud, en un código a extramuros de la filosofía, pero que en el fondo atendía a ambos problemas bajo sus propias cláusulas teóricas. Puestos en perspectiva, lo que nos muestra el corpus freudiano es que aquello que el infans debe atravesar para constituirse como sujeto es una conquista de éste, posibilitado por Otro y por la propia cultura – bajo la operación de la represión, que introduce, en un tiempo a lo infantil *en* el pensamiento y al sujeto en el lazo social. Es decir, es una conquista de la cultura *a través de y con* el sujeto que remite, en último término, a ella misma en relación tanto a sus constituyentes (la violencia de los orígenes y su retornos) como a sus condiciones de posibilidad: el pacto simbólico y la institución del Otro cultural que permite los procesos mediacionales de simbolización. El paso que da Freud acá tiene tres supuestos: la alteridad es constitutiva del sujeto y, por lo tanto, esa desgarradura (separación trágica) se hace parte de la misma razón misma, sus operaciones y sus destinos. En segundo lugar, esa escisión, condición estructural de la razón, se muestra in-armonizable, puesto que el conflicto la constituye. En tercer lugar, su posibilidad referida a la vida en comunidad y en la diferencia, pondrá como condición el trabajo de traducción, transformación y destinación a trayectorias específicas de pulsión (alteridad), siendo ella misma un recorrido dinámico (tiempo de regresión y progresión).

Así también, desarrollamos algunos de los planteamientos que hicieran Nietzsche y Marx, dado que encontramos en ambos autores un desplazamiento de la reflexión filosófica hacia el análisis de la “existencia”. Trabajamos no sólo la inversión de los valores, que

efectivamente están presentes en ellos bajo un ejercicio de historización lúcido y deconstructivo de la filosofía, sino también abordamos la manera en que el pensamiento mismo pudo radicalizar su posición en torno a lo “real”. Intentamos establecer, con estos autores, que la vida puede ser pensada como una obra – o un proyecto si se quiere – por construir. A nuestro juicio, la lectura que hiciéramos del proyecto del *nebermensch* en Nietzsche, y de aquella posibilidad de una organización social reconciliada en la diferencia como superación de la explotación en Marx, permite pensar un *campo temático* común con el modo en que Freud piensa al sujeto, el porvenir o fracaso de una cultura. Hay algo ineludible – la violencia pulsional – que al mismo tiempo está ahí, no sin riesgo, para hacer de ella y su plasticidad, obras y construcciones de sujeto. La vida como obra, como construcción inacabada, así como una axiología sobre la dignidad de ella, encuentra un territorio común entre estos autores y Freud.

Así como Freud participa de *problemas epocales* que son parte de la discusión filosófica de la *aufklärung* y sus desplazamientos respecto al análisis de la subjetividad arraigada en la existencia, desarrollamos algunos temas específicos, propios del siglo XX. Este punto nos permitió sostener que Freud y su obra, se ubica *entre* ambos períodos culturales, lo que tendrá una incidencia gravitante en las preguntas y recorridos que organizan, en parte, su propio descubrimiento: del síntoma y la alteridad hasta su articulación histórica y social en malestar en la cultura. Por otro lado, su investigación implicará su propio lugar de testigo de los grandes problemas y derrumbes del siglo XX. El impacto de las guerras y la crueldad, los fenómenos de masas y el sometimiento a ideales y caudillos, la pregunta siempre presente sobre las posibilidades de devenir sujeto y el lugar que ocupa el pensamiento y la alteridad establecen las interrogantes del siglo y del propio recorrido freudiano. En este marco, y siguiendo algunas perspectivas en torno a la “experiencia”, dimos cuenta de la asociación entre experiencia, procesos de subjetivación, no-experiencia, catástrofe y ocaso del sujeto, siendo temas recurrentes en la reflexión teórica del siglo pasado y del nuestro. Junto con desarrollar estas temáticas de manera general, relacionamos dichas temáticas específicas, a la reflexión que hiciera Benjamin, Arendt y Foucault. Estos autores inician discusiones de amplio alcance para la estética, la teoría social y el campo de la violencia o experiencias extremas, encontrando espacios comunes con los planteamientos freudianos y del propio psicoanálisis. En nuestros breves

comentarios de autor, mostramos con Benjamin la forma en que tematiza la *experiencia y su ocaso* junto con el lugar del *traductor, el narrador, el flâneur*. Junto con esto, establece el modo en que el sujeto logra afirmar algo de sí, en un mundo definido por lo efímero y la disolución de la experiencia. Con Arendt analizamos esa “disolución de la experiencia” en el espacio social del totalitarismo, donde la filósofa elaborará dos categorías fundamentales en torno *al juicio y la subjetivación*, por un lado; por otro, a consecuencia de la interrupción del pensar, Arendt, observa y tematiza una nueva forma del *mal radical* que reduce y trata al otro como cosa: la *banalidad del mal*. Por último, con Foucault pusimos en relieve, en el marco del análisis de la anatomobiológica y el disciplinamiento de los cuerpos penetrados en cada uno de sus orificios, una *forma-otra* de producción de sujeto a propósito de la *parresia* y las *estéticas de la existencia*.

En estos tres autores, junto con su análisis crítico de la existencia aparece una posibilidad de sostener al sujeto en su singularidad y heteronomía. Lo que hay que llamar la atención, es que esa posibilidad pone en juego una denuncia sobre la actualidad y unas teorías del “pensar” que consideran sus dimensiones de riesgo y de control, así como las salidas a través de formas no garantizadas de producción de subjetividades.

Por último, las dificultades de producción de sujeto encontrarán eco en algunos planteamientos del psicoanálisis contemporáneo que cuestionan el centramiento de Freud en el análisis de las formaciones de lo inconsciente y en el punto neurálgico del Complejo de Edipo. Los trabajos de Kristeva, Missenard, Kaës y Aceituno, respecto a la incidencia de las transformaciones culturales en el proceso de pensamiento, así como los de Aulagnier, Davoine y Gaudillière en torno a la psicosis y la violencia, no sólo nos pusieron en alerta respecto a los planteamientos de Freud, sino también nos llevaron a preguntarnos hasta donde, más allá de Freud, a través de una lectura del corpus freudiano, se podía establecer un diálogo con estos diagnósticos en gran parte sombríos en torno a la subjetividad, el impacto de las catástrofes socio-políticas, su relación con las transformaciones culturales propias de las dinámicas del capitalismo tardío y su incidencia en los procesos psíquicos.

En el marco de esta argumentación, antes de desechar a Freud, pusimos a prueba su investigación respecto a la alteridad. Concluimos que en la obra de Freud aún hay varios argumentos a considerar que lo ubican como uno de los *investigadores de la actualidad*,

más allá del canon al que lo limitan algunas interpretaciones filosóficas como las que podemos encontrar en Ranciére, Wajcman, Foucault y Marcuse. Algo similar pensamos respecto a parte de la discusión contemporánea del psicoanálisis en torno a su obra.

¿Qué es lo que nos muestra el psicoanálisis de Freud al respecto?

Un primer aspecto que resaltamos es que el psicoanálisis es la consecuencia de un atravesamiento de la resistencia respecto a sus no-pensados. El psicoanálisis nos muestra, en esa experiencia de saber, propio de un trabajo de “traspaso” y “traducción” unos órdenes y una lógica de la alteridad. En este sentido, planteamos la insuficiencia de “nombrar” una concepción de la alteritas como la que fácilmente podríamos encumbrar con el término de *Inconsciente*. Subrayamos que esa alteritas requiere establecer sus condiciones subjetivas de acceso así como su metódica. De esta manera, no habría experiencia de la alteridad en la inmediatez, ni menos aún en una suerte de espontaneidad y liberación de todo aquello reprimido y prohibido. La experiencia de la alteridad, en cambio, requerirá de un trabajo de traducción y, por tanto, de una puesta en curso del pensamiento que avanza y se desliza a través de la resistencia (re-elaboración), bajo ciertas condiciones específicas que establece la dinámica de la transferencia y su relación a Otro.

En nuestra investigación, luego de establecer estos aspectos metódicos y epistemológicos, especificamos los pasos por los que Freud avanzó, constituyéndose ese recorrido mismo en un descubrimiento, una invención y una *primera experiencia* con la alteridad, tal como intentamos reconstruir. Recordamos la relación de Freud con Charcot, Breuer y Fliess, en los tres momentos de su invención: la mirada, el trabajo y la escucha de esa alteritas, así como el paso entre dos dimensiones anudadas, a saber, el paso de la “hipnosis” a la “asociación libre” y el descubrimiento, en medio de la teoría traumática, de lo traumático del trauma, sus vías de un retorno encriptado: la sexualidad infantil reprimida alojada en lo *Inconsciente reprimido* que retorna de manera diferida en los sueños y los síntomas.

Sin embargo, el psicoanálisis en tanto vía de acceso e interpretación de las formaciones de lo *Inconsciente* y en tanto teoría sobre la subjetividad implicará, desde sus inicios, otros elementos que distinguimos y desarrollamos con la metapsicología. Hicimos

un planteamiento amplio, transversal e interno al corpus freudiano, articulando aportes dispersos y poniendo en relieve claves teóricas, sino omitidas, al menos, silenciadas. Es por ese motivo que la reconstrucción de la metapsicología, nos llevó en ocasiones a interrogar, interpretar y re-escribir sus bordes.

En efecto, la lectura clásica e histórica de la metapsicología al interior del psicoanálisis puso énfasis en los aspectos económicos, dinámicos y tópicos. Una consecuencia de esto fue que no se consideró con suficiente atención la *heteronomía* de la alteritas, y por tanto, lo heteróclito y lo heterocrónico presente en el planteamiento freudiano. Esa es una de las razones del por qué se ha tendido a pensar al sujeto del psicoanálisis de Freud bajo la idea de autonomía y re-plegado en los proceso intrapsíquicos, circunscribiendo sus recursos a la investigación de las formaciones de lo inconciente más que a las condiciones históricas o culturales en que este sujeto produce estas formaciones o cómo aquel incide en sus propios procesos subjetivos. O en el otro extremo, hecha la advertencia anterior, observamos en los últimos años, una verdadera *caída en el olvido* de lo *Inconciente* reprimido y el fantasma. Esta tendencia releva otras importantes claves como son lo originario, las alianzas *Inconcientes*, lo intersubjetivo o la trasmisión entre las generaciones. Por tanto, ambas lecturas muestran una falta de comprensión entre esos dos o tres extremos y los modos en que se articulan y ensamblan en su diferencia. O en otros términos, el clivaje aparece en el interior mismo del campo psicoanalítico. La caída en el olvido de lo *Inconciente* y la falta de integración del “afuera” en el “adentro” es sólo uno de sus síntomas.

Observamos, que desde 1895 en adelante, Freud reconoce que el síntoma congrega materiales diversos que ponen en relación la historia y la actualidad, considerando la intensidad pulsional y las exigencias a lo que fuerza al aparato psíquico. En nuestra lectura de la metapsicología, una primera operación consistió en poner en relieve la relación historia/actualidad e indicar aquellos materiales y sus anudamientos. Hasta 1916, tal como reitera Freud en las *Conferencia de introducción al psicoanálisis*, propondrá la *ecuación etiológica* para analizar los síntomas y su sobredeterminación. La ecuación es de un valor mal comprendido, dado que no sólo permite pensar los caminos de formación, sino que muestra, en la formación misma del síntoma, su dimensión heterónoma (herencia,

acaecimiento de la sexualidad infantil, traumas secundarios de la actualidad). Más aún, esos materiales expresan las temporalidades (regresión, progresión, articulación a posteriori, actualidad), las operaciones psíquicas (represión) y los elementos que son constitutivos de la propia subjetividad tanto como la alteritas por tramitar.

Una vez que re-situamos la “ecuación etiológica” en el argumento metapsicológico, la re-escribimos, manteniendo su orientación heurística. En este sentido, primero mostramos cómo en cada elemento de la ecuación, referido a lo histórico (herencia y lo infantil) y lo actual (traumas secundarios) había “estratos” y “pliegues”, si se consideraba aquel ordenamiento, a la luz de los descubrimientos que hiciera Freud desde 1910 en adelante y, con mayor énfasis, desde 1920 hasta el final de su obra. En tercer lugar, en ese nuevo territorio, introdujimos discusiones específicas dentro del campo psicoanalítico, y en ocasiones, pertenecientes al debate filosófico. Se trató de “afirmar” y “apuntalar”, por este medio, nuestro intento de *extensión* del corpus freudiano o, si se me permite, de *re-escritura*. Fue este el recorrido y las operaciones, en gran medida, que pusieron en evidencia la *complejidad* y *heteronomía* de la *alteritas*, sus formas de retorno y los procesos de subjetivación que lo aquello exige.

Lo anterior lo organizamos en la *ecuación etiológica ampliada*. Esto nos permitió una revisión y puesta en forma más radical en relación al tiempo, la historia, la subjetivación y la alteridad, permitiéndonos *integrar* algunos de los otros descubrimientos que hiciera Freud. A través de ese recorrido, pudimos formular *cuatro geografías* en la investigación de Freud, las que se encontrarían internamente relacionadas: a) La herencia y la transmisión en relación a los fantasmas originarios y también respecto a la genealogía transgeneracional. b) Las vivencias de la sexualidad infantil, el campo del narcisismo originario y las funciones del Otro. c) Los traumas auxiliares y el problema del acontecimiento extremo así como una teoría de la violencia y las experiencias extremas. d) Las superficies de inscripción de dichas experiencias, su relación con el más allá del principio del placer, su registro cultural y sociopolítico, así como las operaciones y los modos en que se organizan memorias diferenciales a través de la represión y el clivaje, en relación al fantasma y las experiencias extremas, respectivamente.

En relación a lo anterior, así como pudimos diferenciar entre el trauma del orden del fantasma y su posterior represión (que serían estructurantes y universales del sujeto moderno) y las experiencias extremas (que sería contingentes y particulares a contextos subjetivos y sociales específicos), en base a la diferencia metapsicológica que Freud establece entre la formación onírica en la neurosis y los sueños de las neurosis de guerra, desarrollamos otras dimensiones en donde esa diferencia (entre lo reprimido y lo clivado de la memoria traumática) se podía sostener: *en* la cultura y el malestar, *en* la concepción del pensamiento y la representación y, por último, *en* una teoría compleja de la alteridad, los procesos de subjetivación y de la experiencia.

Cultura, subjetividad, malestar

Desde una perspectiva metapsicológica y de la propia experiencia, realizamos una relectura del texto *El malestar en la cultura* (1929), de lo que desprendimos el concepto *el malestar en los límites de ella*. La primera relacionada con la represión y el reconocimiento de la diferencia. La segunda, en cambio, con la memoria clivada y las prácticas denegatorias que subvierten y transgreden en distintas escalas el pacto simbólico y las garantías del Otro, generando las condiciones de la perversión del lazo social y la cosificación del otro. Se puso en relieve así la compleja teoría que hay en Freud respecto a su definición de cultura, siguiendo el recorrido argumental esgrimido en *Tótem y tabú* (1913), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *El malestar en la cultura* (1929) y *el Moisés y la religión monoteísta* (1939). En estos textos se hace referencia a la concepción del origen, la historia, la trasmisión y las condiciones mínimas para el advenimiento de una cultura y del propio sujeto. En el primero, hay una consideración antropológica que reconstruirá desde la teoría del complejo de Edipo, la represión y posterior sustitución de los fantasmas originarios por el subrogado del Tótem (Otro). Éste se constituye como un representante de la ley, las alianzas y el pacto simbólico, de igual manera que en las sociedades contemporáneas ese Otro será encarnado en las figuras del Estado de Derecho, las prácticas institucionales, y a nivel individual, con la dinámica que introduce el super yo, en su dimensión ética y pacificante. Por último, respecto al *malestar en la cultura* a nivel estructural, y no coyuntural, aquel derivará de las consecuencias de la vida en comunidad en relación a la “renuncia” pulsional, así como a las formas remanentes del conflicto pulsional que se abre en distintas formas de tramitación (psicopatología/trabajo cultural). Se establecerá así un nivel de conflicto que se constituye en uno de los mayores riesgos (síntoma, paso al acto), así como en la condición de posibilidad para avanzar hacia un *sujeto de deseo* por medio del trabajo de pensamiento y simbolización, en su más radical y enigmática singularidad.

Por otro lado, *los límites de la cultura* pudimos reconocerlos y sostener dicha categoría conceptual teniendo en consideración algunas perspectivas del psicoanálisis contemporáneo que lo abordan como las desarrolladas por Davoine y Gaudillière, Kaës, Aceituno, Pommier, Rabant y otros lineamientos esgrimidos por nosotros mismos. De esta

manera, se revisó el corpus freudiano considerando dichas perspectivas en relación a la historia, a lo traumático y a la transmisión. Con ese reservorio argumental, propusimos una relectura de la interpretación que hiciera Freud respecto al asesinato de *Moisés*, su linaje y los modos en que su nombre inscribe algo de esa historia y sus retornos. Nuestra lectura se sostuvo en las reflexiones de Freud sobre la guerra, así como los argumentos en torno a la pulsión de muerte, su lugar originario y lo que permite extrapolar respecto a la *verdad histórica vivencial en su función de inscripción de lo no pensado de los traumatismos y sus desgarraduras*. Esto nos permitió terminar de alojar, con el *Moisés*, no sólo una teoría de la violencia y de las experiencias extremas en Freud, sino también el límite o confusión del argumento freudiano. Del mismo modo, y amparado en los autores antes referidos, sostuvimos que lo violentado no es sólo el sujeto del perjuicio y del daño, sino la cultura y aquel espacio que permite a todo sujeto constituirse en cuanto tal. Términos como clivaje, denegación, perversión del lazo social, cosificación del otro, pulsión de muerte, nos permitieron esbozar un planteamiento respecto al “afuera” o el malestar de la cultura en sus límites “interiores”. Lo llamativo del análisis que hace Freud del *Moisés*... es que interpreta este mito, como un retorno de lo histórico en analogía al retorno de lo reprimido subjetivo, propio de las formaciones de compromiso que expresa el síntoma. Sin embargo, por otro lado, reconoce en la investigación historiográfica, actos de violencias y asesinato, de supresión y una verdadera “política de la desaparición”, lo que lo lleva a esbozar lo que llamamos una “analítica del poder”. Tanto ese esbozo, que el material exige, como la caracterización de esa “política”, lo podrían haber conducido a retomar algunos lineamientos que abordan las prácticas institucionales, los contextos de disolución, los mecanismos denegatorios, desde su hipótesis de la pulsión de muerte, los traumatismos y la afectación radical de los procesos de subjetivación. En lugar de esto, Freud omite una parte del problema y violenta el material al ordenarlo punto por punto en la intimidad cultural de la novela de Edipo y el mito de Tótem y tabú. En este caso, marcamos la omisión para sostener una *confusión de registros* – haciendo alusión al polémico término de Ferenczi *confusión de lenguas* – tan habitual en estos territorios. Si bien es una lectura que requiere mayor profundidad, pensamos que establecimos con estos puntos cardinales una orientación fundada.

Pensamiento y teoría de la representación

La revisión pormenorizada de lo *heterónimo* y la *alteridad* en la corpus freudiano, así como respecto a las distinciones entre fantasma y experiencias extremas, malestar en la cultura y malestar en los límites de ella, nos llevaron a repasar la teoría del discernimiento de lo *Inconsciente* y la *vorstellung*. Nuestra conclusión es que la teoría de la representación, desarrollada en el corpus freudiano, reviste una complejidad no reconocida. Primero, la representación en Freud supone un sujeto descentrado tanto como su relación a la palabra. Por eso tiene pleno sentido decir, bajo esta perspectiva, que hay representaciones *Inconscientes* con efectos en el sujeto, aunque éste las desconoce. Así mismo, bajo esta acepción comprobamos que será a propósito de la representación - palabra y su ligazón con la representación - cosa que lo *Inconsciente* puede hacerse consciente. Sin embargo, a la condición del devenir consciente le es implícito un trabajo de traducción y, por tanto, de *pérdida*. Por tanto, lo *Inconsciente* mantiene una *opacidad estructural* respecto a lo consciente dada esta condición. Más aún, tal como especificamos en la terminología alemana y en los diccionarios especializados de psicoanálisis, la representación – cosa es algo más extenso que una huella mnémica, por tanto, las huellas sensoriales que se inscriben constituirán aspectos de la “cosa”, pero no son homologables. La representación - cosa tiene un estatuto más amplio que el de una huella, la que da testimonio de una experiencia de satisfacción. *Y es que la “cosa” inscribe otras experiencias inmemoriales y sin posibilidad de ser traducidas a recuerdos*. Uno de esos aspectos tendría relación con lo que Freud desarrolla respecto a las construcciones en análisis (de aquello olvidado y sin posibilidad de recordar y también respecto a la construcción del fantasma). Otros aspectos de este resto opaco, trata sobre la incidencia del prójimo y ese aspecto opaco del otro en la propia constitución psíquica. Así también, serán parte de la representación – cosa, las memorias clivadas, propias de las experiencias traumáticas y de la transmisión. Por tanto, el trabajo de elaboración y re-elaboración que se realiza a través del dispositivo psicoanalítico respecto a su finalidad, muestra algo más que el levantamiento de la represión y de la admisión de la sexualidad infantil reprimida. Las *verdades históricas vivenciadas*, organizan otras memorias referidas a esas experiencias límites, que no operarán como

aquellas, propias del orden del retorno de lo reprimido. Éstas, si bien a veces sufren deformaciones, su gramática será de un tipo muy distinta a las producidas por los procesos metafóricos propios del proceso primario y sus operaciones sobre lo reprimido. Aquellos restos sobrevivientes de lo extremo, en lugar de retornar, *se vuelven a presentar* dado que ellas *siempre han estado en su estado gélido y terrorífico*. O dicho en los términos de Davoine y Gaudillière, esos restos no han logrado inscribirse en el olvido. De ahí su cruda realidad así como su presentación sin velo en lo real. Se organizan en las llamadas memorias petrificadas que retornan como almas en pena o en el núcleo traumatizante de la repetición de derrumbes.

La representación – cosa, por último, en tanto inscripción en el *ello* reprimido, como aquellas otras memorias clivadas, permiten formular una *concepción compleja de la representación y su puesta en acto más allá de la representación misma*. Integra en los procesos primarios, diversos materiales, no siendo todos necesariamente traducibles. Respecto a las memorias *Inconscientes* de lo infantil, un aspecto quedará siempre por subjetivar. Constituyen lo que resta por hacer. Es decir, el sujeto en este ensayo de traducción en “falta”, mantendrá, a propósito justamente de ella, su relación de conflicto y de subjetivación. Otro aspecto de él, podrá ser traducido e interpretado, develando sus procesos de sustitución, de desplazamiento y de condensación. En cambio, la dimensión clivada del *ello*, pondrá el énfasis, antes que en el trabajo de interpretación, en las *construcciones en análisis*, desde un punto de vista específico que abordamos en esta investigación. No se tratará en este caso ni de la construcción de un fragmento en “blanco” de la biografía, ni tampoco de la construcción fantasmática de un fragmento “opaco”. Se refiere más bien a *construir e inventar* un pedazo de memoria que tenga efecto de recuerdo, a propósito de un acontecimiento datado, pero aún no experimentable (Aceituno); inscrito, pero aún no pensable (Davoine y Gaudillière). Se trata de *reconstruir* algo vivido, pero que aún no se integra a la experiencia y a los procesos del pensamiento, y sin embargo, eso vivido y aún no experimentado, paradójicamente, podrá advenir experiencia, a través del lazo transferencial, el reconocimiento, el juicio y el Otro, en una escena de un acto “junto a” ese trabajo de re-escritura con la historia.

Hacer la experiencia de la alteridad

La práctica psicoanalítica y su referencia a la alteridad, al trabajo de traducción y transformación pulsional, se puede comprender ahora en un plano práctico, a saber, desde el horizonte de *hacer la experiencia de la alteritas como destino posible de la producción de sujeto*. En este sentido, habría consistencia entre los supuestos del psicoanálisis freudiano en torno a la *alteritas* (metapsicología), su materialidad y sus efectos en los procesos de subjetivación. El sujeto del psicoanálisis adviene en una experiencia de saber de esa *alteritas*, puesto que dicha experiencia se presenta, sí y sólo sí, se realiza esa investigación sobre los restos de la historia y sus impensados.

Dicho de esta manera, el psicoanálisis en relación al sujeto, a la experiencia y la alteridad, requiere de un saber-sabiéndose a través de Otro. De ahí la relevancia de la cultura, del pensamiento y del trabajo con la *dinámica de la transferencia*. No obstante, pudimos advertir, junto con los modos en que se realiza el pensamiento, los desvíos que arriesga frente a la resistencia que destella frente a sus impensados y la propia alteridad. En este sentido, el pensar se realizaría mediante resistencia puesto que el material sobre el cual trabaja el pensamiento pondrá en riesgo al propio sujeto. Frente a éste, junto con el trabajo de la defensa, la formación de síntoma y la puesta en acto, pudimos detenernos en otro de sus desvíos, cuyo horizonte se inscribe en *la ilusión y sus velos*. La ilusión, manifiesta una operación psíquica de desconocimiento *Inconsciente* respecto a una representación perturbadora. El análisis de la religión nos permitió comprender, siguiendo a Freud, dicha tendencia del pensamiento. Esa operación de desconocimiento ubica al proceso del pensamiento en un lugar regrediente e infantil. Lo más llamativo del fenómeno de la religión, es que su teorizar responde a los enigmas más complejos de la vida pasando por alto el examen de la realidad, tal como ocurriría en las formas de sometimiento al ideal o en la tendencia a la idealización. En términos estructurales, ello implica no sólo la pérdida de distancia frente a la diferencia y el efecto de la castración, sino una interrupción del discernir y el juzgar. En el otro extremo, la denegación permitirá “desconocer” la realidad y el “lugar” del otro, sin pérdida del juicio de realidad, pero dejando a la facultad judicativa

en pérdida, tal como se constata, de manera escalofriante, en las prácticas y en la organización de la escena perversa individual o institucional.

La teoría del pensamiento psicoanalítico y su orden de verdad, la analizamos de manera más detallada en la relación con lo *inacabado* de todo análisis. La obra psicoanalítica y su investigación asociada, con todo lo que ella muestra, nos dice Freud, se presenta siempre como algo abierto y precario. El *fin de análisis* se presenta como un problema práctico, pero también, de acuerdo a nuestra lectura, como un asunto legítimamente teórico. Esto último, debido a que el criterio de Freud respecto a la “durabilidad” empírica del análisis y el “post análisis” avanza mucho más allá que el mero temor profiláctico de la repetición de síntomas, inhibiciones o angustias. Su reflexión del *fin de análisis* se ubica de manera mucho más problemática que la pregunta por su eficacia en un sentido instrumental o en términos de una “salud mental”. El *fin de análisis* amerita otras consideraciones teóricas, ya que muestra, en su horizonte utópico, al sujeto del análisis, su relación con la *alteritas* y el lugar de la investigación de sí en relación a una verdadera “analítica de la existencia” y por tanto, con la estética y la política. En ella, lo *Inconsciente* y el conflicto tendrán lugar en relación al sujeto tanto como en la inscripción de éste en el lazo social. Freud insiste en que el sujeto que ha hecho la experiencia con la alteridad debe mantener abierta su investigación y su saber respecto a aquella. La indagación de esos restos, así como de sus tramitaciones y conflictos se mantendrá como algo vivo, en parte sabido, en parte domeñado, pero también, en gran parte, en penumbra y a la espera de ese trabajo de traducción y de transformación “interminable”. Las condiciones de posibilidad *sabidas*, siempre luego de hacer ese camino que propone Esopo, al final de la partida, vuelven a ubicar al psicoanálisis y al sujeto del análisis, en el centro de la cultura y sus bordes. Los límites y posibilidades del análisis pasarán por la etiología, las alteraciones del yo del analizado y la familiaridad extraña de ese saber inconsciente del propio analista, inscrito en transferencia con aquel, así como con sus propias memorias. La admisión de la castración y de la posición femenina, podrán hacerle frente al peligro mortal del más allá del principio del placer y sus goces mortíferos. Sin embargo, esos baluartes conquistados a nivel de la subjetividad, deberán encontrar soporte en el Otro y las prácticas institucionales. Soporte, diálogo y consistencia. La identidad en la diferencia, tal como invocan esa experiencia de los restos y la singularidad, encontrará también su lugar en un

nivel socio – político y cultural, en donde los marcos regulatorios, al mismo tiempo, establezcan la igualdad ante la Ley cultural, garantizando, al menos, un estado de derecho que reconoce la diferencia, así como dejar abierta y sin traza espacios vacíos en donde el trabajo de subjetivación inscriba su nombre, su autoría y su linaje.

Por último, la disposición del sujeto del análisis y lo que él testimonia respecto a la “falta” y a la “pérdida”, a la castración y la admisión de las heridas narcisistas, así como esa vocación con la historia y su re-escritura, la abordamos desde tres dimensiones que guardan una relación lógica y existencial con lo *inacabado*: el fenómeno sublimatorio, el malestar en la cultura y su resto opaco y resistente en la experiencia de la *unheimliche*.

Si bien no hay consenso respecto al significado y el radio que cubre el destino de pulsión que implica la *sublimación* en Freud, en nuestra investigación propusimos, primero, que la sublimación era un destino parcial de pulsión distinto al de la represión y el trabajo defensivo. Lo relevante dentro de esta perspectiva, es que la sublimación implica un trabajo con lo *Inconsciente* y supone la traducción de él, así como la transformación de lo pulsional. La sublimación es un destino de pulsión. Ahora, si bien la sublimación está más allá de la represión, ella la implica en relación a su levantamiento, lo que no quiere decir, eliminación, si aceptamos que la represión originaria, así como la del complejo de Edipo, son estructurantes del sujeto. Del mismo modo, la sublimación destinaría las mociones perversas de la pulsión hacia fines culturales, lo que dista y se diferencia del reconocimiento social y el trabajo del ideal, así como de las lógicas institucionales, por ejemplo, del campo del arte, tal como las describe la sociología del arte y en particular Bourdieu. El valor cultural de una obra, desde la perspectiva de la sublimación, tiene relación con un orden de verdad muchas veces *paradojal*. “Pensar” y “obrar” a través de la resistencia da cuenta de esas cualidades. El psicoanálisis tiene un valor cultural pese a las resistencias sociales que conlleva. Del mismo modo, no porque que una obra en un plano, sea rechazada, en otro, no implica un gesto de reconocimiento, si el reconocimiento apunta a que esos impensados puedan ser vistos y elaborados en una cultura dada, y muchas veces, en tiempos posteriores a su propia emergencia. La historia de las obras y sus destiempos son el ejemplo ejemplar de lo anterior, tal como observamos con Baudelaire, Marx, Van Gogh, Kafka o el mismo Freud.

El segundo aspecto de lo inacabado y en relación a estos destinos de sujeto, nos llevó a revisar los argumentos del *malestar en la cultura*. En este sentido, establecimos que hay un malestar estructural en la relación entre sujeto y alteridad. El malestar en ese sentido manifiesta las exigencias, en una de sus modalidades, del trabajo con aquello abierto e inacabado del sujeto del análisis en relación a la alteridad, pero ahora, siendo también parte del campo cultural, la relación con el otro, así como con respecto a la “renuncia”, que toda cultura impone a la tramitación pulsional. En el desarrollo de esta temática, distinguimos esta modalidad del *resto* inscrito en el lazo social, respecto al cual, el sujeto del análisis, tendrá que admitir y hacer algo con aquel. Las condiciones de ese hacer, junto con el trabajo de subjetivación, implicarán a los derroteros fundamentales que sostienen a la cultura en relación a las prácticas de reconocimiento, de identidad y de diferencia. En último término, una cultura puede establecer las condiciones para lo anterior, o negarlas de manera sistemática y flagrante.

El trabajo de subjetivación podrá ser interrumpido y denegado, desde lo que acá llamamos, los límites de la cultura. Esta violencia-límite, de excepción, organiza el campo social de las experiencias extremas, encontrando su *espacio paradigmático* en el *campo de concentración* tal como lo han mostrado Arendt, Levy, Agamben y LaCapra. Sin embargo, pese a su brutal inhumanidad, esa violencia sería contingente e innecesaria dentro del campo cultural, pero al mismo tiempo, durante el siglo XX, se constituirán en un no – lugar, en un riesgo permanente y recurrente. Las sociedades contemporáneas, la historiografía del siglo XX y las investigaciones en torno a los espacios de violencia, los contextos sociales de disolución y las formas heterogéneas que adquiere la vida y la violencia en el capitalismo tardío, muestran una situación de *proximidad, por no decir de inherencia*, entre tiempo de excepción y tiempo de normalidad. Del mismo modo, para Freud la violencia está presente no sólo en los bordes, sino también en el centro mismo de la cultura y del propio sujeto. La alteridad y su tendencia mortífera y demoníaca, sería constitutiva de ambos, tal como hemos revisado. El asunto, por tanto, requiere pensar la admisión de ese estatuto de lo real y su violencia inherente y, luego, comprender, dado que es parte de nuestra constitución, cómo tramitarlo (transformarlo, traducirlo, limitarlo) y bajo qué condiciones subjetivas y culturales aquello se puede realizar, si el horizonte

político y utópico de la modernidad – también del psicoanálisis - sigue siendo la afirmación de una “vida digna”.

Por último, junto con acotar de manera clara y distinta ese núcleo traumático de lo pulsional en aquello irrecusable del malestar *en* la cultura, señalamos otras claves del malestar que recubren e inciden en este asunto fundamental. El cambio de posición de la *queja* respecto, al malestar a otro, de subjetivación; y el cambio de posición de enemistad y rivalidad, al de reconocimiento de la “diferencia”, de “diversidad” y de “falta” (identidad en la diferencia), *son insuficientes para explicar el malestar cultural actual*. Del mismo modo, el distingo entre el malestar en la cultura y el malestar en sus límites, si bien resulta una hipótesis orientadora y clarificadora, aún es demasiado general. En este contexto señalamos otras vertientes del malestar contemporáneo cuyo lugar común, es que interfieren, interrumpen, y en ocasiones, desarticulan, los trabajos de subjetivación sobre y con lo pulsional. Estas perspectivas abiertas podrán ser retomadas en la organización de futuras investigaciones, tal como señalamos en el apartado siguiente.

La tercera dimensión de lo inacabado, se nos presenta como lo más cercano a la evidencia, a la experiencia y sus remanentes: la *unheimliche*. Luego de recorrer el análisis y la interpretación de Freud sobre la experiencia de la *unheimliche*, nos interesó mostrar sus tensiones y distinciones internas. Freud comprende a la *unheimliche* como el retorno de lo reprimido, lo que tiene por efecto, que lo familiar devenga inquietante y extraño. Sin embargo, pudimos distinguir dentro de sus interrogantes, tanto como en sus materiales de análisis, registros y evidencias que ponen en cuestión si el retorno de lo reprimido y de lo igual, son una y la misma cosa, y si aquellos se relacionan con la sexualidad infantil reprimida, solamente. Apoyados en otros autores, pudimos darle cabida a nuestro análisis, vinculando la *unheimliche* a experiencias no pensadas de lo traumático, de lo originario y de la trasmisión, así como la *inquietante extrañeza*, propia de la *alteridad heterónoma*, en los distintos momentos de diferencia y opacidad inherentes a los procesos de subjetivación. Relacionamos la emergencia de la *unheimliche* y sus estratos, con la admisión de aquella verdad construida e interpretada de las formaciones de *ello*, con lo ligado de esas otras historias silenciadas de las generaciones y, en ciertos casos, con las vueltas a presentar de las experiencias traumáticas o límites. Atravesando todo ese pasaje de andamiajes y ruinas,

de no pensados y no dichos, el *fin de análisis* tendrá que dar lugar a la con-vivencia con otros restos que si bien están, llevan al sujeto a mantener abierto su trabajo y su escucha: trata sobre la dimensión estructural del resto y su singularidad en la experiencia del “no-cierre”, de lo “inacabado” y de lo “interminable”.

De la organización de futuras investigaciones

Tal como se podrá observar nuestro objeto de estudio se centró de la obra de Freud bajo la clave de una “alteridad heterónoma” y de aquellos procesos de subjetivación que le son acordes y de límite, inscritos a nivel individual y de una condición de la cultura. Esto nos permitió hacer algunas formulaciones sobre la experiencia respecto a ese lazo dinámico (alteridad heterónoma / subjetivación / cultura). Si bien, nos apoyamos en varias ocasiones en autores contemporáneos del psicoanálisis que abordan la obra freudiana o sus temáticas afines, u otros que encontramos en el campo de la filosofía y la teoría social, nuestra delimitación temática y opción metodológica fue una *tesis de autor*. Lo anterior está plenamente justificado en nuestra investigación y esperamos que nuestra opción haya rendido en esta lectura de la obra freudiana, las claves no abordadas de su obra y los puentes que el recorrido anterior permite establecer con otros campos del saber. No obstante, es necesario realizar una investigación comparada (teórica y técnica con otros autores) respecto a lo que sostuvimos y re-construimos de la obra freudiana. Me parece que ese análisis debiera tener como núcleos temáticos, los recorridos en esta investigación, a saber, las formaciones de lo inconciente y esas otras formaciones que se organizan *por fuera* de lo reprimido; las condiciones históricas del Otro y los regímenes diferenciales de la resistencia y la transferencia; los anudamientos del sujeto a la cultura y las temáticas de la transmisión, lo originario y las experiencias extremas. En un término, las claves que permitan pensar de manera compleja la relación entre alteridad y subjetivación desde una heteronomía, así como bajo la pregunta por las condiciones de la subjetivación en la sociedad contemporánea.

Ahora, siendo más específicos y en relación la dimensión del *hacer la experiencia de la alteridad en relación a los fines de análisis*, referido al resto y lo singular, nos parece particularmente importante el diálogo que se pueda establecer entre lo inacabado del “fin de análisis” con lo que Recalcati trabaja en torno a la tres estéticas de Lacan. La última de ellas, hace referencia a la traza. Nos parece que ese punto puede ser relevante para comprender mejor las incidencias políticas y culturales de los procesos de subjetivación realizados por medio del análisis y su trabajo. En esta misma línea, habría que tematizar lo

“real” y el “goce”, así como la “posición femenina” y el “sinthome” planteados por Lacan, en referencia a algunas de las tesis esbozadas en esta investigación. La discusión sobre *los* nombres del padre, lo real y el trabajo de escritura de Joyce, nos parece muy sugerente para tematizar los operadores constituyentes de la organización subjetiva; de ahí la pluralidad del nombre del padre y las tácticas de re-escritura del nombre.

Así también, otro aspecto específico, que sólo esbozamos, tiene relación con la investigación respecto a las modalidades de anudamiento y desanudamiento del sujeto en relación al lazo social y la trama cultural. Los malestares culturales y sociales en la actualidad imponen nuevas claves e interrogantes, así como nuevos contextos y posibilidades. El común denominador es que la sociedad contemporánea afecta el lazo entre sujeto y alteridad, lo que se evidencia en distintas formas de interrupción de los procesos de subjetivación. Las diferencias de perspectivas se centran en las fuentes de esas interrupciones, sus respectivos operadores y la incidencia en la organización psicopatológica. Dentro de esos ejes, planteamos, sin desarrollarlos, los siguientes: las transformaciones culturales y la inflación de lo imaginario, la caída de la metáfora del nombre del padre y las funciones del Otro, la crisis en los soportes de la transmisión y, al revés, la dificultad de “cortar” con las transmisiones mortíferas y mortificantes de lo traumático entre las generaciones, y la relevancia que ha ido cobrando, en las sociedades neoliberales, las prácticas denegatorias y el clivaje, facilitando los páramos de los acontecimientos límites, la perversión y la naturalización de la banalidad del mal.

En tercer lugar, se desprenden otras proyecciones en relación con el campo filosófico. No estuvimos en condición de hacer un recorrido más acabado, exhaustivo y erudito en torno a las problemáticas de la alteridad, descubierta en la investigación filosófica, en particular la abordada por el idealismo y el romanticismo alemán, ni de las experiencias límites desarrolladas como tácticas de resistencia, tal como nos muestra Jay, en su lectura de Foucault, Barthes y Bataille. Sería importante clarificar los puentes, los aspectos comunes y las diferencias entre la “alteridad heterónoma” en Freud y estos campos histórico-filosóficos, teniendo ahora en consideración lo planteado por Nancy, que nos hace atender la diferencia epistémica en los conceptos comunes, al momento de realizar diálogos entre campos del saber, como lo que intenta hacer esta tesis en relación al sujeto,

alteridad, experiencia. En esta misma línea, si bien se alude a la categoría “representación” e “irrepresentable” en Freud, es necesario ponerla en discusión con la reflexión filosófica y psicoanalítica. Algunos autores que podrían organizar esta constelación serían: Lacan y lo real, Lyotard y lo sublime, Kristeva y lo abyecto, Bion y los elementos –k, Rancière y la discusión que realiza en torno a lo irrepresentable, Agamben, sobre las experiencias extremas, el homo sacer y el testimonio imposible, Žižek y su tratamiento de lo real, Adorno y la dialéctica negativa, entre varios otros, que ha tematizado este problema con mucha agudeza en las últimas cuatro décadas.

En cuarto lugar, nuestra ampliación y complejización de la metapsicología freudiana, amerita una investigación en el campo de la psicopatología y los “retornos” de la historia. En esta tesis sólo se han abordado tangencialmente en relación al síntoma, el sueño y los sueños de las neurosis de guerra. Sería importante avanzar, dándole consistencia a nuestro abordaje, en la perspectiva de ubicar en la nosografía, la etiología y los mecanismos de formación, los elementos psicopatológicos que se ubican más allá del síntoma: el delirio, la alucinación, las angustias originarias, las patologías del acto y del ideal, el suicidio, la melancolía y las problemáticas relacionadas al cuerpo, así como los cuadros psicopatológicos que ponen en el centro el “ser” y las problemáticas del narcisismo. En un término, lo anterior implicaría una investigación psicopatológica que pueda hacer este reordenamiento desde la relación que hemos establecido entre el fantasma, lo originario y el Otro, el narcisismo y las experiencias extremas.

En quinto lugar, se abren interrogantes respecto a un ámbito estrechamente ligado a la investigación psicopatológica señalada en el punto anterior. Dice relación con el problema del “pensamiento” desde una perspectiva psicoanalítica. Es necesario precisar, en relación al fantasma, lo originario, lo histórico, sus relaciones y los distintos modos y registros de lo que se enuncia bajo el nombre de “procesos de subjetivación”. En nuestro texto, ocupamos indistintamente los términos *recordar*, *elaborar*, *historizar*, *simbolizar*, *figurar*. No así, el término “construir” e “inscribir”, que los precisamos y tematizamos asociados a distintas modalidades de la “construcción en análisis” y su relación al Otro. Pensamos que cada uno de estos términos puede encontrar una relación específica, por un lado, con el concepto general de “procesos de subjetivación”, así como con lo

“heterónimo” de la alteridad y su anudamiento a la historia, a lo reprimido y escindido de la dinámica pulsional.

Una dimensión específica de lo anterior, tiene relación con el dispositivo clínico del psicoanálisis, que fue tematizado como un “dispositivo de pensamiento”. En él, el lazo transferencial tiene una función capital y específica. Sin embargo, la transferencia amerita ser investigada, distinguida y complementada, teniendo como referencia la formulación clásica que planteara Freud. Para él, al igual que gran parte de los materiales que investiga, la transferencia dice relación con los materiales de la infancia reprimidos, que se actualizan en la relación entre analizante y psicoanalista. Sin embargo, en la transferencia retornan también otros materiales que refieren a lo no-pensado *Inconsciente* y no necesariamente respecto a lo infantil. Ambos lineamientos, uno referido a los procesos de subjetivación y el otro respecto a los retornos a través de la transferencia, justifican otros proyectos de investigación.

Por último, el paso que sigue respecto a nuestra investigación sobre sujeto y alteridad, tiene relación con la “experiencia estética”. En nuestro plan original, la investigación sobre la alteridad debía terminar con una lectura de la experiencia estética desde una perspectiva psicoanalítica. Antes de llegar ahí, fue necesario formular una teoría en torno a la experiencia, tal como lo hemos realizado. Respecto a la estética, esperábamos poder discutir y distinguir metapsicológicamente la experiencia de la belleza, lo siniestro, lo ominoso, lo sublime, la inquietante extrañeza, lo inhóspito y lo extremo. Se trataba de abordar y distinguir, junto a las operaciones y posiciones de sujeto, una suerte de *categorías estéticas psicoanalíticas*. En función de nuestra tesis respecto al sujeto, la alteridad y la experiencia, dichas categorías analizarían y podrían en discusión los planteamientos de Freud, Rosolato, Carson, Foster, Damich, Wajcman y Didi Huberman. Según nuestra tesis, estos autores realizan importantes avances en torno a la estética, pero hasta ahora no se han logrado establecer las categorías psicoanalíticas fundamentales que encuentren su lugar, así como su legitimidad en una reconstrucción compleja de la metapsicología. Las categorías estéticas requieren previamente una teoría de la experiencia, dentro de la cual, ellas podrían encontrar su campo efectivo y específico. Pensamos que hemos avanzado en lo segundo, si bien no de manera acabada, al menos en su orientación. El paso inmediato, por tanto, de

esta tesis, debiera constituir a modo de proyecto, el abordaje y desarrollo de categorías estéticas fundamentales. Así también, esperábamos deslindar junto a los procesos que condicionan dichas experiencias de la estética, algunas sugerentes propuestas en relación a la “creación” de obras, tal como se pueden formular en base a lo abordado por Freud, Anzieu, Le Poulichet, Lacan y Recalcati. Por último, debíamos cruzar ambas problemáticas (aisthesis, / poisis) con el trabajo y el sujeto del “fin de análisis” para terminar haciendo un planteamiento más específico en torno a las “estéticas de la existencia”, siguiendo algunas propuestas del arte contemporáneo y, principalmente, lo abordado por Foucault en el último período de su investigación.

Los puntos en “falta” de esta tesis doctoral referidos a la cultura, a la filosofía política, al campo del arte y al psicoanálisis mismo, expresan a nuestro juicio, los vectores que podrían organizar futuras investigaciones, así como muestran con claridad *lo inacabado* de nuestra investigación inicial. Ella se podrá constituir, pese a sus limitaciones evidentes, en un importante avance en las direcciones antes señaladas, así como en un entramado teórico que permita orientar los nudos de cruce entre estos distintos campos del saber. Por otro lado, tal como hicimos en este recorrido, de manera más o menos próxima, los *múltiples intereses del psicoanálisis actuales*, así como el requerimiento de esos otros campos del conocimiento, pueden y debieran ponerse en diálogo en espacios que permitan la co-existencia y discusión disciplinar - transdisciplinar y de autor, que logren poner, desde una perspectiva crítica, los cruces entre problemas históricos y actuales de la sociedad contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

- André Gorz (1964). *Historia y enajenación*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- André Green (1986). *Narcicismo de vida, narcicismo de muerte*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- André Green (1995). *El lenguaje en psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed Amorrortu.
- André Green (1998). *La pulsión de muerte*. Trad. Silvia Bleichmar. Buenos Aires: Amorrortu.
- André Green (2001a). *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud. Aspectos fundamentales de la locura privada*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- André Green (2001b). *El tiempo fragmentado*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- André Green (2002). *La diacronía en psicoanálisis*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- André Green (2006). *El trabajo de lo negativo*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- André Missenard (1991). *Lo negativo. Figuras y modalidades*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Andrew Bowie (1999). *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Trad. Eleanor Leonetti. Madrid: Ed. Visor.
- Arnold Hauser (2004). *Historia social de la literatura y el arte II. Desde el Rococó hasta la época del cine*. Trad. René Palacios. España: Ed. DeBolsillo.
- Anneliese Meis (2007) FONDECYT Regular: *Bases filosóficas de la alteridad*. 2006 – 2007. 1060401. Santiago: Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica.
- Axel Honneth (1997). *La Lucha por el reconocimiento*. Trad. Manuel Ballester. Barcelona: Ed. Crítica.
- Axel Honneth (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Trad. Peter Horandt Diller. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Bernd Witte (2002). *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona: Ed. Gedisa.

- Bruno Bettelheim (1991). "La desintegración de un mundo". En Nicolás Casullo: *La remoción de lo moderno. Viena del 900*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Carlo Ginzburg (2008). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Ed. Península.
- Carl Schorske (1991). "La cultura estética de Austria. 1870 - 1914". En Nicolás Casullo *.La remoción de lo moderno. Viena del 900*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Carl Schorske (2011). *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*. Trad. Silvia Jawerbaum. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Carlos Pérez (1998). *Para una crítica al poder burocrático*. Santiago: Ed. LOM.
- Carlos Pérez (2006). *Sobre Hegel*. Santiago: Ed. LOM.
- Carlos Pérez (2008). *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*. Santiago: Ed. LOM.
- César Botella & Sara Botella (2001). *La figurabilidad Psíquica*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Claude Rabant (1993). *Inventar lo real. La desestimación, entre la perversión y la psicosis*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Ed. Nueva visión.
- Didier Anzieu (1993). *El cuerpo de la obra. Ensayo psicoanalíticos sobre el trabajo creador*. Trad. Antonio Marquet. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Didier Anzieu (1995). *El pensar. Del yo-piel al yo pensante*. Trad. Sofía Vidaurrazaga. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- Dominique Guyomard (2013). *Nace una madre. Del vínculo a la relación*. Trad. Silvia Hernández. Santiago de Chile; Ed. Departamento de Psicología, Universidad de Chile / Catalonia.
- Dominick LaCapra (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Dominick LaCapra (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dominick LaCapra (2008). *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*. Trad. Marcos Mayer. Buenos Aires: Ed. Prometeo.
- Donald Winnicott (2004). "El miedo al derrumbe". Trad. Leonardo Wolfson. En *Exploraciones psicoanalíticas I*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

- Donald Winnicott (2009). *Realidad y juego*. Madrid: Ed. Gedisa.
- Eduardo Subirats (1991). *Figuras de la conciencia desdichada*. Madrid: Ed. Taurus.
- Elisabeth Jelin (2002). *Los trabajos sobre la memoria*. España: Ed. Siglo XXI.
- Elías José Palti (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Élisabeth Roudinesco y Michel Plon (1997). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Élisabeth Roudinesco (2007). *Filósofos de la tormenta*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Emma León (comp.) (2009). *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- Emmanuel Kant (1961[1787]). *Crítica a la Razón Pura*. Buenos Aires: Ed. Sopena.
- Emmanuel Kant (2001[1790]). *Crítica del Juicio*. Trad. Manuel García. Madrid: Ed. Espasa.
- Emmanuel Kant (2010 [1784]). "¿Qué es la ilustración?". Trad. Eugenio Ímaz. En *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Eric Hobsbawm (2006). *Historia del siglo XX*. Trad. Juan Faci. Buenos Aires: Ed. Crítica.
- Eric Hobsbawm (2009). *La era del imperio. 1975 – 1914*. Trad. Juan Faci. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Erik Porge (2001). *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza*. Trad. Antonio Milán. Madrid: Ed. Síntesis.
- Ernesto Laclau & Chantal Mouffe (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Ernst Bloch (1982). *Sujeto – Objeto. El pensamiento de Hegel*. Trad. Wenseslao Roses. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Ernst Jones (1981). *Vida y Obra de Sigmund Freud*. Trad. Mario Carlinsky. Buenos Aires: Ed. Horne.
- Esteban Radiszcz & Pablo Cabrera (2013). *For a politic theory of dream* (en prensa).
- Eugene Lunn (2009). *Marxismo y modernismo: un estudio histórico de Lukacs, Brecht, Benjamin, Adorno*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.

- Federico Vercellone (2004). *Estética del siglo XIX*. Madrid: Ed. Machado.
- Fernando Bárcena (2006). *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Ed. Herder.
- Francoise Davoine & Jean-Max Gaudillière (2010). *El acta de nacimiento de los fantasmas*. Trad. Marina Saúl. Córdoba: Ed. Fundación Mannoni.
- Francoise Davoine & Jean-Max Gaudillière (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*. Trad. Marina Saúl. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Francois Pommier (2011). *Lo extremo en psicoanálisis*. Trad. Derek Humphreys. Santiago de Chile: Ed. Colección Praxis Psicológica, Universidad de Chile.
- Francois Châtelet (1983). *Historia de la Filosofía*, Tomo IV. Madrid: Espasa.
- Francois Lyotard (1987). *La posmodernidad: (explicada para niños)*. Madrid: Cátedra.
- Frederick Copleston (1975). *Historia de la Filosofía. Vol VI. De Wolff a Kant*. Trad. Manuel Sacristán. España: Ed. Ariel.
- Friedrich Nietzsche (1972 [1949]). *El origen de la tragedia*. Trad. Pablo Simón Buenos Aires: Ed. Poseidón.
- Friedrich Nietzsche (2011[1885]). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Ed. La esfera de los libros.
- Gabriel Salazar & Julio Pinto (1999). *Historia contemporánea de Chile I. Estado, legitimidad, ciudadanía*. Santiago de Chile: Ed. LOM.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1987[1807]). *La Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenseslao Roses. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2001[1834]). *Lecciones sobre Estética*. Trad. Hermenegildo Giner de los Ríos. Madrid: Ed. Mestas.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2005[1833]). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, Vol. 3*. Trad. Wenseslao Roses. México: Ed. Fondo de Cultura Económico.
- George Lukács (1985). *Historia y conciencia de clase*. Trad. Francisco Duque. Madrid: Ed. Sarpe.
- Georges Didi – Huberman (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Trad. Mariana Miracle. Buenos Aires: Ed. Paidós.

- Georges Didi- Huberman (2007). *La invención de la histeria*. Trad. Tania Arias y R. Jackson. España: Ed. Cátedra.
- Georges Didi – Huberman (2009). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Ed. Abada.
- Gerard Wajcman (2001). *El objeto del siglo*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Martha Gerez (2003). *Imperativos del superyó*. Buenos Aires: Ed. Lugar.
- Giles Lipovetsky (2007). *La era del vacío*. Trad. Joan Vinyoli. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Giorgio Agamben (2005). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Ed. Pretextos.
- Giorgio Agamben (2006). *Estancias*. Valencia: Ed. Pretextos.
- Giorgio Agamben (2007). *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Ed. Pretextos.
- Giorgio Agamben (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Ed. Pretextos.
- Guy Le Gaufey (2007). *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Guy Le Gaufey (1995). *La evicción del origen*. Trad. Carlos Schilling. Buenos Aires: Ed. Edelp.
- Guy Le Gaufey (2013). *El objeto a de Lacan*. Trad. Nora Pasternac. Buenos Aires: Ed. El cuenco de la plata.
- Guy Le Gaufey (2013). *Hiatus Sexualis. La no-relación sexual según Lacan*. Buenos Aires: Ed. El cuenco de plata.
- Herbert Lehmann (1966). “A conversation between Freud and Rilke”, En *The Psychoanalytic Quarterly*, XXXV.
- Hal Foster (2008). *Belleza Compulsiva*. Trad. Tamara Stuby. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo.
- Hannah Arendt (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducción de Carlos Ribalta. Barcelona: Ed. Lumen.

Hannah Arendt (2007). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Salana. España: Ed. Alianza.

Hannah Arendt (2007). *Responsabilidad y Juicio*. Trad. Miguel Candel. Barcelona: Ed. Paidós.

Hannah Arendt (2011). *La condición humana*. Trad. Manuel Cruz. Barcelona: Ed. Paidós.

Herbert Marcuse (1970). *El hombre unidimensional*. Trad. Traducción: Antonio Elorza. Madrid: Ed. Seix Barral.

Herbert Marcuse (1970). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. Julieta Fombona de Sucre. Madrid: Ed. Alianza.

Herbert Marcuse (2003 [1954]). *Eros y civilización*. Trad. Juan García Ponce. Barcelona: Ed. Ariel.

Horacio Etchegoyen (2002). *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.

Hugo Rojas (2008). *Las concepciones psicopatológicas de Sigmund Freud*. Santiago de Chile: Ed. ICHPA.

J.M. Vincent, (2002). *Pensar en tiempos de barbarie. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*. Trad. María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: Ed. Arcis.

Jacques Aumont (2001). *La estética hoy*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Ed. Cátedra.

Jacques Lacan (1949). “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos I*. Trad. Tomás Segovia. Madrid: Ed. Siglo XXI.

Jacques Lacan (1953). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*. Trad. Tomás Segovia. Madrid: Ed. Siglo XXI.

Jacques Lacan (1963). “Kant con Sade”. En *Escritos 2*. Trad. Tomás Segovia. Madrid: Ed. Siglo XXI.

Jacques Lacan (2001[1953-1954]). *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*. Trad. Diana Rabinovich. Buenos Aires: Ed. Paidós.

- Jacques Lacan (2001[1955 – 1956]). *Seminario III. La Psicosis*. Trad. Diana Rabinovich. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Jacques Lacan (2001[1959-1960]). *Seminario VII. La ética en psicoanálisis*. Trad. Diana Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.
- Jacques Lacan (2001[1964]). *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Trad. Diana Rabinovich. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Jacques Lacan (2002). *Escritos 1 y 2*. Trad. Tomás Segovia. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Jacques Postel & Claude Quérel (2000). *Nueva historia de la psiquiatría*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Jacques – Alain Miller (2011). *Cómo deviene psicoanalista en los inicios del siglo XXI*. En *El Caldero de la Escuela*. Buenos Aires: EOL.
- Jacques – Alain Miller (2013). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Jacques Rancière (2005). *El Inconsciente estético*. Trad. Silvia Duluc. Buenos Aires: Ed. del Estante.
- Jacques Rancière (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Trad. Cristobal Durán. Santiago: Ed. LOM.
- Jacques Rancière (2011). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo.
- Jean – Claude Maleval (2002). *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Jean Francois Lyotard (1987). *La posmodernidad: (explicada para niños)*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Jean Francois Lyotard (1998). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ed. Manantial.
- Jean Laplanche & Jean Bertrand Pontalis (2012). *Diccionario de Psicoanálisis*. Trad. Fernando Gimeno Cervantes. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Jean Laplanche (1981). *El inconsciente y el ello. Problemáticas IV*. Trad. Silvia Bleichmar. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Jean Laplanche (1987). *La cubeta. Trascendencia de la transferencia. Problemáticas V*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Jean Laplanche (2000). *La angustia. Problemáticas I*. Trad. Carmen Michelena. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

- Jean Laplanche (2001a). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Trad. Silvia Bleichmar. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Jean Laplanche (2001b). *Entre la seducción y la inspiración: el hombre*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Jean Laplanche (2002). *La sublimación. Problemáticas III*. Trad. Silvia Bleichmar. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Jean Laplanche (2003). *Castración y Simbolización. Problemáticas II*. Trad. Silvia Bleichmar. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Jean-Luc Nancy (2014). *¿Un sujeto?* Adrogué: Ed. La Cebra.
- Jean – Max Gaudillière (2010). “Soñar en situación totalitaria”. En Roberto Aceituno. *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y simbolización*. Santiago: Dpto. Psicología, Universidad de Chile.
- Jean Pierre Lebrun (1996). “Hipótesis sobre las “nuevas enfermedades del alma”. Argumentos para una clínica de lo social.” En Roberto Aceituno (comp.) *Psicoanálisis: sujeto, discurso, cultura*. Santiago de Chile: Ed. RIL.
- Joel Dor (2000). *Estructuras clínicas y psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Joel Dor (2006). *Estructura y perversiones*. Trad. Graciela Klein. Barcelona: Ed. Gedisa.
- José L. Etcheverry (2007). *Sobre la versión castellana*. En Sigmund Freud, *Obras Completas*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- José L. Villacañas (1987). *Racionalidad crítica. Introducción a la Filosofía de Kant*. Madrid: Ed. Tecnos.
- José Zamora (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Ed. Trotta.
- Juan Carlos Cosentino (1999). *Construcción de los conceptos freudianos*. Vol. II. Buenos Aires: Ed. Manantial.
- Juan David Nasio (1998). *Cinco lecciones sobre la teoría de Lacan*. Trad. Graciela Klein. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Judith Butler (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. María Antonia Muñoz. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Julián Suaquillo (2001). *Para leer a Foucault*. Madrid: Ed. Alianza.
- Julia Kristeva (1995). *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Ed. Cátedra.

- Julia Kristeva (2006). *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Ed. Paidós
- Julia Kristeva (2010). *Poderes de la perversión*. Trad. Nicolás Rosas. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Julie Carson (2011). *Los límites de la representación*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Jürgen Habermas (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Jürgen Habermas (1991). *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ed. Taurus.
- Karl Marx (1867). *El Capital. Tomo I*. Trad. Juan Miguel Figueroa. Madrid: Ed. EDAF.
- Karl Marx (1970[1845]). *La ideología alemana*. Trad. Wenseslao Roses. Montevideo: Ed. Pueblos Unidos.
- Karl Marx (1970[1859]). *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Ed. Estudios.
- Karl Marx (1983[1844]). *Manuscritos filosóficos – económicos*. Trad. Fernanda Aren. Madrid: Ed. SARPE.
- Karl Marx (1983[1848]). *Manifiesto comunista*. Trad. cedida por ediciones Progreso, Moscú. Madrid: Ed. SARPE.
- Karl Popper (2002). *Miseria del historicismo*. Trad. Pedro Schwartz. España: Ed. Alianza.
- Luiz Alberto Hanns (2001). *Diccionarios de términos alemanes de Freud*. Buenos Aires: Ed. Lumen – Lohlé.
- Mabel Levanto (2012). *Metapsicología. El inconsciente freudiano*. Buenos Aires: Ed. Letra Viva.
- Marcelo Viñar (2010). El enigma del traumatismo extremo. En Roberto Aceituno (comp.) *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización*. Santiago de Chile: Ed. Colección praxis psicológica.
- Mario Bunge (2002). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Trad. Rafael González del Solar. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Marshall Berman (1981). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Trad. Andrea Morales Vidal. España: Ed. Siglo XXI.
- Marthe Robert (1967). *La revolución psicoanalítica*. Trad. Julieta Campos. La Habana: Ed. Instituto del libro.

Martin Heidegger (1943). La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. En Heidegger, *Caminos de Bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Martin Hopenhayn (1997). *Después del nihilismo de Nietzsche a Foucault*. Santiago: Ed. Andrés Bello.

Martin Jay (1974). *La imaginación dialéctica*. Trad. Juan Carlos Curutchet. Madrid: Ed. Taurus.

Martin Jay (2008). *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*, Santiago: Ed. Universidad Diego Portales.

Martin Jay (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Trad. Gabriela Ventureira. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Masimo Recalcati (2011). *Las tres estéticas de Lacan (Psicoanálisis y Arte)*. Trad. Leonor Fefer. Buenos Aires: Ed. del Cifrado.

Maud Mannoni (2004). *El niño, su “enfermedad” y los otros*. Trad. Ricardo Pochtar. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.

Melanie Klein (2006[1955]). “La técnica psicoanalítica del juego: su historia y significado”. Trad. U.S de Campo. *En Obras Completas, Vol 1*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Michel De Certeau (2003). *Historia y Psicoanálisis*. Barcelona: Universidad Iberoamericana.

Michel de M´ Uzan (2011). *De l´ art à la mort. Itinéraire psychanalytique*. Francia: Éditions Gallimard.

Michel Foucault (1970). *La microfísica del poder*. Trad. Julia Varela. España: Ed. La Piqueta.

Michel Foucault (1987). *Historia de la sexualidad. Vol. 1*. Trad. Ulises Guiñazú. España: Ed. Siglo XXI.

Michel Foucault (2002). *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

Michel Foucault (2008[1963]). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la vida médica*. Trad. Francisca Perujo. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

Michel Foucault (2010a). *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. Juan José Utrilla. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.

Michel Foucault (2010b). *El coraje de la verdad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Michel Sauval (1999). *La formación del analista, La formación del analista: Los impasses de Freud y la IPA*. *Acheronta*, 9, p.36-48.

Moty Benyakar & Álvaro Lezica (2005). *Lo traumático*. Tomo 1 y 2. Buenos Aires: Ed. Biblos.

Moustapha Safouan, Philippe Julien & Christian Hoffman (1997). *Malestar en el Psicoanálisis: el tercero en la institución y el análisis de control*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Nicolas Abraham & Maria Torok (2005). *La corteza y el núcleo*. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Nicolás Casullo (1991). *La remoción de lo moderno. Viena del 900*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.

Nicolás Casullo (2001). *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Ed. Universitaria.

Norbert Lechner (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: Ed. LOM.

Octave Mannoni (1987). *Freud. El descubrimiento de lo inconsciente*. Trad. Mario Levin. Buenos Aires: Nueva Visión.

Octave Mannoni (2006). *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Trad. Matilde Horne. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Pablo Cabrera (2010). “Tiempo, angustia y subjetividad”. En Roberto Aceituno *Espacios de Tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización*. Santiago de Chile: Ed. Departamento de Psicología, Universidad de Chile.

Pablo Cabrera (2012). “Actualidad de piezas de museo: Freud o la ecuación etiológica ampliada”. *Revista de Psicología, Universidad de Chile*. (Vol. 21 N°1)

Pablo Cabrera (2013). “Actualidades del Golpe de Estado: memorias, desplazamientos y re-escrituras”. En Roberto Aceituno (comp.), *Golpe: 1973 – 2013*. Santiago: Ed. El Buen Aire.

Pablo Cabrera (comp.) (2014). *Construcciones. Clínica de lo traumático y figurabilidad*. Santiago de Chile: Ed. El Buen Aire / FACSO – Universidad de Chile.

Pablo Cabrera y Danilo Sanhueza (2015). “Diálogos disyuntivos entre teoría crítica y psicoanálisis”. (En prensa)

- Pablo Cabrera (2015). “Lo que escinde, lo que nos habla”. (En Edición)
- Pablo Oyarzún (2010). *Razón del éxtasis. Estudios sobre lo sublime. De Pseudo-Logino a Hegel*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- Paul Berchiere (1998). *Genesis de los conceptos freudianos*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Paul Laurent Assoun (1982). *Freud, la filosofía y los filósofos*. Trad. Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Paul Laurent Assoun (1986). *Freud y Nietzsche*. Trad. Óscar Barahona. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Paul Laurent Assoun (1993). *Introducción a la metapsicología freudiana*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Paul Laurent Assoun (1994[1987]). *Introducción a la epistemología freudiana*. Trad. Óscar Barahona. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Paul Laurent Assoun (1995). *El Fetichismo*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Paul Laurent Assoun (1997). *La mirada y la voz*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Paul Laurent Assoun (1998). *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Paul Laurent Assoun (2003). *Freud y las ciencias sociales*. Trad. Óscar Barahona. España: Ed. Serbal.
- Paul Laurent Assoun (2001). *El perjuicio y el ideal. Hacia una clínica social del trauma*. Trad. Paula Malher. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Paul Laurent Assoun (2003). *Lecciones psicoanalíticas sobre el masoquismo*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Paul Laurent Assoun (2005). *Fundamentos del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Prometeo.
- Paul Laurent Assoun & Marcos Zafiropoulos (2006). *Lógicas del síntoma, lógica pluridisciplinaria*. Trad. Viviana Ackerman. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Piera Aulagnier (2007[1975]). *Violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Trad. Víctor Fischman. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

- Pierre Bourdieu (2003). *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Trad. Tununa Mercado. Barcelona: Ed. Gustavo Gili.
- Pierre Kaufmann (2004). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Ramón Valls Plana (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Ed. PPU.
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española (22.a ed.)*. Madrid: Ed. Autor.
- René Descartes. (1994) *El discurso del método*. Madrid: Ed. Losada.
- René Kaës & Janine Puget (1991). *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Centro de Ediciones de América Latina.
- René Kaës (2000). *La Institución y las instituciones*. Trad. Marta Vasallo. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- René Kaës (2006). *Trasmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Roberto Aceituno (2006). *Los retornos de Freud*. Santiago de Chile: Ed. Panilodia.
- Roberto Aceituno (comp.) (2010). *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización*. Santiago de Chile: Ed. Departamento de Psicología, Universidad de Chile.
- Roberto Aceituno (2013). *Memoria de las cosas*. Santiago de Chile: Ed. Departamento de Artes Visuales, Universidad de Chile.
- Rodrigo Castro (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago: Ed. LOM.
- Ronald Chemama (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Ronald Jaccard (1984). “Freud y la Sociedad Vienesa”. En Jaccard, *Historia del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Adelphi.
- Rubén Dri (1991). *La revolución burguesa y nueva racionalidad (Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel)*. Buenos Aires: Ed. Utopías del Sur.
- Rubén Dri (2001). *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Ed. Biblos.

Sandor Ferenczi (1932). “Confusión de lengua entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y de la pasión”. En *Psicoanálisis, Obras Completas*, tomo IV: 1927-1933. Madrid: Espasa-Calpe.

Serge Tisseron (1997). *El psiquismo ante la prueba de las generaciones*. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sergio Rojas (1999). *Materiales para una historia de la subjetividad*. Santiago de Chile: Ed. Blanca Montaña/Universidad de Chile.

Sergio Rojas (2007). *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

Sigmund Freud (1891). *La afasia*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sigmund Freud (1888). “Histeria”. En *Obras Completas Vol. I*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1891). “Hipnosis”. En *Obras Completas Vol. I*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1893). “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e históricas”. En *Obras Completas Vol. I*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1895). “Estudios sobre la histeria”. En *Obras Completas Vol. II*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1895). “Proyecto de psicología para neurólogos”. En *Obras Completas Vol. I*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1895b). “Comunicación Preliminar”. En *Obras Completas Vol. II*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1896a). “Carta a Fliess, 52”. En *Obras Completas Vol. I*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1896b). “La herencia y la etiología de la neurosis”. En *Obras Completas Vol. III*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1897). “Carta a Fliess, 101”. En *Obras Completas Vol. I*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1897a). “Carta a Fliess, 69”. En *Obras Completas Vol. I*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1898)]. “Carta a Fliess, 84”. En *Obras Completas Vol. I*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1898)]. “Las neuropsicosis de defensa”. En *Obras Completas Vol. III*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1900). “La interpretación de los sueños”. En *Obras Completas Vol. V*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1901). “Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci”, En *Obras Completas Vol. XI*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1901). “Psicopatología de la vida cotidiana (Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error)”. En *Obras Completas Vol. VI*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1905 [1904]). “Sobre Psicoterapia”, En *Obras Completas Vol. VII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1905a). “Fragmentos de análisis de un caso de Histeria”, En *Obras Completas Vol. VII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1905b). “Tres ensayos de teoría sexual”, En *Obras Completas Vol. VII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1905c). “El chiste y su relación con lo inconsciente”, En *Obras Completas Vol. VIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1908a). “Sobre las teorías sexuales infantiles”, En *Obras Completas Vol. IX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1908b). “El creador literario y el fantaseo”, En *Obras Completas Vol. IX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1908c). “La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna”, En *Obras Completas Vol. IX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1909a). “A propósito de un caso de neurosis obsesiva”, En *Obras Completas Vol. X*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1909b). “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”, En *Obras Completas Vol. X*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1910 [1909]). “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”, En *Obras Completas Vol. XI*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1911 [1910]). “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”, En *Obras Completas Vol. XII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1911). “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, En *Obras Completas Vol. XII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1912). “Sobre la dinámica de la transferencia”, En *Obras Completas Vol. XII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1913a). “Tótem y tabú”, En *Obras Completas Vol. XIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1913b). “El intereses del psicoanálisis”, En *Obras Completas Vol. XIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1914a). “Recordar, repetir, re-elaborar”, En *Obras Completas Vol. XII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1914b). “Introducción al narcisismo”, En *Obras Completas Vol. XIV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1914c). “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”, En *Obras Completas Vol. XIV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1915 [1916]). “9ª conferencia. La censura onírica”, En *Obras Completas Vol. XV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1915a). “Pulsión y destinos de pulsión”, En *Obras Completas Vol. XIV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1915b) “La represión”, En *Obras Completas Vol. XIV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1915c). “Lo inconsciente”, En *Obras Completas Vol. XIV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1915d). “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, En *Obras Completas Vol. XIV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1916 [1915]). “La transitoriedad”, En *Obras Completas Vol. XIV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1916). “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, En *Obras Completas Vol. XV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1917). “Duelo y melancolía”, En *Obras Completas Vol. XIV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1918 [1914]). “De la historia de una neurosis infantil”, En *Obras Completas Vol. XVII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1919a). ““Pegan a un niño”. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”, En *Obras Completas Vol. XVII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1919a). “Lo ominoso”, En *Obras Completas Vol. XVII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1920). “Más allá del principio del placer”, En *Obras Completas Vol. XVIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1921). “Psicología de las masas y análisis del yo”, En *Obras Completas Vol. XVIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1923a). “El yo y el ello”, En *Obras Completas Vol. XIX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1923b). “Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido”, En *Obras Completas Vol. XVIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1924a). “El sepultamiento del complejo de Edipo”, En *Obras Completas Vol. XIX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1924b). “El problema económico del masoquismo”, En *Obras Completas Vol. XIX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1924c). “Neurosis y psicosis”, En *Obras Completas Vol. XIX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1925[1924]). “Las resistencias contra el psicoanálisis”, En *Obras Completas Vol. XIX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1925a). “Presentación Autobiográfica”, En *Obras Completas Vol. XX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1925b). “La negación”, En *Obras Completas Vol. XIX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1926). “Inhibición, síntoma y angustia”, En *Obras Completas Vol. XX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1927a). “El porvenir de una ilusión”, En *Obras Completas Vol. XXI*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1927b). “Fetichismo”, En *Obras Completas Vol. XXI*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1930[1929]). “El malestar en la cultura”, En *Obras Completas Vol. XXI*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1932). “29ª Conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños”, En *Obras Completas Vol. XXII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1933[1932]). “31 conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica”, En *Obras Completas Vol. XXII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1933a). “34 Conferencia. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, En *Obras Completas Vol. XXII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1933b). “35ª conferencia En torno a una cosmovisión”, En *Obras Completas Vol. XXII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1937a). “Análisis terminable – interminable”, En *Obras Completas Vol. XXIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1937b). “Construcciones en análisis”, En *Obras Completas Vol. XXIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1939). “Moisés y la religión monoteísta”, En *Obras Completas Vol. XXIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1940). “Esquema del psicoanálisis”, En *Obras Completas Vol. XXIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (1942 [1905 o 1906]). “Personajes psicopáticos en el escenario”, En *Obras Completas Vol. VII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Sigmund Freud (2010[1897b]). “Carta a Fliess, 101”. En *Obras Completas Vol. I*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Silvia Bleichmar (2002). *La fundación de lo inconsciente. Destinos de pulsión, destinos de sujeto*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Simon Marchan Fiz (2000). *La estética en la cultura moderna. De la ilustración a la crisis del estructuralismo*. Trad. Gustavo Gil. Madrid: Ed. Alianza.

- Slavoj Zizek (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Slavoj Zizek (2005). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Trad. Patricia Wilson. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Slavoj Zizek (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Verikat. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Susana Murillo (1997). *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: Ed. Universidad de Buenos Aires.
- Terry Eagleton (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Terry Eagleton (2005). *Ideología. Una introducción*. Trad. Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Ed. Paidós.
- Terry Eagleton (2011). *La estética como ideología*. Trad. Germán Cano. Madrid: Ed. Trotta.
- Theodor Adorno & Max Horkheimer (1998). *Dialéctica del iluminismo*. Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Ed. Trotta.
- Theodor Adorno (1971). *Teoría Estética*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Ed. Taurus.
- Theodor Adorno (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. Alfredo Bratons Madrid: Ed. Akal.
- Tomás Moulián (2002) *Chile Actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: Ed. LOM.
- Tzvetan Todorov (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. España: Ed. Siglo XXI.
- Tzvetan Todorov (2010). *La experiencia totalitaria*. Trad. de Noemí Sobregués. Barcelona: Ed. Galaxia Gutemberg.
- Tzvetan Todorov (2011). *Goya. A la sombra de las Luces*. Trad. de Noemí Sobregués. Barcelona: Ed. Galaxia Gutemberg.
- Ulrich. Beck (2006). *Las sociedades del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Traducción: Jorge Navarro (caps. I, II [3, 4 y 5], III y IV), Daniel Jiménez (cap. II [1 y 2]), M° Rosa Borrás (caps. V-VIII). Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Victoria Camps (2006). “La moral como integridad”. En Manuel Cruz en *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Ed. Paidós.

Volker Rühle (2010). “El prólogo de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*”. En Felix Duque, *Hegel, la Odisea del Espíritu*. Madrid: Ed. Círculo de Bellas Artes.

Walter Benjamin (1933) “Experiencia y pobreza”. En *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Trad. Jesús Aguirre. Buenos Aires: Ed. Taurus.

Walter Benjamin (1972). *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid: Ed. Taurus.

Walter Benjamin (1998a). *Para una crítica de la violencia*. Trad. Roberto Blatt. Madrid: Ed. Taurus.

Walter Benjamin (1998b). *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid: Ed. Taurus.

Walter Benjamin (2010). *El Narrador*. Trad. Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Ed. Metales Pesados.

Wilfred Bion (2009). *Aprendiendo de la experiencia*. Trad. Haydeé Fernández. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Wilfred Bion (2006). *Volviendo a pensar*. Buenos Aires: Ed. Hormé.

Zigmunt Bauman (2007). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Trad. Mirta Rosemberg. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.