

El concepto de alteridad en la obra de Freud de 1895-1915

Una lectura nietzscheana

Autor:

Tolini, Diego

Tutor:

Cragolini, Mónica B.

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad

Posgrado

Diego Tolini

EL CONCEPTO DE ALTERIDAD EN LA OBRA DE FREUD DE 1895-1915:

una lectura nietzscheana

Tesis para optar por el título de

Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Directora: Mónica Cragolini

Buenos Aires

2014

Resumen

El presente trabajo constituye una revisión de la obra de Freud del período comprendido entre 1895 y 1915 con vistas a reconstruir una posible noción de alteridad. Nos situamos en el período referido para poner en evidencia cómo se han compuesto las primeras ideas freudianas acerca de la alteridad, a través de la determinación de su origen y proceso de formación. La investigación se inscribe en el contexto de aquellas nuevas producciones psicoanalíticas que han venido a problematizar el modelo pulsional clásico de Freud, donde el sujeto quedaba condenado a un encierro solipsista y a una relación de determinación unilateral con el otro. El otro quedaba, en el marco de este modelo, reducido al estatuto de objeto (ya de la pulsión, ya de la conciencia representante), obligado a soportar las maniobras sobre él ejercidas, sin lugar definido en la teoría ni existencia para el sujeto pulsional. Los autores denominados posfreudianos se propusieron rectificar esta disparidad esencial: la realidad del otro, difusa en el planteo freudiano, comenzó a adoptar una mayor definición en el marco de estos aportes, pues comenzó a concebirse que la relación con los otros, y no las pulsiones, constituía el eje para pensar la dinámica del psiquismo. Sin embargo, el paso así dado fue en parte fallido ya que el otro, si bien en el contexto de una conceptualización más rigurosa, continuó siendo el efecto secundario de un ejercicio egocéntrico de proyección. Pero lejos de estar agotada, esta vía continuó marcando el rumbo de las producciones por venir. Lacan, en sus seminarios de la década de 1950, y Winnicott con ciertas nociones elaboradas en la de 1960, fueron dando un impulso decisivo a lo que luego cristalizaría como el “campo de lo intersubjetivo” dentro del psicoanálisis, orientado también a rescatar el carácter subjetivo del otro y a connotar que el psicoanálisis opera (y *debe* operar) en un campo de dos subjetividades y de determinaciones bilaterales. Pero se ha comprobado que muchas de estas propuestas continuaron acarreado en sí mismas el germen de la misma teoría que les dio origen, es decir, en este caso, algunas de las categorías que hicieron de la alteridad un problema deshabitado en la teoría freudiana. Tomaremos en este trabajo una de estas categorías, la de «representación», para analizar su introducción, lugar y operación dentro de la obra de Freud, pues si el otro es, en Freud, objeto de la pulsión, lo es en tanto representación. Así, la tentativa de rescatar el carácter subjetivo del otro, si la representación continúa mediatizando mi relación con él, no podrá más que prolongar su rumbo fallido y la relación de dominio (pues veremos que la representación sirve, en Freud, a los efectos de garantizar el dominio) seguirá reproduciéndose. El punto de vista de la energía, decisivo en Freud, también vendrá a problematizar el estatuto de objeto del otro: el otro surgirá aquí como una función –la “función objeto”- absolutamente subordinado, en su existencia para el sujeto libidinal, a la energía que circula entre el yo y el mundo. Abandonaremos, en un segundo momento, el doble enfoque de lo cognoscitivo y lo energético, para analizar la alteridad en el juego de las dos grandes pasiones freudianas que la acompañan. En primer lugar, abordaremos la cuestión de lo sexual en la doctrina de Freud: de este análisis se derivarán dos registros de la alteridad, una alteridad interior y otra exterior, cuyo juego recíproco nos será de interés pues es el que decidirá nada menos que el ajuste

del sujeto a las condiciones culturales de producción, lo cual terminará por dejarnos en el punto de llegada de nuestro recorrido, a saber, la cuestión del poder. Analizaremos aquí (la ausencia de un análisis riguroso de la cuestión del poder en Freud así lo exige) la noción de «pulsión de poder» de Freud, y constataremos que no en otro sitio nos deja la pregunta profundamente freudiana sino en la cuestión del otro y la de un deseo que, no pudiendo no querer, busca imponérsele, apropiárselo, dominarlo. ¿Qué decide hacer Freud entonces con ese deseo cuando entra en relación con el otro? Sólo en nuestra conclusión, y de la mano de Nietzsche, reconstruiremos, a partir de la noción de «valor» de Freud, el marco moral a partir del cual podremos responder dicha pregunta así como dar cuenta de la decisión freudiana de omitir la cuestión del poder a pesar de tenerla siempre frente a sus ojos. De Nietzsche es preciso decir que nos acompañará a lo largo de todo nuestro recorrido no como punto de comparación, pues no es una comparación entre su pensamiento y el de Freud lo que nos convoca aquí, sino en su presencia provocante y como mentor en la sospecha: en efecto, este trabajo no busca otra cosa que ser el intento de una psicología de la insidia a la manera de Nietzsche.

Índice

Siglas utilizadas para las obras de Freud	7
Introducción	8
1. El punto de vista de la pulsión y el problema del solipsismo.....	8
2. Posfreudismo e intersubjetividad.....	9
3. Problemas para un planteamiento de la alteridad en psicoanálisis.....	12
4. Nietzsche: sospecha y provocación.....	14
PARTE A	
1. El punto de vista cognoscitivo	16
1.a. El otro auxiliador y constitutivo de la experiencia de satisfacción: lo exterior, lo objetivo y lo ajeno como formas de la alteridad.....	16
1.b. La mediatización imaginaria de la relación con el otro: el problema de la percepción y la representación.....	18
1.c. Fragmentos para una conceptualización de la presencia dentro del psicoanálisis.....	21
1.d. Pulsión.....	29
1.e. Genealogía de la representación como mediatización de la relación con el objeto.....	33
1.f. El yo.....	39
2. El punto de vista energético	43
2. a. La energética freudiana: libido e interés.....	43
2. b. Pulsión.....	44
2. c. El yo.....	50
2. d. Conmoción de las oposiciones fundamentales del modelo freudiano.....	51
2. d. 1. Concepción bipolar.....	51
2. d. 2. La antítesis sujeto-objeto.....	53
2. d. 3. La antítesis interior-exterior.....	57
2. d. 4. Las antítesis origen-destino y actividad-pasividad.....	58
2. d. 5. La antítesis propio-ajeno.....	59
2. d. 6. El solipsismo revisado.....	61

2. e. El ideal del yo y el proceso de internalización.....	62
2. f. Amenaza.....	65
PARTE B	
1. El problema de lo sexual en Freud.....	68
1. a. Lo sexual-infantil en la determinación de la subjetividad.....	68
1. b. Lo sexual-infantil como lo originariamente reprimido.....	71
1. c. El otro en tanto agente de sexualización.....	74
1. d. La constitución normal y definitiva: los dos tiempos de la elección del objeto.....	79
1. e. El problema de lo sexual: dos modalidades de la alteridad.....	82
1. f. Genealogía de lo sexual-infantil como alteridad interior.....	87
1. f. 1. La sexualidad infantil y el nuevo espacio familiar.....	87
1. f. 2. El psicoanálisis como función de disciplinamiento y como heredero del poder psiquiátrico.....	90
1. f. 3. La operación psicoanalítica: Edipo, representación y trascendencia.....	91
1. f. 4. Instinto sexual, placer, estado, infancia: instrumentos teóricos para una generalización de la psiquiatría.....	95
2. El problema del poder en Freud.....	101
2. a. La apropiación cognoscitiva de lo ajeno: primera formulación de la tendencia al apoderamiento.....	101
2. b. La pulsión de apoderamiento y los poderes enfrentados a la pulsión sexual: la influencia externa en la génesis de los «diques anímicos».....	104
2. c. Crueldad – Agresividad – Sexualidad: el apoderamiento como función subyacente a las Urtriebe.....	107
2. d. El sadismo originario: la afirmación de poder y la problemática del otro en el corazón del modelo freudiano pulsional.....	109
2. e. La apropiación energética de lo ajeno: la introyección.....	113
2. f. El odio como forma originaria de la relación con el otro y como fenómeno cualitativo de la pulsión de poder.....	115
2. g. Meta de la pulsión de poder.....	121
CONCLUSIÓN: UNA LECTURA NIETZSCHEANA.....	123

1. La virtud en Freud: la renuncia de sí para la afirmación del todo.....	123
2. La afirmación de sí: las nociones nietzscheanas de “sí mismo”, “cuerpo” y “ello”	128
3. Voluntad de poder como tensión entre fuerzas unitivas y disgregantes: debilidad y fortaleza.....	133
4. Exacerbación del ideal ascético y decadencia del hombre.....	136
5. La interiorización y la exteriorización en la explicación freudiana del sufrimiento.....	138
6. La meta del psicoanálisis: la conciencia.....	143
7. La meta del psicoanálisis: la palabra.....	145
8. El análisis como progreso hacia el deseo – Límite del análisis.....	149
9. La interpretación lógico-imaginaria de la naturaleza: origen de la metafísica.....	158
10. La lógica psicoanalítica: oposición, representación, totalidad, síntesis y genitalidad. .	163
11. Alteridad no representacional y alteridad energética.....	170
12. Afirmación de poder y conservación de las condiciones de existencia.....	177
Bibliografía general.....	183

Siglas utilizadas para las obras de Freud

Las obras de Sigmund Freud serán citadas según las *Obras Completas*, trad. de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu. Se citarán empleando la sigla *OC*, indicando el número de volumen y el número de página. A continuación se indican los años de publicación de los volúmenes de las ediciones empleadas:

Vol. I: 2010

Vol. V: 1986

Vol. VII: 2008

Vol. X: 2006

Vol. XI: 2007

Vol. XII: 2010

Vol. XIV: 2010

Vol. XVII: 1979

Vol. XVIII: 2010

Vol. XX: 2007

Vol. XXI: 1996

Vol. XXII: 1989

Vol. XXIII: 2001

Introducción

1. El punto de vista de la pulsión y el problema del solipsismo

El otro es definido en Freud *fundamentalmente* desde el punto de vista de la pulsión, es decir, como un objeto que permite cancelar una cantidad de energía suscitada en una fuente corporal. Desde este punto de vista la cuestión del otro ha abierto en el campo psicoanalítico toda una serie de problemas.

En primer lugar, no es posible rescatar al otro de su condición de objeto si permanecemos dentro de esta perspectiva. Por eso suele afirmarse que la biología introdujo a Freud en un callejón sin salida¹: definido en estos términos, el otro no es más que un objeto subordinado a la satisfacción egoísta del sujeto². La asunción y la prevalencia del problema de la pulsión es precisamente lo que explica la carencia conceptual que envuelve el tratamiento freudiano de la alteridad.

En segundo lugar, esta perspectiva no puede más que desembocar en una visión del sujeto como una *unidad aislada* en cuyo horizonte experiencial el otro no aparece más que a partir de sus determinaciones *unidireccionales* (pulsionales esencialmente). En Freud, en efecto, el sujeto es el único eslabón determinante del montaje pulsional, mientras que el otro parece *destinado a soportar* las maniobras sobre él ejercidas. Esta es la forma que el problema del solipsismo ha adoptado dentro del psicoanálisis.

¹ Jessica Benajmin (*Los lazos de amor: psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1996), Isidoro Berenstein (*Devenir otro con otro(s). Ajenidad, Presencia, Interferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2008), Jean Laplanche (*La prioridad del otro en psicoanálisis*, trad. de Silvia Bleichmar, Buenos Aires, Amorrortu, 1996), André Green (*El trabajo de lo negativo*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006), todos han insistido en esta dirección.

² Emplearemos en esta introducción el término «sujeto» no en sentido metafísico, sino de acuerdo al uso que el psicoanálisis suele hacer de él. En Freud, según veremos, el sujeto designa al individuo en quien se origina la pulsión (o cualquier fenómeno psíquico), mientras que el objeto designa aquella totalidad o parcialidad a la cual se dirige (y que no puede más que soportar) dicha pulsión. Así, de acuerdo a este sentido, la subjetividad se empleará aquí para designar, como suele decirse, la “realidad” del individuo o su “naturaleza *propia*”, es decir, más específicamente, su pulsión, deseo, fantasías, exigencias, inconsciente, estados mentales, etc. Dentro del campo psicoanalítico, cada propuesta enfatizará, como veremos, alguno de estos elementos.

En Freud, todo se produce, en lo esencial, en un solo sujeto³. El otro en sentido fuerte, el otro independiente de las determinaciones del sujeto, sólo aparece en el nivel inicial del proceso, en la llamada experiencia de satisfacción: a partir de ese momento originario, se pierde insondable, y el sujeto queda condenado a un funcionamiento solipsista. Todo queda de allí en más reducido al sujeto pulsional, o lo que es igual, representante: sólo desde esta posición hegemónica y central lo otro (en sentido general) será aprehendido y manipulado.

En este punto es donde se ha planteado⁴ que el psicoanálisis ha amortiguado su potencial inicial dado por la constatación de que la *presentación* del otro es prioritaria (en la implantación de inconsciente, como dice Laplanche, o en la imposición de marcas, como dice Berenstein) en relación al sujeto. El otro se presenta en primer lugar, y en esa presentación constituye el deseo y toda la serie de funciones que desembocarán en un principio de subjetividad. Pero llegado cierto momento, el sujeto se cierra, pasa a reproducir lo originariamente constituido y a relacionarse con lo otro a partir de lo que en ese origen se ha decidido: vuelta a lo ptolomeico y pérdida del psicoanálisis en la auto-centración y el solipsismo⁵.

Así es como el psicoanálisis ha terminado por constituir una psicología del uno, de lo igual y de la repetición del origen determinante. Y de allí la relación conflictiva que su pensamiento ha tenido con lo múltiple, lo extraño, y lo nuevo. De allí, veremos, la negación operada sobre esos elementos o su intención declarada de adaptarlos a lo conocido y seguro. La relación que el psicoanálisis ha establecido con lo múltiple inconsciente debe interpretarse desde estas coordenadas.

El solipsismo no puede más que desembocar en la pregunta por el acceso al mundo exterior. Si se plantea esta cuestión desde la perspectiva pulsional y, sobre todo, desde la *unidireccionalidad* del movimiento pulsional, no es, en efecto, posible salir del solipsismo. Esto es lo que se ha dicho a propósito de Freud, y con absoluta legitimidad: su encierro

³ Nuevamente aquí nos referimos al problema del solipsismo tal como ha sido pensado dentro del campo psicoanalítico, es decir, en su diferencia con los matices que el mismo problema adquiere dentro de la filosofía. En filosofía, el solipsismo alude al sujeto en tanto fundamento metafísico; aquí nos referimos al sujeto en el sentido aludido en la nota precedente. Han sido varios los que han dicho algo a este respecto: además de Benjamin (*op.cit.*), Berenstein (*op.cit.*), y Laplanche (*op.cit.*), también podemos destacar a Dunn, J., ("Intersubjectivity in psychoanalysis: a critical review", en *International Journal of Psychoanalysis*, N° 76, 1995, pp. 723-738), Yamín, L. ("El método psicoanalítico de Freud, 60 años después", en *Revista Colombiana de Psicoanálisis*, Vol. 24, N° 3, pp. 338-355), y a Green, (*op.cit.*): éste último sostiene que, en Freud, recién en 1921, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, aparece el otro como otro-semejante, más allá de la vida pulsional del individuo.

⁴ Cfr., a modo de ejemplo, Berenstein (*op.cit.*) y Laplanche (*op.cit.*).

⁵ Existen, para Laplanche, dos momentos en la obra de Freud que rompen con el encierro originario del sujeto: uno se encuentra en "Tótem y tabú", el otro en "El tabú de la virginidad". Cfr. Laplanche, J., *op.cit.*

inevitable en el mundo pulsional del sujeto, el único mundo que *se hace lugar*. Ensayaremos en este trabajo una salida teóricamente admisible al problema del solipsismo.

2. *Posfreudismo e intersubjetividad*

Por estas razones, el modelo pulsional clásico dejó de convencer a muchos teóricos que se volcaron a la producción de nuevas ideas dando lugar a un cambio de paradigma dentro del psicoanálisis⁶. El eje de estudio pasó a situarse precisamente en aquel punto donde el modelo pulsional clásico de Freud había evidenciado cierto vacío conceptual. Autores como Winnicott, Klein, Anna Freud, Mahler, Balint o Bowlby, tan sólo por nombrar unos casos, comenzaron, en efecto, a concebir que las relaciones con los demás, y no las pulsiones, constituían el eje para pensar la dinámica del psiquismo. Los procesos pulsionales no eran omitidos, tan sólo se pasaba a considerar su expresión en el contexto de la relación, pues es ese contexto el que definía su significado⁷. La realidad del otro, difusa en el planteo freudiano, adopta una mayor definición en el marco de estos nuevos aportes pues el hombre sólo se vuelve inteligible dentro de ciertas tramas relacionales.

El cambio de eje también se centró en una suerte de regresión de la teoría hacia las primeras relaciones entre el niño y la madre, previas a la constitución del sistema psíquico con sus representaciones, oposiciones, totalidades y síntesis ya establecidas y operantes. De lo edípico se pasa así a lo pre-edípico. Difícil tarea la de este psicoanálisis posfreudiano: decidió centrarse, para delimitar, circunscribir, organizar, logicizar, en ese mundo de desorganización, de flujos y presencias, de parcialidades, para analizar el progreso que de él se da hacia la organización, la representación y la totalidad. Winnicott y el pasaje del infante de la subjetividad a la objetividad mediante la destrucción del objeto, Klein y sus dos posiciones esquizo-paranoide y depresiva, Mahler y su proceso de separación-individuación, Bowlby y su teoría del apego, Balint y el *primary love*, Kohut y las alteraciones del self, etc.: todos autores que han decidido ver lo esencial del devenir psíquico en esa relación primaria, elemental, entre el niño y su madre.

⁶ Cfr. Mitchell, S. A., *Conceptos relacionales en psicoanálisis: una integración*, trad. de Mercedes Córdoba, Méjico D.F., Siglo XXI, 1993, Benjamin, J., *op.cit.*, y Green, A., “Génesis y situación de los estados fronterizos”, en André, J. (dir.), *Los estados fronterizos: ¿nuevo paradigma para el psicoanálisis?*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

⁷ Mitchell y Benjamin insisten en la necesidad de mantener lo que Benjamin denomina una “tensión paradójica” en la teoría, en virtud de que sólo conservando los registros pulsional y relacional se puede llegar a una comprensión adecuada de la realidad psíquica. Cfr. Mitchell, S. A., *op.cit.* y Benjamin, J., *op.cit.*

No es en absoluto menor el paso que así fue dado dentro del psicoanálisis. Conllevó, no obstante, una serie de problemas que puso en duda la efectividad de su impulso inicial. Es que el mundo exterior y el otro así destacados quedaron condenados a no ser más que los efectos secundarios de un ejercicio egocéntrico de proyección. Fue, en efecto, la proyección de la propia desorganización lo que dio lugar a ese mundo desorganizado que constituye la experiencia del niño. Esta perspectiva es la que Laplanche llama “monadología” o “idealismo biológico”, y Green, “biología imaginaria”: ese “mundo de producción salvaje”, de deseo descodificado, parcial, interior al niño e independiente del exterior, es lo que produce su mundo también salvaje, parcial y desorganizado, lo cual nos retrotrae al origen, es decir, a Freud: a un sujeto encerrado en sí mismo, y a una realidad ya no difusa pero constituida, aprehendida y manipulada por un sujeto que no cede su posición hegemónica y central.

Hay quienes han vislumbrado esta vacilación en la tentativa llevada adelante por los posfreudianos. Lacan⁸, por ejemplo, ha sancionado la inadecuación de la concepción balintiana del *primary love*: una vez definida la relación originaria madre-niño como una relación cerrada, de a dos, no será posible escaparse de la misma: la relación genital, el *genital love*, en todo lo que tiene de acabado en su realización en el plano pulsional, será también una relación cerrada, de dos términos, como la relación madre-niño. De ambos lados, todo estaría orientado a la satisfacción de la propia necesidad, y no habría, en consecuencia, posibilidad alguna de reconocer la autonomía, las exigencias o la subjetividad del compañero. Es decir que lo que distinguiría al *genital love* del *primary love*, el acceso a la realidad del otro como sujeto, nunca podría darse tomando las coordenadas de inicio propuestas por Balint. Y si Balint no pudo salir de este callejón sin salida fue, para Lacan, por carecer del “aparato conceptual” para introducir lo que de aquí en más cobraría una importancia significativa dentro del campo psicoanalítico, a saber, la relación intersubjetiva.

Es decir que los posfreudianos fallaron en no lograr enfatizar la dimensión igualitaria de la relación madre-niño. Así, el antídoto que comenzó a surgir contra el modelo pulsional clásico y el solipsismo al que conducía fue el modelo intersubjetivo. Lacan fue quien introdujo, en 1954 y en el marco de la referida discusión con Balint, esta cuestión del *otro* sujeto por medio de la relación *entre sujetos* dentro del psicoanálisis. Lacan fue, incluso, el precursor de la palabra “intersubjetividad” dentro del psicoanálisis⁹. Winnicott dio otro paso decisivo por esta

⁸ Cfr. Lacan, J., *El seminario. Libro I: Los escritos técnicos de Freud*, trad. de Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, Buenos Aires, Paidós, 2009

⁹ Cfr. Muller, F., “El concepto de intersubjetividad en psicoanálisis”, en *Revista de Psicoanálisis*, Año LXVI, N° 2, 2009, pp. 329-352.

senda al proponer, en 1968, su noción de «uso de objeto» como modo de relación que excede los mecanismos de proyección e identificación y que *presenta*, para el sujeto, a un otro que se manifiesta en su naturaleza y comportamiento propios, ya no dependiente de las determinaciones unilaterales del sujeto sino parte de la realidad compartida¹⁰.

De aquí en adelante comenzaron a surgir diversos autores bajo la égida de lo que Benjamin llamó “perspectiva relacional o intersubjetiva”¹¹, la cual “ha añadido a la teoría de las relaciones objetales la insistencia en que se advierta que el psicoanálisis opera en un campo de dos personas, y no de una persona, lo cual significa que dos subjetividades, cada una con su propio conjunto de relaciones internas, comienzan a crear un nuevo conjunto entre ellas”¹². Oponiéndose a la “perspectiva intrapsíquica”, que concibe al otro como objeto y al individuo como una unidad discreta con una estructura interna compleja cuya área central es el inconsciente con sus fantasías y deseos, la “perspectiva intersubjetiva” concibe, por el contrario, al otro como un sujeto por derecho propio y de cuya interacción con el individuo resultan todas aquellas capacidades que hacen de éste un sujeto. D. Stern y su «dominio de relacionamiento intersubjetivo», S. A. Mitchell y su «modelo relacional integrativo», la misma J. Benjamin y su noción de «reconocimiento mutuo», R. D. Stolorow y G. E. Atwood y su teoría del campo, la teoría del campo de los Baranger, el concepto de «trama interfantasmática» de M. Spivacow, la noción de «tercero analítico» de T. Ogden, y los aportes de I. Berenstein y J. Puget, han contribuido a edificar, desde los últimos años del siglo XX hasta la actualidad, el campo de lo intersubjetivo¹³.

3. Problemas para un planteamiento de la alteridad en psicoanálisis

Uno de los aportes de la perspectiva intersubjetiva fue el de rectificar la vaguedad teórica que venía evidenciando el tratamiento psicoanalítico de la alteridad. El otro comenzó a aparecer como una entidad autónoma con una existencia propia por fuera de la relación con el sujeto. Pero se advierte que muchas de estas propuestas contienen en sí el germen de la misma doctrina que les dio origen, es decir, en este caso, algunas de las categorías que hicieron de la alteridad un problema deshabitado dentro de la teoría freudiana. Si estas categorías

¹⁰ Cfr. Winnicott, D., “El uso de un objeto y la relación por medio de identificaciones”, en *Realidad y juego*, trad. de Floreal Mazía, Buenos Aires, Gedisa, 2007.

¹¹ Cfr. Benjamin, J., *Sujetos iguales, objetos de amor: ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997, y *Los lazos de amor...*, *op.cit.* También Dunn, J. (*op.cit.*) y Yamín, L. (*op.cit.*) han diferenciado entre modelos “clásicos” e “intersubjetivos”.

¹² Benjamin, J., *Sujetos iguales, objetos de amor...*, ed. cit., p. 37.

¹³ Cfr. para un recorrido sintético de las teorías referidas Muller, F., *El concepto de intersubjetividad en psicoanálisis*, ed. cit.

persistieran, los mismos problemas serían una y otra vez reproducidos. Aquí tomaremos una de estas categorías, la de «representación», pues en Freud si el otro es objeto de la pulsión lo es en tanto *representación* de aquel elemento que permite el cese de la estimulación interna.

Ésta es, en efecto, la coyuntura que atraviesa el sujeto en la originaria y efímera vivencia de satisfacción: el sistema inercial o biológico previo devendrá, a partir de ahí, un sistema psíquico y en tanto tal, representacional; y allí se inaugura la distancia, que en Freud parece insalvable, con el otro, pues, de ahí en adelante, todo lo que este sistema conozca del otro o del mundo, lo conocerá como representación. Más allá de la representación, el psicoanálisis se encuentra con su finalidad última y su acabamiento potencial, y el sujeto experiencial que describe, con un resto que resiste incommovible. En este punto, introduciremos nuestra noción de «presencia».

Así, si persistimos con esta categoría no habrá manera de pensar al otro más que como objeto, ya de la conciencia, ya de la pulsión. Pues el otro podrá ser ya no un manojito de proyecciones sino una “cosa en sí misma” (como en Winnicott), un sujeto cuyo centro independiente esté por fuera del niño (como en Benjamin), un agente con estados mentales subjetivos: intenciones, motivos, sentimientos, etc. (como en Stern), pero si la representación sigue mediatizando mi relación con él, continuará siendo un objeto para mi conciencia, y la relación de dominio (pues veremos que la representación sirve, en Freud, a los efectos de garantizar el dominio o la apropiación) seguirá reproduciéndose. Por eso es preciso volver a Freud, para encontrar en él, no una salida, sino los elementos que delimitan el problema. Analizaremos entonces la situación de la representación en la obra de Freud: cómo opera, la función que cumple en la teoría y los efectos a los que sirve al sujeto experiencial, cómo ha ingresado en la doctrina, y finalmente la posibilidad de plantear, permaneciendo en los límites de la obra de Freud, una relación no representacional con el otro.

Pero veremos, desde otro punto de vista, que hablar del otro en tanto objeto es, en Freud, una simplificación excesiva. Pues si queremos insistir con esta categoría será preciso hablar, y aquí seguiremos a Ricoeur, del otro como una función, la *función objeto*: en efecto, el punto de vista energético revelará que el otro no es algo que está esperando ser elegido por el sujeto libidinal sino que es una *variable de una función económica*, absolutamente subordinado, en su existencia para el sujeto libidinal, a las vicisitudes de la energía que circula entre el yo y el mundo, la energía que se vuelca sobre este último, que opera sobre él y que le da, al hacerlo, existencia. Adoptar este punto de vista no sólo conmueva todas las categorías que Freud

emplea para pensar a la alteridad sino que tendrá consecuencias similares, sino más determinantes, sobre el yo. De esta conmoción resultarán las dos categorías que constituyen los cimientos epistemológicamente indispensables para describir la relación entre el yo y los objetos en la obra de Freud.

Abandonaremos en un segundo momento el doble enfoque de lo cognoscitivo y lo energético para analizar la alteridad en el juego o en la tensión de las grandes pasiones freudianas que la acompañan. En primer lugar, abordaremos la cuestión de lo sexual en la doctrina de Freud, pues el otro se le presenta al sujeto para alimentarlo pero al hacerlo lo sexualiza de acuerdo a un juego de intensidades y tiempos cuyo desarreglo no será sin consecuencias para el sujeto y para el modo en que éste ingresa en la cultura que lo contiene. Analizaremos luego la inscripción histórica del problema de lo sexual en la obra de Freud. De estos análisis surgirán dos registros de la alteridad, una alteridad interior y otra exterior, cuyo juego recíproco nos será de interés pues su resultado es el que decidirá nada menos que el ajuste del sujeto a las condiciones culturales de producción, lo cual terminará por dejarnos en el punto de llegada de nuestro recorrido, a saber, la cuestión del poder.

Se ha insistido¹⁴ sobre la ausencia y necesidad de un tratamiento de la cuestión del poder dentro del psicoanálisis. Y esta insistencia está absolutamente fundada, pues el modelo biológico de Freud, primordial en su definición de la alteridad, no puede más que conducir al problema del otro y a la pregunta profundamente freudiana: ¿qué hacer con el deseo, con un deseo que no puede no querer, que tiende a la expansión, imposición, preponderancia, cuando entra en relación con el otro? Será planteada la pregunta, y sólo en nuestra conclusión nos ocuparemos de reconstruir el marco moral sólo a partir del cual podremos responderla y podremos dar cuenta de la decisión freudiana de omitir la cuestión del poder, a pesar de tenerla siempre frente a sus ojos. Analizaremos aquí la noción freudiana de «valor», lo cual nos permitirá finalmente poner en evidencia la situación y operación del psicoanálisis freudiano en el marco de la tensión entre el *sí* y el *todo*.

4. Nietzsche: sospecha y provocación

Este trabajo constituye una revisión de la teoría freudiana con vistas a reconstruir una posible noción de alteridad. Nos situaremos en las obras de Freud del período comprendido entre

¹⁴ Berenstein, I., *op.cit.*, por ejemplo, o, dentro del campo de la filosofía, Derrida, J., *Estados de ánimo del psicoanálisis*, trad. de Virginia Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2010.

1895 y 1915 para poner en evidencia cómo se han compuesto las ideas freudianas acerca de la alteridad, a través de la determinación de su origen y proceso de formación.

Nietzsche estará presente a lo largo de todo nuestro recorrido pero sólo en nuestra conclusión adoptará un papel primordial. No es una comparación conceptual lo que nos hace ir a él, pues la comparación entre los pensamientos freudiano y nietzscheano será marginal a lo largo del trabajo y sólo hacia el final se hará central en lo referido al poder.

La filosofía de Nietzsche nos servirá en dos sentidos fundamentalmente, la sospecha y la provocación. Este trabajo pretende, en efecto, ser un ejercicio de la duda, el intento de una psicología de la insidia a la manera nietzscheana, un “mirar de reojo” desde la desconfianza y la sospecha para desmembrar, y desde ese desmembramiento, un preguntarse por el valor de las ideas, por la necesidad que tenemos de ellas, y por su índole: ¿son manifestaciones de una vida que degenera, una vida indigente y empobrecida, o por el contrario, manifestaciones de una vida plena, fuerte, creadora y afirmativa? La filosofía de Nietzsche es empleada finalmente aquí en su *presencia provocante*: se piensa a Freud desde Nietzsche, desde lo que la filosofía de Nietzsche da que pensar.

Parte A:

1. El punto de vista cognoscitivo

1.a. El otro auxiliador y constitutivo de la experiencia de satisfacción: lo exterior, lo objetivo y lo ajeno como formas de la alteridad

En el *Proyecto de psicología*, Freud describe la *aparición originaria* del otro en el marco de la «experiencia de satisfacción» [*Befriedigungserlebnis*]. Aquí este *otro originario* es un objeto parcial –el pecho materno–, el cual hace las veces de un otro auxiliador y constitutivo. Serán tres las formas que adoptará, en las descripciones freudianas, el otro de la experiencia de satisfacción, a saber: lo exterior, lo objetivo y lo ajeno, formas éstas que remiten a tres de las oposiciones fundamentales que recorrerán el corpus freudiano: interior-exterior, sujeto-objeto y propio-ajeno.

¿Cómo se explica esta intervención originaria del otro en la experiencia de satisfacción? La descripción freudiana de los procesos psíquicos será realizada, en el *Proyecto*, sobre la base de las nociones de cantidad y de neurona. Serán tres los sistemas de neuronas que Freud menciona en este contexto: a) el sistema ϕ , constituido por neuronas pasaderas que reciben estímulos provenientes del exterior; b) el sistema ψ , constituido por neuronas no pasaderas que reciben estímulos del interior del organismo, ya sea desde el sistema ϕ (neuronas del manto), ya sea desde el interior del cuerpo (neuronas del núcleo); y c) el sistema ω , constituido por aquellas neuronas de cuya excitación resultan las cualidades o sensaciones concientes. La circulación de cantidad a través de estos sistemas se realizará de acuerdo a lo que para Freud constituye el principio básico del funcionamiento neuronal, esto es, el principio de inercia, principio según el cual las neuronas procuran aliviarse inmediata y completamente de la cantidad que les llega.

Si nos detuviésemos aquí nos encontraríamos con un sistema que puede funcionar con total independencia de toda intervención exterior, un sistema que recibe y se desprende automáticamente de energía de acuerdo a un único principio rector. Pero esta constelación inicial se ve alterada por una circunstancia que, siendo la fuente primordial de displacer, constituye la condición de posibilidad para el ulterior desarrollo del aparato y de todas aquellas funciones sólo sobre cuya base puede surgir un principio de subjetividad. Es lo que Freud denomina *Ananké*, el «apremio de la vida» [*Not des Lebens*], el cual obliga al aparato a

abandonar su primitiva tendencia a la inercia y a acumular cierta cantidad que permita cumplir con las demandas energéticas exigidas por la «acción específica» [*spezifische Aktion*], sólo por cuyo medio se activan las condiciones exteriores necesarias para el cese de la situación apremiante.

Lo que sucede es que, con la complejidad de lo interno, el sistema de neuronas comienza a recibir estímulos desde el elemento corporal mismo¹⁵, es decir, comienza a recibir todos aquellos estímulos que generan las grandes necesidades de la vida (hambre, respiración, sexualidad) y frente a los cuales el sistema no puede sustraerse como lo hacía frente a la estimulación externa. Esta estimulación endógena sólo cesa “bajo precisas condiciones que tienen que realizarse en el *mundo exterior*”¹⁶, es decir, sólo cesa mediante un “auxilio ajeno”¹⁷ [*fremde Hilfe*], esto es, con la intervención de un *otro auxiliador* que, al llevar a cabo la «acción específica» que da lugar al cese de la estimulación endógena displacentera, hace efectiva la vivencia de satisfacción.

Pero esta «acción específica» sólo es posible en virtud del llamado que ejerce el niño desvalido y prematuro, lo que Freud denomina «alteración interior» [*inneren Veränderung*], es decir, la expresión de las emociones, el berreo, la inervación muscular y todas aquellas manifestaciones que le permiten al *otro auxiliador* percatarse del estado menesteroso del niño. En un principio, la «alteración interior» constituye la única vía de descarga; sólo en un segundo momento adquiere la función secundaria de la comunicación, y en este pasaje el otro adquiere un *papel constitutivo primordial* ya que es él quien enseña al niño, al acudir por vez primera a su llamado, que su manifestación tiene una función comunicativa¹⁸. Así, el llanto posterior del niño ya no tendrá la función primaria de descarga sino la secundaria de comunicación o entendimiento [*Verständigung*], y quedará, de este modo, incluido dentro de la «acción específica». Pero para cumplir con las demandas energéticas exigidas por la «alteración interior», es preciso que el sistema admita un acopio de cantidad: este acopio es el elemento que habrá que situar en la base de todo el desarrollo posterior del sistema neuronal. Éste es el potencial genético del *Ananké*.

¹⁵ Estos estímulos endógenos son, para Strachey, los precursores de las pulsiones. Cfr. Freud, S., “Proyecto de psicología”, en *OC: Vol. I*, fundamentalmente la nota 7 de la página 341.

¹⁶ *Ibidem*, p. 341. El subrayado es nuestro. A propósito de esta noción de “mundo exterior” dirá Laplanche: “Freud [...] no se aparta del englobamiento del problema del otro humano en el del mundo exterior; con respecto a este último, sus tomas de posición hacen alternar, después de todo sin contradicción, la afirmación de un realismo ingenuo, empírico [...], y la de un kantismo más o menos simplificado”. En Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, en *La prioridad del otro en psicoanálisis*, *op.cit.*, p. 31.

¹⁷ Freud, S., “Proyecto...”, *op.cit.*, p. 362.

¹⁸ Dice Laplanche: “Los gritos del niño [...] no devendrán mensajes, llamadas de auxilio, sino por la interpretación subjetiva de la madre”. En Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, *op.cit.*, p. 34.

En la vivencia de satisfacción, el otro aparece en el horizonte del displacer producto del desvalimiento y la prematuración inicial del ser humano. Porque si la «acción específica» sobreviene mediante el auxilio ajeno, esto es sólo en virtud de que el organismo se halla constitucionalmente incapacitado para ejercer ese auxilio por sí mismo. Es en esta incapacidad que la aparición del otro se inscribe, es por el displacer que el «apremio de la vida» ejerce sobre un sistema neuronal hasta ese momento autónomo, que éste se ve compelido a buscar un afuera que apacigüe un adentro conmocionado. Y esta aparición del otro, a la vez que auxilia, constituye la condición de posibilidad para el desarrollo posterior del individuo y su consecución de un principio de subjetividad. Es por esto que decimos que el otro de la vivencia de satisfacción es un *otro constitutivo*, en virtud de que su aparición constituye el germen no sólo de la capacidad del entendimiento sino también de todos los motivos morales, del juicio, de la comprensión, del pensamiento, de la defensa primaria, y de aquel componente permanente del psiquismo que subyace a todos estos procesos y sin el cual estos serían imposibles, a saber, el yo¹⁹.

1.b. La mediatización imaginaria de la relación con el otro: el problema de la percepción y la representación

La intervención del otro en la vivencia de satisfacción también procura al yo inicial²⁰ [*anfänglichen Ich*], dos “imágenes-recuerdo”²¹ [*Erinnerungsbildern*] que serán re-investidas toda vez que resurja el deseo: una “imagen-movimiento”, es decir, una representación de los *proprios* movimientos corporales que intervinieron en la «acción específica», y una imagen del *objeto* encargado de ejecutar la «acción específica» durante la vivencia de satisfacción, el “*objeto de deseo*”²² [*Wunschobjekt*]. Así, toda vez que resurja el deseo, la *imagen-recuerdo del objeto de deseo* será investida. De aquí la importancia del otro de la vivencia de satisfacción en la constitución del deseo: el deseo no puede ser sin el otro y en todo deseo está presente un otro. Esto pone en evidencia, además, la relación fundamental que, en Freud, existe entre el deseo y la imagen o representación²³.

¹⁹ Freud analiza la constitución de cada uno de estos elementos en el transcurso de todo el *Proyecto*, fundamentalmente de su primer parte. No hay un yo, en Freud, previo a la aparición del otro y a la relación constitutiva con el mismo. En consecuencia, no es el yo el que se encuentra con el otro con el fin de apaciguar su apremio, sino que es lo que llamaremos más adelante “organismo biológico” o “sistema inercial”.

²⁰ Retomaremos más adelante esta diferencia entre un yo inicial y un yo complejo-posterior.

²¹ Freud, S., “Proyecto...”, *op.cit.*, p. 364.

²² *Ibidem*, p. 367.

²³ Esta relación deseo-representación ya ha sido puesta de manifiesto. Cfr., por ejemplo, Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, *op.cit.*, p. 35: “Vemos hasta qué punto el *Wunsch* está ligado a la representación: el deseo es el reinvestimento de la representación”.

La vivencia de dolor [*Schmerzerlebnis*], la otra gran experiencia que Freud describe en el *Proyecto*, también procura al sistema una “imagen-recuerdo del objeto excitador de dolor”²⁴ [*Erinnerungsbild des schmerzerregenden Objektes*] cuyo re-investimento por parte de nuevas percepciones produce un estado que, si bien no es dolor, se asemeja a él, un estado que también contiene displacer y la inclinación a la descarga correspondiente. Es decir, en términos cuantitativos: un estado que conlleva un aumento de cantidad que exige ser descargada. El par placer-displacer designa, en Freud, el aspecto cualitativo de este proceso subyacente. Toda relación entre la realidad interior, psíquica o subjetiva, y la realidad exterior u objetiva²⁵, se plantea, al menos en el *Proyecto*, en dos ejes simultáneos y correlativos, el cuantitativo y el cualitativo, cada uno de los cuales define la relación con el otro en términos específicos. En el eje cuantitativo, el otro aparece, según veremos, como una variable sujeta a las vicisitudes de la energía que determina las relaciones del individuo con el mundo. El eje cualitativo está, por su parte, regido por la serie placer-displacer, donde este último, o en rigor, la amenaza de displacer, desempeña, como sugerimos antes, una importancia radical para el desarrollo del aparato hasta la consecución de un principio de subjetividad.

De modo que, a partir de las vivencias originarias de satisfacción y de dolor, donde la participación del otro es, como vimos, decisiva, el sistema neuronal u “organismo biológico”²⁶ deviene psíquico, y en tanto tal, representacional. Es decir: deviene un sistema de imágenes que median la relación entre el organismo biológico y los mundos interior y exterior. El organismo biológico es, en Freud, un sistema inercial que recibe y descarga *presencias*; lo psíquico, por el contrario, designa un sistema *representacional*, esto es, un sistema que recibe fenómenos (ya del interior, ya del exterior) que inscribe como imágenes en lo que más adelante se revelará como un intento defensivo o de dominio. Lo significativo es que el otro es presentado, en el marco de estas vivencias originarias, en los mismos términos, es decir, ya como un “objeto de deseo” o un “objeto hostil”²⁷ [*Objektes feindlichen*], pero en ambos sitios, como una imagen (*Bild*) en el interior del sistema, una imagen que se ubica entre el organismo y el exterior. En ambas vivencias la relación con el otro, con el exterior, siempre estará mediatizada por una imagen. ■

²⁴ Freud, S., “Proyecto...”, *op.cit.*, p. 365.

²⁵ Según constata Strachey, parece ser aquí, en el *Proyecto*, donde este distingo entre dos realidades, que cobrará creciente importancia en las obras posteriores de Freud, se establece por vez primera. Cfr. nota 8 de la p. 421 del “Proyecto...”, *op.cit.*

²⁶ Esta es una denominación de Strachey. Cfr. la introducción que el comentador escribe al “Proyecto...”, *op.cit.* “En el cuadro que aquí se trata, todo el acento está colocado en el efecto del ambiente sobre el organismo y en la reacción de este frente a él” (p. 334).

²⁷ *Ibidem*, p. 365.

Lo mismo habrá que decir sobre las repeticiones posteriores de experiencias de satisfacción y dolor, lo que Freud denomina, respectivamente, estados de deseo y afectos. Ambos estados son residuos de las vivencias originarias descritas precedentemente, y como tales, siempre implican la *ex-sistencia*²⁸ de un agente exterior que los conformó en un origen y que se vuelve a hacer presente –se *re-presenta*– en cada una de sus reanimaciones. Pero mientras del estado de deseo se sigue una atracción hacia el objeto de deseo, es decir, un investimento de su imagen-recuerdo, la “*imagen-recuerdo amistosa*”²⁹ [*freundlichen Erinnerungsbildes*], del afecto se sigue una repulsión hacia el objeto hostil, es decir, una desinclinación a mantener investida la “*imagen-recuerdo hostil*”³⁰ [*feindliches Erinnerungsbild*]. Son éstas, dirá Freud, la atracción de deseo y la defensa primaria.

Estas consideraciones dan lugar a una distinción clave en Freud, la distinción entre percepción y representación. Freud introduce esta cuestión al describir aquella situación potencialmente perjudicial que sobreviene cada vez que, con la reanimación del deseo, se re-invieste el “objeto recuerdo”³¹ [*Objekt-Erinnerung*], empujando hacia la descarga, sin que la satisfacción sea posible en virtud de que “el objeto no tiene presencia *real* sino sólo en una *representación-fantasia*”³² [*das Objekt nicht real, sondern nur in Phantasie-Vorstellung vorhanden ist*]. Aquí la percepción es asociada a la *presencia real* y la representación a la (*re*)*representación fantasiada*. En rigor, esta percepción aludida por Freud tiene que ver con la *inscripción de la presencia* en el sistema neuronal bajo la forma de una imagen, mientras que la representación alude a esa imagen ya inscrita que se vuelve a presentar, y en este sentido, no puede diferenciarse en gran medida de la noción de recuerdo. La *presencia* o lo *real* de los que habla este fragmento deberán ser asimilados a lo que, más adelante, Freud llamará “cosa del mundo”.

Así, la vivencia de satisfacción no designaría otra cosa que la *presentación originaria que hace el otro en tanto objeto de deseo* para la ejecución de la «acción específica»³³. Esta

²⁸Según la etimología latina, *ex – sistere* alude a aquello que se mantiene (*sistere*) a partir de algo exterior o diferente de él (*ex*).

²⁹ Freud, S., “Proyecto...”, *op.cit.*, p. 367.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 370.

³² *Ibidem*. El subrayado es de Freud. También André Green advierte sobre los peligros de confundir “la presa con su sombra”, es decir, la representación con la percepción. Éste es, para el autor, el “eslabón más vulnerable de la ligadura psíquica”. En Green, A., “Huellas de lo negativo en la obra de Freud”, en *El trabajo de lo negativo*, *op. cit.*, p. 96.

³³ Dirá Berenstein, a propósito de esta presentación: “La acción específica sólo [es] posible por un auxilio ajeno, donde ‘un individuo experimentado advierte el estado del niño’. Podríamos agregar que un individuo experimentado parece ser aquel que, siendo un semejante, *puede tener la posibilidad de establecer esa ajenidad radical*”. Berenstein, I., “Acerca de la otredad y la ajenidad”, en *Devenir otro con otro(s). Ajenidad, Presencia, Interferencia*, *op. cit.*, p. 126. Las cursivas son nuestras.

presentación originaria y las representaciones consecutivas son la base para la complejización del sistema inercial, es decir, para la constitución de todas las funciones ya aludidas, sólo sobre cuya base puede surgir un principio de subjetividad. Aquí sitúa Laplanche el punto de viraje: la experiencia de satisfacción marca, dirá el autor, el pasaje al nivel de la representación³⁴.

En Freud, esta relación presencial con el otro está, en su fugacidad, destinada a fallar o a evanescerse, pero introduce la posibilidad de pensar en una experiencia con el otro que exceda el registro representacional que ha caracterizado al pensamiento psicoanalítico desde sus orígenes hasta la mitad del siglo XX, donde recién comenzaron a proponerse aportes novedosos en este sentido. En Freud, pareciera que el único lugar donde el otro logra aparecer en tanto presencia, sin quedar reducido a un objeto de la representación o de la pulsión, es en esta experiencia originaria de satisfacción, y esta aparición responde al hecho de que este sistema originario aún no demuestra un ejercicio decisivo y contundente de la representación. Ya constituido, el sistema quedaría condenado a una relación representacional con el otro.

Algo similar dice Laplanche al sostener que, en la experiencia de satisfacción, el otro sólo se sitúa al nivel del tiempo inicial del proceso: “La introducción del alimento se limita a desencadenar el conjunto de la acción. Todo, luego, es un funcionamiento solipsista”³⁵. Es decir que el otro se pierde con su presentación originaria; lo que queda de él (y que no es él) queda en la representación ya del objeto ya de la meta pulsional. Todo queda de aquí en más subordinado a las determinaciones del sujeto encerrado en sí mismo y auto-centrado. Hay una *completa ausencia* del otro en la continuación de la secuencia aquí iniciada y una extracción, por parte del lactante, de una serie de representaciones de ciertos elementos de la situación. “De modo que, finalmente, lo que falta en todo esto es el signo que «hace signo»”³⁶, es decir, en nuestros términos, la presencia que se inscribe³⁷.

I.c. Fragmentos para una conceptualización de la presencia dentro del psicoanálisis

Dado el lugar que la representación tiene en la teoría freudiana, se entiende que los aportes de los autores denominados posfreudianos hayan quedado en una buena medida subsumidos a este imperio de la representación. Lacan y Winnicott fueron los primeros pasos hacia el planteamiento de una relación con el otro que exceda las determinaciones unilaterales (ya

³⁴ Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, en *op.cit.*, fundamentalmente la p. 35.

³⁵ *Ibidem.*, pp. 36-37.

³⁶ *Ibidem.*, p. 37.

³⁷ En la tesis de Laplanche, este signo que “hace signo” es el mensaje enigmático ceñido por el adulto antes de que el niño realice la extracción.

representacionales, ya libidinales) del sujeto, y que rescate al sujeto freudiano de aquel solipsismo al que lo condenaba el punto de vista biológico³⁸. La conceptualización winnicottiana del «uso del objeto» inaugura, en efecto, un nuevo movimiento en psicoanálisis orientado a sustraer al otro “fuera de la zona de los fenómenos subjetivos”³⁹. Desde esta perspectiva, el otro deja de ser un manojito de proyecciones y pasa a ser una entidad por derecho propio, situada por fuera de la zona de control omnipotente del sujeto, en la “realidad compartida”. Pueden apreciarse la importancia y las limitaciones de la concepción winnicottiana: importancia de haber esbozado una relación con el otro por fuera de la hegemonía determinante del sujeto, y limitaciones por no haber podido plantear esta relación, o interrelación, de acuerdo a su terminología, más que en términos de identificaciones, en rigor, de identificaciones cruzadas, es decir, en términos imaginarios⁴⁰. Aquí Winnicott, según consideramos, también queda preso del representacionismo freudiano.

La identificación designa un modo fundamental de la relación con el otro en el modelo freudiano. Para proponer una definición general, diremos que se trata de la constitución o configuración del propio yo de acuerdo a la imagen de otro. La identificación evidencia, al mismo tiempo, una participación decisiva del aparato de apoderamiento. André Green adhiere a esta tesis al sostener que la identificación es una de las soluciones posibles frente a la amenaza suscitada por las relaciones objetales, amenaza vinculada con el carácter *incontrolable y aleatorio* del objeto. Se trataría, para el autor, de una “vectorización” que parte de lo intersubjetivo para dirigirse a lo intrapsíquico, es decir, en otras palabras, una interiorización al servicio de conservar al objeto en forma constante para *prevenir los riesgos de lo que escapa al control de la organización interna* y que la represión no logra regular. “Esto se realiza, entre otras cosas, *asegurando adentro una representación del afuera* frente a la cual el adentro tendrá que tomar posición para enfrentar los problemas planteados no sólo por el afuera, sino por lo que, adentro, se anuda inevitablemente al afuera”⁴¹. Siguiendo a

³⁸ Cfr. Muller, F., “El self dialógico en psicoanálisis”, en *Revista de Psicoanálisis*, Año LXII, N° 1, 2005, pp. 161-187.

³⁹ Winnicott, D., “El uso de un objeto y la relación por medio de identificaciones”, en *Realidad y juego*, ed. cit., p. 118.

⁴⁰ Cfr. Winnicott, D., “El interrelacionarse aparte del impulso instintivo y en términos de identificaciones cruzadas”, en *op.cit.* Empleamos este término «imaginario» para designar aquellos fenómenos que se dan de acuerdo a esta lógica de la representación o de la imagen.

⁴¹ Green, A., “Huellas de lo negativo en la obra de Freud”, en *op.cit.*, p. 97. Las cursivas son nuestras. Hay que tener cuidado de no confundir, en el planteo de Green, el trabajo de la identificación con el trabajo de la representación, si bien, por un lado, son, para el autor, dos formas de lo negativo, y si bien la actual cita permite vislumbrar, cuando no su estrecha ligazón, al menos su relación problemática. La identificación, dirá Green, fija al objeto haciéndolo desaparecer; la representación, por el contrario, lo vuelve disponible. La pregunta aquí es: ¿cuál es el modo de esa fijación identificatoria? “En realidad [...] identificación y representación se oponen. La representación es de objeto, de «ob-yecto», de lo que se pone ante el psiquismo para ser tomado en consideración, en su doble aspecto de transformación y de nueva presentación; la identificación, en cambio, por

Green, y para completar la definición precedente, diremos que *la identificación constituye una apropiación imaginaria del otro (del afuera, según Green) para configurar el propio yo (el adentro) a su semejanza.*

El riesgo o la amenaza a la que alude Green es el de la descomposición o desestructuración a la que puede conducir un deseo desarticulado o descodificado: “Conociendo la apetencia irresistible del yo (investido por las pulsiones) respecto del objeto, y la aptitud de este para poner en peligro la organización psíquica, esta última se procura una protección en la posibilidad de crear lo que se llamará un *Ersatz*, un modelo, una marca, un simulacro”⁴². La identificación es, en suma, dirá Green, la respuesta de la negatividad a la alteridad, negatividad, aquí, en el doble sentido de un trabajo en ausencia (pues, como dice Green, la identificación fija al objeto haciéndolo desaparecer), y de una negativización de un exceso, el exceso de lo pulsional, una defensa contra la pulsión insatisfecha. La importancia del planteo de Green radica en haber puesto de manifiesto, por un lado, la operación de apropiación que subyace a la identificación en el planteo freudiano, y por el otro, la amenaza que la impulsaría.

Concebida en estos términos, la identificación poco puede aportarnos a la hora de pensar en una relación no representacional con el otro. Sin embargo, siempre hay algo que resiste a la apropiación del sujeto, en este caso, algo que no se podría homologar o que no se deja subsumir a ese principio de semejanza o de supresión de una diferencia que subyace a la identificación. Ese algo es lo que Berenstein, en una propuesta nueva que radicaliza el impulso originario dado por Winnicott, denomina *ajenidad*⁴³.

La *ajenidad* designa, en Berenstein, un “plus insondable”⁴⁴ ante lo cual emerge, por la dificultad frente a la que nos coloca (dificultad de *asimilarlo*) la actitud solipsista en la relación con el otro y en el conocimiento. “La *ajenidad*, dirá el autor, es todo registro del otro

sus raíces con la incorporación, no tiene otra cosa que ella misma para poner delante de sí al haber hecho desaparecer el objeto convertido en «in-yecto» (introyecto), antes de poder plantearse como «sub-yecto», sujeto” (en Green, A., “Huellas de lo negativo en la obra de Freud”, en *op.cit.*, p. 115). Como se ve, Green responde desde un punto de vista energético, dejando abierta la cuestión si es abordada desde el problema de la presentación y la representación, que es el que aquí nos convoca. Habría, en efecto, una apropiación energética que subyace al proceso identificatorio, pero ¿qué tipo de apropiación sería aquella planteada desde un punto de vista cognoscitivo?

⁴² Green, A., “Huellas de lo negativo en la obra de Freud”, en *op.cit.*, p. 98. Las cursivas son del autor.

⁴³ La *ajenidad* es una de las categorías freudianas elementales sin cuyo aporte no podría ser descrito el acontecer libidinal. Berenstein entiende por «ajenidad» algo que no se corresponde con la categoría freudiana, algo, como veremos de inmediato, que se aproxima a nuestra idea de «presencia». Trabajaremos sobre el texto de Berenstein, I., *Devenir otro con otro(s)*, *op.cit.*

⁴⁴ Berenstein, I., “Acerca de la otredad y la *ajenidad*”, en *op.cit.*, p. 136.

que no logramos inscribir como *propio*⁴⁵. En este sentido, es la “*herida*”⁴⁶ que el otro aporta al sujeto, la herida por la no coincidencia con la representación; porque la ajenidad es precisamente aquello del otro no recubierto por la representación o que excede al objeto proyectado. Situada más allá de las determinaciones del sujeto (ya sean representacionales o libidinales, identificatorias o proyectivas), la ajenidad depende del otro e incide o se impone al sujeto, lo marca⁴⁷ y lo obliga a “hacer algo” que terminará modificándolo: “No hay adiestramiento posible ni tampoco pulsión para evocar y atraer a la presencia, se la puede desear, requerir, ordenar pero tiene vida propia, es *inérita, súbita, sorpresiva, no es esperable*”⁴⁸. Esta noción de ajenidad se aproxima a lo que aquí entendemos por «presencia»; de hecho, el propio Berenstein plantea, en ocasiones, a la ajenidad en los términos de una presencia que excede y cuestiona la hegemonía determinante del sujeto.

La presencia constituye ese límite que el afán de apoderamiento no puede franquear y que el sujeto se ve en la necesidad de soportar. Por eso dice Berenstein que la inclusión imaginaria de la presencia siempre está destinada a fracasar, porque la presencia no se deja convertir en ausencia y no puede inscribirse, no puede figurar como representación en la interioridad del psiquismo. Nunca logra inscribirse así como nunca deja de impactar sobre el psiquismo: la representación es lo que emerge de ese impacto, la impresión o huella que el mismo deja. Esa presencia insondable y no inscribible, esa presencia que genera indefinidamente inscripciones sin inscribirse nunca, necesariamente inaugurará, dirá Berenstein, al no dejarse incorporar ni rechazar, y al no encontrar el sujeto un modo conocido de operar, un nuevo funcionamiento, inaugurará, en rigor, todas aquellas operaciones nuevas que el sujeto deberá realizar para darle un *lugar*⁴⁹. En el planteo freudiano, la presentación originaria del otro era, como vimos, lo que promovía, *al menos en primera instancia (o sólo en primera instancia pues el origen es, en Freud, origen perdido e inasequible)*, toda la complejización posterior y el nuevo funcionamiento del sistema psíquico.

Es que, en Berenstein, sólo hay lugar para lo nuevo allí donde se soporta la herida y se trabaja con la presentación del otro. Luego de ese trabajo, nunca se es el que se era antes: de allí que sólo se “devenga otro con otro”. Esto hace pensar en la idea de un *homo apertus*, un sujeto

⁴⁵ Berenstein, I., “Lo vincular vuelto a presentar”, en *op.cit.*, p. 35. Las cursivas son nuestras.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Para Berenstein, toda experiencia de presentación, en lo que es específicamente el otro, deja una marca. De aquí dos caminos son posibles: que la marca desaparezca o que persista ejerciendo efectos y operando como una inscripción. Cfr. Berenstein, I., “Lo representable, lo irrepresentable y la presentación”, *op.cit.*

⁴⁸ Berenstein, I., “Lo vincular vuelto a presentar”, en *op.cit.*, p. 38. Resaltamos los términos “inérita”, “súbita”, “sorpresiva” e “inesperable”, que retomaremos más adelante.

⁴⁹ ¿Pero qué lugar podrá darse a la presencia? Esta cuestión nos ocupará en nuestra *Conclusión*.

indefinido o ilimitado, instituido sin cesar y, por ende, constantemente constituido⁵⁰. El problema es que, en Freud, el momento de máxima apertura, indefinición e ilimitación estaba dado por esa experiencia de satisfacción luego de la cual, y fundamentalmente luego del ejercicio paulatino de la representación que allí se origina, el sujeto se cerraba sobre sí mismo, quedando condenado al aislamiento sucesivo y a una relación unilateral con el otro. De aquí la categoría de *homo clausus*⁵¹ con la que se ha caracterizado a este sujeto. Sólo en esa experiencia de satisfacción originaria, donde no se trata aún de representaciones ni de identificaciones, habría lugar para las presencias e imposiciones, para las nuevas marcas y fundaciones, de las que habla Berenstein⁵².

Allí donde Freud habla de identificación, Berenstein propone hablar de «imposición», modo de relación con el otro más allá de las determinaciones unidireccionales del sujeto. La imposición constituye una acción que proviene del otro y que instituye una marca fundante e independiente del deseo o de cualquier determinación de quien la recibe, acción que lleva al sujeto realizar una serie de operaciones que lo convierten en otro. La imposición siempre es originaria porque siempre instituye nuevas marcas, propias de cada relación significativa, con cada una de las cuales comienza algo nuevo y diferente. Sin embargo, la noción de imposición no logra poner en cuestión la vigencia de la representación en psicoanálisis pues si bien excede el deseo o las determinaciones del sujeto, y aporta algo nuevo y diferente, la imposición termina siendo una relación representacional con el otro: la imposición instituye una inscripción, nueva e inesperada, es cierto, pero inscripción al fin⁵³.

A los efectos de conmover el imperio psicoanalítico de la representación, la noción de ajenidad o presencia resulta más efectiva ya que la presencia, en Berenstein, como en Freud, impacta, marca, pero *se pierde*, insondable y amenazante, a diferencia de la imposición que *persiste* inscrita en el aparato: “En el psiquismo se produce una presencia casi permanente que no se deja pasar a ausencia, precondition para inscribirse como representación”⁵⁴. Pero

⁵⁰ En Berenstein, lo instituyente se vincula con lo desligado, lo nuevo, lo abierto y lo diferente. Lo constituido, por el contrario, se vincula con lo ya ligado e investido, con lo determinado, lo antiguo, lo cerrado y lo semejante. Cfr. Berenstein, I., “Relación entre sujetos”, en *op.cit.*

⁵¹ Cfr. Elias, N., *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. de Ramón García Cotarelo, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.

⁵² Con el cierre del sistema psíquico bajo la lógica de la representación, el lugar destinado a la presencia no queda claro en la doctrina freudiana. Intentaremos reconstruirlo en nuestra conclusión.

⁵³ En Berenstein, como en Freud y en el psicoanálisis en general, el término «inscripción» alude a aquello que persiste como representación en el psiquismo. Es decir que los términos «inscripción» y «representación» se encontrarían aquí estrechamente ligados. Sería, de este modo, forzado, en psicoanálisis, pensar en una inscripción o una huella no representacional. De hecho, como indican Laplanche y Pontalis, en Freud, la distinción entre «huella mnémica» y «representación» no siempre es clara. Cfr. *Diccionario de Psicoanálisis*, trad. de Fernando Cervantes Gimeno, Barcelona, Labor, 1981.

⁵⁴ Berenstein, I., “Lo representable, lo irrepresentable y la presentación”, en *op.cit.*, p. 100.

Berenstein da un paso más al postular, como vimos, un trabajo que habría que hacerse con esa presencia con vistas a hacerle un lugar. Este trabajo no consiste en una elaboración en sentido psicoanalítico, sino que pasa por un “pensar en su posibilidad”. En este sentido dice Berenstein que la ajenidad no se conoce, porque es imposible de conocer, pues el conocimiento pertenece al régimen de la representación⁵⁵; su presencia exige un pensar que inaugura otro origen, además del infantil, al conducir a una desestructuración de la propia subjetividad constituida, a una modificación de las formas habituales que no lograban abarcarla. Esta modificación o desestructuración debe valorarse por sí misma, más allá del fin perseguido, porque ese fin, la apropiación o el abarcamiento de la ajenidad, está destinado a evadirse⁵⁶.

¿Pero el pensamiento y el “hacerle lugar” a los que conduciría la ajenidad de acuerdo con Berenstein no estarían ya dentro del régimen de la representación? Además Berenstein enfatiza el carácter desestructurante de la presencia pero dice también que la presencia suplementa, es decir, añade complejidad, cuando, en Freud, la desestructuración con la que también amenazaría la presencia no añade complejidad sino que, por el contrario, llevaría al sistema psíquico a un funcionamiento regresivo o infantil. Veremos más adelante cómo reacciona el sistema psíquico y biológico frente a esta amenaza, y la importancia que el apoderamiento tiene en este sentido. Ya decía Berenstein que es sólo frente a lo ajeno del otro que en el sujeto emerge la pulsión, y en ese movimiento trata de invertir o de apropiarse de esa ajenidad como de su objeto.

Berenstein enfatiza el carácter resistente de la ajenidad, resistencia hacia el afán de apoderamiento del sujeto. La noción de presencia, tal como surge de la obra de Freud, también sugiere la idea de un resto último que al tiempo que provoca todo análisis y toda dialéctica, toda inscripción y representación, se resiste a ellos pues él mismo no es ni analizable ni dialectizable, ni inscribible ni representable. Dice Berenstein:

Aquello que viene del otro brinda un conjunto de impresiones novedosas y el psiquismo trata de reconocerlo mediante la representación, pero algo queda definitivamente afuera, inaprensible, ajeno, y eso vuelve, insiste como presentación, por lo que también la representación insiste.

⁵⁵ “El conocimiento sólo puede darse [desde] lo previamente representado”. Berenstein, I., “Lo representable, lo irrepresentable y la presentación”, *op.cit.*, p. 100.

⁵⁶ No se trata aquí, para Berenstein, de plantear una condición trascendental de la inscripción de la presencia. El “pensar” al que alude el autor constituye no una condición de posibilidad sino una exigencia impuesta al individuo por la presencia, exigencia que desemboca en un lugar, una inscripción que será, como veremos, suplementaria. Comienza a evidenciarse el carácter ambiguo de la presencia en Berenstein: se pierde y se inscribe, es decir, se piensa. En ambos casos, la presencia excederá, para el autor, el registro de la representación: en el primero, dado que la representación no logra captarla; en el segundo dada la índole de esta inscripción: es decir, en este segundo caso, la presencia excederá la representación por suplementación (y no por apriorismo).

Doble insistencia. Pero es en vano, lo ajeno, esa cualidad de otredad del otro, no podrá ser aprehendida por la representación. O lo que la representación aprehende deja fuera lo que no podrá representar, y a eso lo llamamos ajeno⁵⁷.

Berenstein sugiere además que existiría una resistencia del sujeto a la presencia, una oposición, según sus palabras, a inscribir nuevas marcas provenientes de lo ajeno del otro: “La resistencia es a devenir otro con otro”⁵⁸. ¿Pero es resistencia o afán de apoderamiento lo que define la operación del sujeto frente a la presencia? El planteo de Berenstein es contradictorio en lo este punto: la representación *insiste*, decía antes, el sujeto *resiste*, dice ahora: ¿insistencia o resistencia? ¿Cómo debe pensarse la relación del sujeto con la presencia? El pensar que, de acuerdo con Berenstein, despierta la ajenidad, ¿no revela una voluntad de apoderamiento, siendo que lo que suscita es una modificación estructural que permite, en todo caso, “abarcar” o apropiarse de la ajenidad? Apropiación, no obstante, como dice Berenstein, destinada a fallar, ya que la ajenidad siempre resiste inabarcable.

Quizás sea lícito pensar esta noción de presencia desde algunas de las reflexiones que Green realiza a propósito de lo que el autor llama “lo negativo”⁵⁹. Green dice acerca de lo negativo que no es aprehensible *directamente* por la *conciencia* o traducible en su *lenguaje*, “porque ésta, requerida por aquello a lo que le es preciso atender, está prisionera de una positividad de hecho”⁶⁰. Lo negativo, por tanto, se muestra rebelde a toda aprehensión o intuición inmediata, o como dice el autor, “no se deja aprehender en la experiencia por el juego de los sentidos”⁶¹. A esto responde la dificultad que el psicoanálisis ha evidenciado para captar el sentido y la naturaleza de la negatividad. La conciencia no puede más que concebir lo negativo desde el ángulo de lo positivo, y por eso, dicha concepción resulta espuria. Primera característica de lo negativo que aquí distinguimos: su carácter inasible, su posibilidad de ser aprehendido sólo de manera mediata, sólo por medio de aquello que lo indica y representa. Esta característica no debe hacer de la negatividad una supuesta esencia que asegura a lo positivo su permanencia, su insolubilidad o su propiedad. Por el contrario, lo negativo, dirá Green, “expresa el vuelco

⁵⁷ Berenstein, I., “El otro y el objeto externo”, en *op.cit.*, p. 46.

⁵⁸ Berenstein, I., “Lo vincular vuelto a presentar”, en *op.cit.*, p. 40.

⁵⁹ Decimos algunas pues la reflexión de Green es abundante y engloba fenómenos diversos que no se corresponden, en lo esencial, con lo que el planteo de Freud sugiere acerca de la presencia. Cfr. Green, A., *op.cit.*, fundamentalmente al apartado *Argumentos para lo negativo en psicoanálisis*, del capítulo 2: “Hegel y Freud: elementos para una comparación...”, *op.cit.*

⁶⁰ Green, A., “Hegel y Freud: elementos para una comparación...”, *op.cit.*, p. 60.

⁶¹ *Ibidem*, p. 61.

de la perspectiva de la esencia como inmutabilidad e invariabilidad”⁶². Tampoco es preciso, insiste Green, concebir lo negativo desde conceptos tales como los de idea o trascendencia⁶³.

Segunda característica: a causa de su ligazón con lo pulsional, lo negativo, dirá Green, “se aprehende con la *dureza implacable* que le confiere la compulsión de repetición, como el fundamento que desafía su racionalidad”⁶⁴. Este vínculo entre lo negativo y la compulsión de repetición es lo que aquí nos interesa, si entendemos a la compulsión de repetición en los términos de aquello que pone en movimiento y que hace fallar todo análisis pues se revela como resistencia absoluta, como punto de absoluta irreductibilidad. Dice Green:

Al instalarse de entrada en lo que no es aparente para la conciencia, se persigue el ser de lo negativo en la *multiplicidad* de sus versiones, que van desde la manifestación implacable de la compulsión de repetición como modo de funcionamiento fundamental de lo pulsional, hasta los signos más discretos por los cuales lo negativo se deja presentir en la *fugacidad* del instante. Como si el ser de lo negativo estuviese dividido entre lo *inasible efímero* y la perennidad de un *núcleo inaccesible resistente* a cualquier reducción por lo cognoscible, lo que veda todo conocimiento por medio de la mera positividad⁶⁵.

Aquí se destaca este carácter de inaccesibilidad, de resistencia irreductible, de lo negativo. Se vincula además, nuevamente, lo negativo con la compulsión de repetición y su implacabilidad; es decir que hay algo de lo negativo que no se puede atemperar y que uno no puede más que soportar en la pasión. Pero este fragmento aporta además una serie de términos que el desarrollo de este trabajo irá destacando en su relevancia: la fugacidad de lo negativo, su carácter efímero. Lo negativo, finalmente, dirá Green, “es esa lógica de la sombra que reclama lo que le es debido, allí donde lo positivo que se da en la luz quisiera acaparar para él solo toda la visibilidad del psiquismo del sujeto”⁶⁶.

Se presenta la paradoja: lo negativo se vincula con lo pulsional en su aspecto desestructurante, pues (Green lo destaca) una pulsión insatisfecha resulta amenazante en el sentido de que puede revertir las composiciones y organizaciones alcanzadas por el desarrollo madurativo. Esto es lo que Green llama la “potencia desestructurante o desorganizadora”⁶⁷ del trabajo de lo negativo. Pero lo negativo se opone o confronta, a la vez, a lo pulsional, y aquí se revela en su aspecto estructurante. Dice Green: “Como no es posible que éstas [las

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Si es preciso, para Green, dar a lo negativo el estatuto de fundamento, o al menos, un estatuto más fundamental que el de lo positivo. Aquí debemos distanciarnos de Green: la presencia, en Freud, de ningún modo surge como fundamento, sino más bien como cantidad, flujo, exceso que perturba, en todo caso, toda idea de fundamento.

⁶⁴ Green, A., “Hegel y Freud: elementos para una comparación...”, *op.cit.*, p. 60. Las cursivas son nuestras.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 61-62. Las cursivas son nuestras.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁷ Green, A., “Huellas de lo negativo en la obra de Freud”, en *op.cit.*, p. 91.

mociones de deseo] reciban una satisfacción inmediata, que por otra parte nunca puede ser integral, aquí se dan el momento y lugar en que puede tener cabida el trabajo de lo negativo”⁶⁸. La pulsión o el deseo son, para Green, expresiones de una “positivización radical”⁶⁹, y en este sentido, son algo por negativizar. Desde el punto de vista de la pulsión, lo negativo surge entonces como la “condición primera de la elaboración psíquica”⁷⁰. De lo que se trata aquí es de negativizar (o elaborar, o neutralizar) un *exceso* (lo pulsional), y a esta negativización sirven los destinos de pulsión, la identificación, y la representación. La negativización surge así como defensa contra un exceso. Lo negativo implica entonces, dirá Green, “la estructura bifronte del síntoma: deseo y *defensa*, y por esta razón la neurosis es «negativa» mientras que la perversión es deseo y *satisfacción*”⁷¹. Deseo y defensa, positividad desestructurante y negatividad estructurante: he aquí la paradoja de lo negativo. La neurosis es, en Freud, el positivo de la perversión pues es el producto de la negativización de la perversión polimorfa original, es decir, la negativización de esa negación inicial, lo que da lugar a la infancia civilizada y a la neurosis como costo individual del beneficio cultural.

Tomemos, por último, el caso de la representación. La representación es un trabajo en ausencia, ausencia del objeto, dirá Green, y en este sentido es un aspecto de lo negativo. Ausencia, diremos nosotros aproximándonos a lo sostenido por Berenstein, de lo que imprimió la representación en el psiquismo; ausencia, en otras palabras, de ese exceso o cantidad del que habla Green. Pero la representación se vincula con lo negativo además porque es el producto de una negativización del exceso pulsional, y en este sentido, se revela el carácter defensivo que la representación supone en relación a la economía energética del psiquismo.

1.d. Pulsión

Sólo partiendo de las coordenadas trazadas aquí podemos comprender la definición de pulsión que Freud propone en sus *Tres ensayos de teoría sexual*: la pulsión es definida aquí no como un estímulo intrasomático (tal como podría pensarse a partir de la noción de “estímulo endógeno” [*endogene Reize*] del *Proyecto*), sino como una “agencia representante [*Repräsentanz*] psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en *continuo fluir*”⁷². Es decir: una *representación* que pone en *evidencia* en el psiquismo un proceso somático. Por eso

⁶⁸ *Ibidem*, p. 86.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 83.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 87. Las cursivas son del autor.

⁷² Freud, S., “Tres ensayos de teoría sexual”, en *OC: Vol. VII*, p. 153. Las cursivas son nuestras.

dice Freud que la pulsión es un concepto fronterizo, o “del deslinde” de lo anímico y lo somático.

En este aspecto fronterizo de la pulsión Freud hará hincapié en otra definición que iguala a la precedente pero que agrega además el aspecto cuantitativo de la pulsión: la pulsión es, dirá Freud en 1915 en *Pulsiones y destinos de pulsión*, “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 exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal”⁷³. Finalmente, en su estudio del caso Schreber, Freud insistirá en la misma línea: la pulsión es “el concepto fronterizo de lo somático respecto de lo anímico, [...] el representante [*Repräsentant*] psíquico de poderes orgánicos”⁷⁴.

En los *Tres ensayos*, Freud también había propuesto la noción de estímulo [*Reiz*] para diferenciarla de la de pulsión: el estímulo definía aquellas excitaciones provenientes del afuera, es decir, la *representación* que pone en evidencia en el psiquismo un proceso ya no interior o somático sino exterior. Así, el psiquismo aparece nuevamente como un aparato que procesa o manipula representaciones provenientes del adentro o del afuera. Estos procesos interiores o exteriores que impactan en el psiquismo representacional son “flujos” o “poderes” de cuya naturaleza Freud no logra precisar nada más que su carácter cuantitativo: “No se sabe si este proceso –dirá Freud a propósito del proceso somático- es por regla general de naturaleza química o también puede corresponder al desprendimiento de otras fuerzas, mecánicas por ejemplo”⁷⁵.

Dos son las dimensiones que subyacen a estas definiciones de pulsión: una dimensión *cognoscitiva*, que enfatiza cómo los estímulos corporales son *conocidos* o *re-presentados* en lo psíquico, y una dimensión *económica*, que enfatiza la “medida de exigencia de trabajo” que los estímulos o poderes corporales imponen a lo psíquico. Estas dimensiones se entrelazan ya que lo que la pulsión *representa* en lo psíquico no es otra cosa que una determinada “medida de exigencia de trabajo”, es decir, un flujo cuantitativo a ser tramitado o dominado.

⁷³ Freud, S., “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *OC: Vol. XIV*, p. 117.

⁷⁴ Freud, S., “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, en *OC: Vol. XII*, p. 68. Según aclara Strachey, el término empleado por Freud en *Pulsiones* y en *El caso Schreber* es el de «*Repräsentant*» (representante), término usado sobre todo en el lenguaje jurídico o constitucional. En los *Tres ensayos*, como en casi todas las citas posteriores, Freud emplea el término «*Repräsentanz*» (agencia representante), que es una forma más abstracta.

⁷⁵ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, pp. 118-119.

Así, desde un punto de vista cognoscitivo, la pulsión designaría, en Freud, la *representación psíquica de un proceso –en rigor, de un flujo, de una fluctuación– somática*. Estos flujos interiores, así como también los exteriores, deben concebirse, según este esquema, como *presentaciones* sólo asequibles para el psiquismo en virtud de su “vuelta a presentarse”, de su *re-presentación*: precisamente a este fin sirven las pulsiones y los estímulos respectivamente. En tanto representantes de una determinada cantidad, las pulsiones no poseen cualidades en sí mismas; lo único que las distinguiría entre sí y lo que las dotaría de propiedades específicas sería su relación con *fuentes somáticas*, esto es, con aquellos procesos excitadores dados en el interior de los órganos, y con sus *metas específicas*. Es decir: la fuente produce una cantidad de energía que debe ser cancelada (o dominada) por medio de la acción específica que constituye su meta; la pulsión sólo sería la *re-presentación psíquica de esta presentación* subyacente y cuantitativa.

En Freud, la presencia designa lo irrepresentable (lo que se representa siempre es algo distinto de la presencia) y es siempre una cantidad que resulta amenazante. Esta cantidad es como la «cosa en sí» kantiana, en el sentido que jamás la alcanzamos sino en lo que la indica y representa⁷⁶: es precisamente aquí donde Assoun sitúa el fundamento agnosticista del psicoanálisis, el límite absoluto para su conocimiento⁷⁷. Lo propio decía Berenstein al afirmar que “el psiquismo no reconoce cantidades, sino sólo cualidades a través de [la] representación”⁷⁸. Pero en Berenstein hallamos un problema pues éste termina vinculando la presencia con una cualidad, en rigor, con “aquella cualidad por la cual la función de representar es excedida, o no queda cubierta o no es posible tramitarla”⁷⁹. Esta cualidad es relacionada, por Berenstein, con lo que denomina devenir, cuya característica fundamental es la discontinuidad respecto del origen infantil. El devenir es sin inscripción y no existe bajo el imperio de la representación. Berenstein no logra afirmar nada más de esta cualidad, y resulta evidente que su rechazo a otorgarle un carácter cuantitativo a la presencia responde a su intento de evitar que la misma quede alineada con la noción de trauma, en tanto exceso de

⁷⁶ Ricoeur afirma esto mismo pero acerca de la pulsión, entendiendo por pulsión no la representación de un flujo interior, sino el flujo mismo. Entendida la pulsión en estos términos, su afirmación es compatible con lo aquí sostenido. “Así –dirá– la problemática de la pulsión nos remitirá a la problemática de los representantes de pulsión”. Cfr. Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. de Armando Suárez, México D.F., Siglo XXI, 2012, el capítulo III: “Pulsión y representación en los escritos de metapsicología”, de la Primera Parte del Libro Segundo, en particular la p. 103. Más adelante dirá Ricoeur: “No tenemos acceso alguno a las pulsiones en sí, sino sólo a sus expresiones psíquicas” (capítulo I: “La analogía del sueño”, de la Segunda Parte del Libro Segundo, *op.cit.*, p. 150).

⁷⁷ Cfr. Assoun, P-L., “El fundamento agnosticista”, en *Introducción a la epistemología freudiana*, trad. de Óscar Barahona y Uxo Doyhamboure, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

⁷⁸ Berenstein, I., “Lo representable, lo irrepresentable y la presentación”, en *op.cit.*, p. 94.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 104.

cantidad: “[Lo nuevo de la presencia] no es algo que inunda sino que se abre caminos donde no lo hay, no arrasa con las inscripciones previas, no se pierden las anteriores sino que éstas se reubican en otro orden”⁸⁰.

Así, es por lo inasequible de estos procesos subyacentes que Freud no logra afirmar nada más que el carácter cuantitativo de las presencias o flujos que impactan sobre el psiquismo representacional. Y al afirmar tal cosa Freud revela su adhesión a lo que ya había sido insinuado por Theodor Hermann Meynert, maestro suyo y uno de sus más importantes referentes, quien, como la mayor parte de los científicos de la época, había decidido sustituir el *noúmeno* kantiano por el concepto de fuerza⁸¹. Freud había asistido a las clases de psiquiatría de Meynert con especial interés en la Universidad de Viena, e incluso trabajó durante algunos meses en su Clínica Psiquiátrica en 1883. La importancia capital que tuvo la figura de Meynert en el desarrollo intelectual de Freud fue destacada por varios autores⁸².

A través de Meynert, Freud entra en contacto con toda una tradición del pensamiento alemán de la que destacan las figuras de Herbart, en primer lugar, y luego de Fechner y de Griesinger, tan sólo por nombrar los casos más representativos, y que se hallaba comprometida con la necesidad de lograr la aprehensión cuantificable del psiquismo, o lo que es igual, de aplicar la metodología de las ciencias naturales –la física y la química, en particular- para el estudio de tal objeto. Poco después de 1840 se había constituido y comenzaba a proliferar aquella escuela científica que, erigida en torno a las figuras de Emil Du Bois-Reymond, Ernst Brücke (en cuyo Laboratorio de Fisiología, Freud trabajó de 1878 a 1882), Hermann Helmholtz y Carl Ludwig, se había propuesto describir los datos de la fisiología en la terminología de la física y de la química y aplicar las leyes de éstas al estudio de la primera. En 1892, afirmaba Du Bois-Reymond: “Brücke y yo hemos hecho el solemne juramento de dar vigor a esta verdad: ‘no existen en el organismo otras fuerzas activas que las fuerzas físicas y químicas corrientes’”⁸³; de acuerdo a esta escuela científica, sólo estas fuerzas básicas producirían efectos en la naturaleza y en el organismo. El esfuerzo iniciado por Herbart en la década de 1820, y luego sostenido por varios y entre ellos por Meynert, traía consigo la esperanza de poder trasladar estos mismos principios al campo de la psicología. De esta línea epistemológica es de la que Freud tomará la asimilación de aquel fundamento agnosticista del

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Cfr., Jones, E., “Teoría del psiquismo”, en *Vida y obra de Sigmund Freud*, trad. de Mario Carlisky y José Cano Tembleque, Barcelona, Anagrama, 1981.

⁸² Cfr. Assoun, P-L., *Introducción...*, ed. cit., Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, ed. cit.

⁸³ Citado en Jones, E., “El estudiante de medicina”, en *Vida y obra...*, ed. cit., pp. 51-52.

que hablaba Assoun, de aquel punto de absoluta irrepresentabilidad, del *noúmeno* kantiano, a una fuerza, a un *quantum*, del que Freud resaltará luego su carácter amenazante.

La meta última de toda pulsión sería, en Freud, la de dominar esta amenaza, y el otro resulta indispensable en este proceso en virtud de su condición de *objeto mediante el cual la cancelación pulsional puede alcanzarse*. Pues el otro, en Freud, no es sino un *objeto de la pulsión*, o en rigor, una representación de aquel elemento que permite cancelar una cantidad determinada. Una vez más se pone de manifiesto el carácter profundamente representacional de la psicología freudiana: todos los procesos psíquicos que Freud describe (y todos los elementos y acciones que en ellos intervienen: la pulsión, su fuente, su meta, y su objeto, el pensamiento, el entendimiento, el deseo, etc.) son representaciones de cantidades, fuerzas o flujos subyacentes e inasequibles de otro modo. Algo similar sugiere Laplanche al sostener que “el mundo se constituye, en el viviente, por un repliegue a partir de un *exceso de mundo*”⁸⁴. Por medio de ese repliegue, el viviente se constituye una experiencia posible, y además un tiempo, que será, para Laplanche, según veremos, el tiempo de la detraducción-retraducción. El planteo de Laplanche supone, como el nuestro, un interjuego dinámico entre un exceso o una cantidad y una voluntad apropiadora o representadora, interjuego en el que se decide el tiempo y el destino del sujeto.

I.e. Genealogía de la representación como mediatización de la relación con el objeto

Si atendemos al ambiente científico que circundó el período de formación de Freud, comprenderemos que éste no podía más que darle a su modelo teórico el carácter representacional del que hablamos. En este ambiente, destacaba, como vimos, la figura de Johann Friedrich Herbart. Jones, Assoun, Ricoeur, por nombrar unos pocos⁸⁵, han enfatizado la importancia que Herbart ha tenido para Freud. Es que, a partir de 1841, año en que muere Herbart, una escuela activa había sido constituida para difundir sus ideas, las cuales pasaron desde entonces, y durante gran parte de la segunda mitad del siglo XIX, a prevalecer en el contexto científico alemán y vienés en el que Freud se formó. Desde su ingreso en la Universidad de Viena en 1873, y ya sea por intermedio del *Lehrbuch der Psychologie* de Wilhelm Volkman, discípulo de Herbart, o de los seminarios de Franz Brentano, quien basaba su psicología en el principio herbartiano fundamental, Freud entra en contacto con aquel representacionismo radical del que se

⁸⁴ Laplanche, J., “El tiempo y el otro”, en *op.cit.*, p. 113. Las cursivas son del autor.

⁸⁵ Cfr., Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, ed. cit.; Assoun, P-L, *Introducción a la epistemología freudiana*, ed. cit.; Ricoeur, P, *Freud: una interpretación de la cultura*, ed. cit.

vio provista la psicología alemana en el transcurso del siglo XIX⁸⁶. Esta influencia se prolongará a través de las figuras de Fechner, Griesinger y Meynert, todas de una decisiva importancia en la construcción teórica que Freud llevaría adelante. A partir de estas constataciones, Assoun no duda en afirmar:

Para quien situaría la empresa psicoanalítica en el amplio campo de las tentativas científicas del siglo, ésta se presentaría con todo derecho como uno de los últimos afluentes del gran río herbartiano. Por lo tanto, es inútil postular una lectura personal de Herbart por Freud: la fisiología, la psiquiatría y la psicología acarreaban el herbartismo en su flujo. Freud se ve atrapado hasta tal punto que ni siquiera trata de objetivar su deuda⁸⁷.

La psicología de Gustav Fechner se halla íntegramente basada en los principios capitales de la de Herbart. Una de las ideas rectoras de la psicología herbartiana sostiene la necesidad de reducir los hechos psíquicos a leyes científicas; en efecto, para Herbart, todos los procesos psíquicos deben ser susceptibles de medición en términos de energía y cantidad. Años más tarde, Fechner dio muestras de un importante progreso en esta senda abierta por Herbart al deducir, apoyándose en los trabajos de Ernst Heinrich Weber, la ley que expresaba la relación general entre la excitación y la sensación. La influencia de la concepción cuantitativa del psiquismo de Fechner en la doctrina freudiana es ampliamente reconocida, incluso por el propio Freud⁸⁸. Según Assoun, fue Fechner quien estableció los principios fundamentales a partir de los cuales se erigió la energética freudiana. Wilhelm Griesinger, por su parte, cuyas obras probablemente haya leído Freud de primera fuente, seguía decididamente a Herbart: como éste, sostenía la importancia de la actividad representacional en el psiquismo, aceptaba plenamente la idea de una actividad inconsciente y sostenía que las ideas sustraídas de la conciencia eran *más importantes* que las que en ella se encontraban; relacionaba además el inconsciente con *impresiones* recibidas de los órganos corporales, y manifestaba, trayendo a la luz lo que sería un problema epistemológico fundamental para el psicoanálisis, su desconocimiento acerca del modo en que “un proceso material, físico, [...] pueda convertirse en una idea, en un acto de conciencia”⁸⁹. El propio Theodor Meynert habría tenido acceso a las ideas de Herbart por medio de Griesinger, de cuyo trabajo tenía, como dice Jones, un alto concepto. La psicología de Meynert entiende que la psique puede recibir estímulos de dos

⁸⁶E incluso antes de su ingreso a la Universidad de Viena, Freud ya había tomado contacto con la obra de Herbart, pues, durante su último año de Gimnasio, él y sus compañeros trabajaron con el *Lehrbuch der empirischen Psychologie nach genetischer Methode* de Gustav Lindner, quien en el prólogo de su libro afirma categóricamente que sólo se ocupa de pensadores de la escuela de Herbart. El libro puede considerarse, tal como sostiene Jones, un compendio de la psicología herbartiana. Cfr. Jones, E., “Teoría del psiquismo”, *op.cit.*

⁸⁷ Assoun, P-L., “De la tópica a la dinámica: el modelo herbartiano”, en *op.cit.*, p. 135.

⁸⁸ En su autobiografía, Freud confiesa: “Siempre fui receptivo para las ideas de G. T. Fechner, y en puntos importantes me he apuntalado en este pensador”, en “Presentación autobiográfica”, en *OC: Tomo XX*, p. 55.

⁸⁹ Citado en Jones, E., “Teoría del psiquismo”, *op.cit.*, p. 388.

fuentes, el mundo exterior y el propio cuerpo, estímulos que son tratados de igual manera por ésta. El proceso básico en la psique es, en el planteo de Meynert, un *reflejo*. Habría además, para este autor, dos yoes, uno primario, inconsciente y perteneciente al primer período de la vida, y uno secundario encargado de *controlar* al primero.

La primera en poner de manifiesto la importancia de Herbart en la constitución de ciertas ideas freudianas, fue una psicóloga polaca, Luise von Karpinska. De entre las diversas influencias que podrían destacarse de Herbart hacia Freud, Karpinska se aboca a poner en evidencia la implicación que el modelo de Herbart habría tenido en el desarrollo freudiano de la hipótesis del inconsciente. La dinámica de las representaciones desemboca, en Herbart, en la idea de un plano oculto al que quedarían remitidas, o reprimidas (según la terminología herbartiana), aquellas representaciones como consecuencia del conflicto que mantendrían con otras: “La ciencia conoce más de lo que de hecho es experimentado (en la conciencia), únicamente porque lo experimentado es impensable sin el debido examen de aquello que permanece oculto. Es necesario ponerse en condiciones de reconocer, a partir de lo experimentado, los rastros de aquello que bulle y actúa ‘tras las bambalinas’”⁹⁰. Esta afirmación de Herbart deja traslucir lo que será quizás el rasgo fundamental que define la experiencia psicoanalítica: el remitirse hacia aquel “secreto” que, *bullendo* y *actuando* tras la experiencia del individuo, constituirá la verdad y el fundamento del mismo, y la condición para su liberación del conflicto y el padecer que lo aqueja. En la tesis de Karpinska, como en la de Assoun, en Herbart habría que situar al menos⁹¹ una formalización inicial de esta idea.

El principio fundamental que rige la psicología de Herbart⁹² sostiene que *todos los hechos psicológicos sin excepción son representaciones*: “La psicología construye el espíritu con representaciones, como la fisiología construye el cuerpo con fibras”, dirá Herbart⁹³. La representación sirve a Herbart a los efectos de proveer a la psicología el basamento epistémico que permita su inserción en el campo de las ciencias naturales, tentativa ésta que, iniciada aquí, orientará los esfuerzos de toda la psicología alemana decimonónica. El propio Freud retomará esta misma tentativa en la declaración de objetivos con la que da inicio a su

⁹⁰ *Ibidem*, p. 383.

⁹¹ Como sostiene Jones, refutando la idea tan instalada de que Freud fue quien *descubrió* el inconsciente, esta idea (la del inconsciente) era familiar y ampliamente aceptada por todas las personas instruidas, y en especial por los hombres de ciencia, del siglo XIX. Freud habría sido simplemente quien lograra una conceptualización profunda y una extracción rigurosa de todas las connotaciones implicadas en dicha idea. Cfr. Jones, E., “Teoría del psiquismo”, *op.cit.*

⁹² Para el desarrollo siguiente de la psicología herbartiana nos basamos en Assoun, P-L., “De la tópica a la dinámica...”, *op.cit.*

⁹³ Citado en Assoun, P-L., “De la tópica a la dinámica...”, *op.cit.*, p. 134.

Proyecto. Así, para Herbart, el psiquismo sólo se vuelve cuantificable en la medida en que está compuesto por representaciones, porque éstas, al entrar en relación entre sí, devendrán fuerzas susceptibles de medición. De modo que el psiquismo será planteado por Herbart en los términos de una dinámica cuantificable, es decir, en los términos de un campo medible de fuerzas y oscilaciones, de graduaciones y contrastes. Este principio psicológico elemental se articula, en Herbart, con un principio metafísico según el cual el alma constituiría una sustancia simple tendiente a la *autoconservación*; las representaciones estarían al servicio de este principio porque cada una de ellas sería un acto particular por el cual el alma se conserva.

Como dijimos, en este modelo, la representación devendrá fuerza sólo por su relación, o en rigor, por su oposición a otra representación, así como el alma sólo por su oposición a otras sustancias simples devendría representativa: “Hay, por lo tanto, un ‘destino’ representacional del alma en la medida en que sale del embotamiento de la simplicidad por el choque de la oposición; luego un destino de la representación que se determina por el choque de las demás representaciones”⁹⁴. Assoun demuestra cómo esta dinámica oposicional es descrita por Herbart en términos –resistencia, represión, inhibición, etc.- que habrían sido asimilados por Freud en su descripción del psiquismo, e incluso cómo esta dinámica termina sugiriendo la hipótesis del inconsciente en la vida anímica, lo cual ya había sido sugerido por Karpinska. La dinámica herbartiana de las representaciones hace posible, al mismo tiempo, una investigación del psiquismo que pertenece a la vez a la física y a la lógica, y, en tanto esta dinámica constituiría –ésta es una tesis de Assoun- el cimiento esencial de la dinámica freudiana, esta última provendrá de igual modo, y por la misma racionalidad, tanto de la lógica como de la física. Ricoeur va un poco más lejos al sostener que incluso deben atribuirse a Herbart el uso freudiano de la palabra idea, en el sentido de percepción⁹⁵ y representación, y la prioridad dada a esta última por sobre el afecto.

Toda la dinámica herbartiana está al servicio de la necesidad de conservar un estado de equilibrio entre las representaciones, equilibrio que exige el oscurecimiento o debilitamiento de algunas de ellas. Este estado de equilibrio remite a la idea freudiana de constancia, es decir, al principio regulador de lo psíquico según el cual el sistema debe conservar la cantidad de energía en el nivel más bajo posible previniéndose contra cualquier aumento posible de la misma. La filiación herbartiana de Freud se evidencia, en este caso, cuando se comprueba, por

⁹⁴ Assoun, P-L., “De la tópica a la dinámica...”, *op.cit.*, pp. 130-131.

⁹⁵ Como sostiene Jones, no habiéndose formado en ninguna disciplina psicológica, Freud confundía en ocasiones el uso de los términos psicológicos, empleando, por ejemplo, “percepción” como equivalente de “idea”. Cfr. Jones, E., “Teoría del psiquismo”, *op.cit.*

un lado, la clara inspiración fechneriana de este principio, y por el otro, la base íntegramente herbartiana de la psicología de Fechner: “La filiación de Freud con Herbart, en lo que al principio de constancia se refiere concretamente, dirá Ricoeur, no admite dudas: la ‘búsqueda de equilibrio’ es el principio rector de esa ‘psicología matemática’ y de su cálculo de fuerzas y cantidades”⁹⁶. Hay además en Herbart, como se aprecia en esta cita, un intento de esbozar una formalización lógico-matemática para calcular las relaciones y combinaciones entre las fuerzas e intensidades que constituirían el psiquismo.

Herbart considera al mismo tiempo que hay leyes que definen la asociación entre las representaciones. La asociación no se produce, en Herbart, por una simple contigüidad por semejanza como en el asociacionismo clásico, sino que se basa en un acontecimiento que conduce a una modificación integral de la dinámica de las representaciones. Así, una representación no evoca otra por semejanza, sino que altera funcionalmente la relación de fuerzas cuyo resultado era la ocultación de una representación determinada. Assoun destaca la fecundidad que este desarrollo habría tenido para el análisis freudiano de la dinámica de las representaciones, y en particular, de las pulsiones, y *alinea, consecuentemente, el asociacionismo freudiano más del lado de la herencia alemana-herbartiana, que de la herencia anglosajona*. La herencia de Herbart remite, por su parte, a la tradición kantiana y en particular a la figura de Fichte. Así lo establece Assoun al afirmar que el origen de la filosofía de Herbart es resolver las contradicciones con las que se tuvo que enfrentar su maestro Fichte en su *Wissenschaftslehre*. Assoun se refiere al problema de la oposición del Yo y el No-Yo en el Yo. Al intentar *resolver esta contradicción* de la identidad del sujeto y del objeto, Herbart acaba descomponiendo esa *pseudounidad* en una multiplicidad de representaciones. La dinámica representacional de Herbart surgirá pues como un intento de resolver estas contradicciones metafísicas del Yo. El representacionismo que atravesará desde entonces toda la psicología alemana permanecerá, por mal que le pese⁹⁷, dependiente de esta problemática metafísica original.

En la filosofía de Kant, que, de acuerdo a esto, habría determinado de manera fundamental los principios básicos de la psicología herbartiana, la relación con los objetos de la sensibilidad es siempre una relación mediada por la representación. En su *Estética Trascendental*⁹⁸, Kant

⁹⁶ Ricoeur, P., “Una energética sin hermenéutica”, en *Freud: una interpretación...*, ed. cit., p. 66.

⁹⁷ “Después de Herbart, ésta [la psicología alemana] se empeñará en suprimir esa hipótesis metafísica, hasta el punto de reprimir eficazmente su origen. Pero el representacionismo permanecerá lógicamente dependiente de esa problemática”. Cfr. Assoun, P-L., “De la tópica a la dinámica...”, *op.cit.*, p. 136.

⁹⁸ Nos basamos para este sucinto recorrido por la *Estética* y la *Lógica Trascendentales* de Kant, en la “Introducción” de Mario Caimi a la *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

define la sensibilidad como aquella capacidad *pasiva* de tener representaciones cuando uno es *afectado* por objetos. Sólo en la receptividad pasiva de la sensibilidad nos son dados los objetos, y nos son dados como representaciones de lo *múltiple*. De aquí la imposibilidad planteada por Kant de conocer a los objetos independientemente de la relación que tienen con nosotros, es decir, de conocerlos *en sí mismos*; representación de por medio, los objetos devienen *fenómenos*. La *Lógica Trascendental* sugiere que esta multiplicidad de representaciones sensibles es unificada por aquella facultad *activa* de *síntesis* que constituye, para Kant, el entendimiento, dando lugar a la estructura única que llamamos «objeto». La actividad (o espontaneidad, de acuerdo a la terminología kantiana) del entendimiento se complementaría, de este modo, con la pasividad de la sensibilidad, para hacer posible la experiencia en general, y los objetos de la misma.

Lo que el elemento activo hace, en rigor, para Kant, es *apropiarse* de aquella *multiplicidad* provista por el elemento sensible, y esa apropiación es lo que Kant define en los términos de una *síntesis*. Esta *síntesis* produce, como consecuencia, una unidad de las representaciones que es independiente del individuo, es decir, algo que no tiene que ver con la asociación subjetiva de representaciones que depende de las características individuales de cada sujeto. La *síntesis* del entendimiento produce, en otras palabras, una unidad de las representaciones que es objetiva. El objeto es así lo que resulta de este proceso activo. Es importante enfatizar que la *síntesis* del entendimiento no opera sobre las cosas mismas, sino sólo sobre representaciones. La mente, en sus aspectos pasivo y activo, opera, en Kant, siempre sobre representaciones⁹⁹.

La herencia herbartiana no se limita, en Freud, a esta dinámica representacional; abarca también una dimensión epistemológica¹⁰⁰. Para Herbart, la metafísica constituye “el arte de comprender correctamente la experiencia”¹⁰¹, lo que equivale a *liberarla en el plano conceptual de sus contradicciones aparentes*. La metafísica es así el punto de vista superior que busca depurar la experiencia de sus contradicciones internas: la experiencia no se

⁹⁹ Laplanche ha rastreado la influencia de Kant en Freud más allá de este representacionismo. No se trataría, para Laplanche, en Freud, sino de un “kantismo primario” o un “kantismo degradado, una suerte de *prêt-à-porter* kantiano tal como pudo haber corrido hacia los finales del siglo XIX”. En Laplanche, J., “Temporalidad y traducción. Para un retrabajo de la filosofía del tiempo” en *La prioridad del otro en psicoanálisis*, ed. cit., pp. 67-68. Las cursivas son del autor.

¹⁰⁰ Para Assoun, la influencia que Herbart habría tenido en Freud se expresa en el plano de esta dinámica representacional, pero además en la idea de inconsciente, en la descripción del acontecer psíquico de acuerdo a una terminología específica, en la concepción de una subjetividad fragmentada, en los procedimientos principales que rigen el psiquismo onírico (condensación y desplazamiento), y en el plano epistemológico que nos ocupará a continuación.

¹⁰¹ Citado en Assoun, P-L., “De la tópica a la dinámica...”, *op.cit.*, p. 141.

desprecia, todo lo contrario, se la sitúa en primer lugar, pero sólo para liberarla de su incompatibilidad y complejidad aparente. En la metapsicología freudiana se procede de manera análoga: se parte de la experiencia contradictoria pero sólo para instituirle una cohesión lógica que la haga aprehensible y manipulable. El concepto metapsicológico se requiere, como dice Assoun, para nombrar y superar una serie de relaciones contradictorias que permite pensar a la vez. El propio Freud entendió siempre de este modo la tarea del psicoanálisis: en 1895, en su *Proyecto*, dice: “El propósito de este proyecto es brindar una psicología de ciencia natural, a saber, presentar procesos psíquicos [...], y *hacerlo de modo que esos procesos se vuelvan intuitivos y exentos de contradicción*”¹⁰²; tiempo después, en 1923, dirá aún más contundentemente: “Como toda ciencia, [el psicoanálisis] está por completo libre de tendencia, y sólo conoce un propósito: *aprehender, sin contradicciones, un fragmento de la realidad*”¹⁰³.

Como veremos más adelante, en un gesto de clara inspiración metafísica, la apariencia es relegada por Freud al plano de lo falso, del engaño, o al menos de aquello que sólo sugiere deformada o indirectamente una verdad, una causa y un fundamento que habría que situar en un plano trascendental e inteligible, en un “más allá”¹⁰⁴. Ya lo dijo Jones: “Freud hubiera suscripto, sin duda, a las palabras finales del mensaje que su maestro Meynert dirigió al 54° *Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte*: ‘Toda filosofía, toda aceptación humana de la sabiduría, hasta donde alcanza la historia, en realidad no ha puesto en evidencia más que dos conclusiones [...] Una de ellas es que todo lo que hay en el mundo no es más que apariencia y que la apariencia no es igual a la esencia de las cosas’”¹⁰⁵.

1.f. El yo

El yo puede ser definido, en Freud, al igual que la pulsión, desde un doble punto de vista cognoscitivo y energético. Desde el primero de ellos, Freud define al yo, en 1910, como un grupo de representaciones al que estarían fijadas las pulsiones yoicas, grupo, dirá Freud, “para [el que] empleamos el *concepto colectivo [Sammelbegriff]* de «yo»”¹⁰⁶. Los términos

¹⁰² Freud, S., “Proyecto...”, *op.cit.*, p. 339. Las cursivas son nuestras.

¹⁰³ Freud, S., “Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»”, en *OC: Vol. XVIII*, p. 248. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁴ El propio Lacan se introdujo, tiempo después, a fondo por esta misma vía. Como sostiene Miller, esta “distancia trascendente” respecto de “toda inmanencia real, vital”, este “más allá”, es la dimensión en la que es preciso plantear al sujeto lacaniano del inconsciente, verdad y fundamento del individuo. Cfr. Miller, J-A., “Un paradigma constante”, en *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, trad. de Graciela Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2006, fundamentalmente la p. 213.

¹⁰⁵ Jones, E., “Teoría del psiquismo”, en *op.cit.*, pp. 376-377.

¹⁰⁶ Freud, S., “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”, en *OC: Vol. XI*, p. 211. Las cursivas son nuestras.

resaltados en esta cita buscan poner en evidencia, por un lado, el carácter abstracto-representacional del yo, y por el otro, por medio de la noción de «*Sammel*», esta lógica de la totalidad imperante en la doctrina freudiana. Al definir al yo como representación, Freud estaría poniendo de manifiesto que el ejercicio de la representación no sólo estaría orientado a los objetos exteriores o ajenos, sino al propio sujeto representante. Para la lógica de la representación resulta, de este modo, indistinto que el objeto de su ejercicio sea ajeno o propio.

En el *Proyecto*, Freud desarrolla el que a su entender es el problema más oscuro de todos, el de la génesis del yo. Allí Freud distingue un yo inicial y un yo posterior, más complejo, y entre ambos ubica la vivencia de satisfacción. El yo inicial consiste en las neuronas del núcleo que, exclusivamente regidas por el principio de inercia, se dedican a recibir cantidades endógenas y a descargarlas mediante el camino de la «alteración interior». Aquí estamos al nivel de lo que Strachey denominaba “organismo biológico”. Luego sobreviene la vivencia de satisfacción y la intervención del otro en tanto objeto de deseo, intervención que procuraba, según vimos, a este núcleo inicial una imagen-recuerdo de dicho objeto y una imagen-movimiento. Con cada sucesiva reanimación del deseo se irán constituyendo todas las funciones secundarias del sistema neuronal, es decir, se irá dando la paulatina complejización del yo inicial.

El yo comienza, de este modo, a aprender que no debe investir la imagen-recuerdo del objeto de deseo más allá de cierta medida, pues de lo contrario sufriría una alucinación, y que no debe investir la imagen-movimiento hasta que no estén los signos de realidad objetiva que indican que la descarga es segura. Estas dos barreras contra el deseo y la motilidad constituyen el fundamento de la acumulación de cantidad dentro del yo, y se establecen, en particular la última de ellas, luego de la experiencia inicial de displacer que surgía como consecuencia del desprendimiento continuo y desenfrenado de estímulo endógeno que se producía bajo el estado de deseo. Esta *amenaza de displacer* anudada a la descarga prematura fue así lo que movilizó originariamente la constitución de las barreras en cuestión.

De modo que, para Freud, el displacer inicial y la posibilidad de padecerlo nuevamente es lo que habrá que situar en la base de la complejización del sistema neuronal inicial y de su consecución paulatina de todas aquellas funciones sólo en virtud de las cuales es posible hablar de subjetividad. “Todo cuanto yo llamo *adquisición biológica* del sistema de neuronas, dirá Freud, lo pienso constituido por una *amenaza de displacer* [...] El displacer sigue siendo

el único medio de educación”¹⁰⁷. La participación del otro en esto es decisiva, ya que es sólo su intervención en la vivencia de satisfacción la que desencadena todo este proceso. El otro fue, en efecto, aquel cuya presentación conformó el deseo del niño y aquel que se re-presenta con cada una de sus reanimaciones. Fue en la búsqueda de neutralizar la imprevisibilidad y amenaza de ese deseo así conformado que el aparato comenzó a complejizarse. Así, el yo posterior y complejo del que habla Freud sería sólo la consecuencia de este proceso de neutralización o regulación del deseo¹⁰⁸.

*El deseo es, para Freud, amenazante en un doble sentido, individual y social; es amenazante, o heterostásico, para el aparato individual en el sentido recién aludido, y es amenazante asimismo, según veremos más adelante, para las formas sociales de producción. Lacan ha definido la homeostasis como aquel mecanismo indispensable que tiene por función amortiguar o atemperar la irrupción insistente de cantidades en el sistema psíquico*¹⁰⁹. *Indispensable* porque, como dice Lacan, “si hay una realidad llamada psíquica, o, en otros términos, si hay seres vivos, esto es en la medida en que existe una organización interna que tiende hasta cierto punto a oponerse al paso libre e ilimitado de las fuerzas y descargas energéticas”¹¹⁰; y si las cantidades irrumpen *insistentes*, esto es en virtud de que jamás renuncian a sus imposiciones y exigencias. Este mecanismo de amortiguación o atemperamiento estaría, de este modo, subordinado a la necesidad de conservar un equilibrio energético en el sistema psíquico; es esta necesidad la que conduce al sistema a registrar, de acuerdo a este mecanismo regulatorio, *de manera filtrada* las cantidades que en él impactan. Lo que resulta de esta operación, a un nivel experiencial, es lo que Lacan denomina un “reflejo adecuado del mundo exterior”: “Para que el ser vivo no perezca cada vez, es menester que posea cierto reflejo *adecuado* del mundo exterior”¹¹¹.

Este “reflejo adecuado” al que alude Lacan, es decir, el reflejo filtrado, regulado, organizado, representado, de los mundos exterior e interior, es el modo en que el sistema psíquico se

¹⁰⁷ Freud, S., “Proyecto...”, *op.cit.*, p. 419. El subrayado es de Freud.

¹⁰⁸ No sólo el deseo desregulado produce un aumento de cantidad y, por ende, una experiencia de displacer. Hay muchas otras experiencias que desencadenan un proceso similar, de las cuales destaca la vivencia de dolor. Si nos referimos aquí al estado de deseo es porque el propio Freud alude, con exclusividad, a la misma al referirse a la génesis del yo.

¹⁰⁹ Lacan, J., “Clase V: Homeostasis e Insistencia”, en *El seminario. Libro II: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2010. Lacan enfatiza en esta definición la amortiguación o el atemperamiento de las cantidades provenientes del exterior. Nosotros consideramos que la homeostasis regula también el impacto de las cantidades internas; regula, de este modo, en rigor, el impacto de las cantidades independientemente de su origen.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 97.

¹¹¹ Lacan, J., “Clase IX: Juego de escrituras”, en *El seminario. Libro II...*, trad. cit., p. 166. Las cursivas son nuestras. Nuevamente Lacan hace hincapié en el reflejo “adecuado” del exterior, cuando lo mismo sería lícito afirmar acerca del interior.

preserva del paso libre e ilimitado de las cantidades; de modo que, de no existir tal mediación defensiva, tal amortiguación y atemperamiento, el sistema se vería expuesto a cantidades que lo harían fallar. El mundo tal como se refleja en la conciencia no sería, de acuerdo a esto, sino el resultado de esta regulación y filtración defensiva y cuantitativas; esto es lo que supone el concepto de homeostasis. La heterostasis aludida estaría haciendo referencia, de este modo, a aquella situación potencial de falla o de ruptura del sistema psíquico por causa de la presentación de una cantidad, o de una suma de cantidades desnudas, y en tanto tales, disruptivas¹¹².

La noción de amenaza recorrerá toda la obra de Freud. La amenaza es lo que el aparato psíquico busca evitar por medios diversos y lo que, en virtud de esa evitación, motorizará su desarrollo. Se trata, en rigor, de la amenaza de displacer (del displacer experimentado o representado) que conlleva el aumento de cantidad y que, según intentaremos demostrar, se encuentra en la doctrina de Freud estrechamente vinculada con la pulsión de apoderamiento. Como vimos, la amenaza de displacer fue lo que impulsó al sistema inercial a abrirse a la alteridad auxiliadora y constitutiva cuya representación interviene de manera fundamental en el desarrollo y complejización de dicho sistema hasta alcanzar un principio de subjetividad. La subjetividad postulada por Freud, la subjetividad así constituida, comenzará desde entonces a operar según las lógicas de la *representación*, de la *oposición*, de la *totalidad*, de la *síntesis* y de lo *genital*. Retomaremos estos puntos más adelante.

2. El punto de vista energético

2. a. La energética freudiana: libido e interés

El propósito del *Proyecto*, a saber, “brindar una psicología de ciencia natural”¹¹³, es el mismo que venía guiando los esfuerzos de la psicología alemana desde el siglo XIX. El modo en que el *Proyecto* intenta alcanzar este objetivo también es heredado de la psicología alemana

¹¹² Este término –disrupción- busca aludir a la ruptura o descomposición de las organizaciones y estructuras sobre cuya base se sostiene el sistema psíquico maduro, ya constituido. La descomposición de organizaciones conduciría a elementos primarios y más simples; conduciría, en este sentido, a una infantilización del desarrollo. Veremos más adelante que este proceso de infantilización es lo que subyace como amenaza al deseo y a la presentación de las cantidades desnudas.

¹¹³ Freud, S., “Proyecto...”, en *op.cit.*, p. 339.

decimonónica: para ésta, el estatuto de ciencia natural era posible para la psicología si se introducía en su modelo teórico una dimensión cuantitativa, o lo que es igual, energética¹¹⁴.

La energía es, para el psicoanálisis, como lo era para la psicología del siglo XIX, el elemento epistemológico fundamental que permite satisfacer la exigencia de cuantificación y de *explicación*¹¹⁵ de toda *Naturwissenschaft*. Toda la metapsicología freudiana lleva implícita una dimensión energética como necesidad epistémica ineludible: fue precisamente esta necesidad la que condujo a Freud, tal como sugiere Assoun¹¹⁶, a colocar la teoría de la libido en la base de su metapsicología. En el *Proyecto*, esta necesidad se manifiesta desde el inicio: “El propósito de este proyecto es brindar una psicología de ciencia natural, a saber, presentar procesos psíquicos como *estados cuantitativamente comandados* de unas partes materiales comprobables [las neuronas], y hacerlo de modo que esos procesos se vuelvan intuibles y exentos de contradicción”¹¹⁷.

Es de la física, una de las disciplinas basales de la doctrina freudiana, de donde Freud heredaría esta noción de energía y la exigencia de medición de la misma: “La libido –dirá Freud en los *Tres ensayos*- es una fuerza susceptible de variaciones cuantitativas, que podría *medir* procesos y trasposiciones en el ámbito de la excitación sexual”¹¹⁸. Pero la libido no es la única energía propuesta por Freud en su descripción de los procesos psíquicos; en rigor, serán dos las energías presentes en el modelo freudiano, las que se corresponderán con las dos pulsiones fundamentales del mismo, las sexuales y las yoicas.

En el estado narcisista originario o primario¹¹⁹ las energías psíquicas se encuentran reunidas siendo imposible su diferenciación. “Sólo con la investidura de objeto –dirá Freud- se vuelve posible diferenciar una energía sexual [*Sexualenergie*], la libido, de una energía de las pulsiones yoicas [*Energie der Ichtriebe*]”¹²⁰. La libido designaría, de este modo, la energía de

¹¹⁴ De acuerdo con Jones, la idea de cantidad puede ser equiparada al concepto físico de energía, y se trata de una idea probablemente proveniente de Breuer y equiparable a su concepto de «energía quiescente», al concepto de «energía de atracción nutritiva» de Meynert, y al de «tono muscular» de Exner. Cfr. Laplanche, J., & Pontalis, J-B., *Diccionario de Psicoanálisis*, ed.cit.

¹¹⁵ “Así llegamos a la representación de un *quantum* de libido [...] la producción de esta, su aumento o su disminución, su distribución y su desplazamiento, están destinados a ofrecernos la posibilidad de explicar los fenómenos psicosexuales observados”. Cfr. Freud, S., “Tres ensayos de teoría sexual”, en *op.cit.* p. 198.

¹¹⁶ Cfr., Assoun, P-L., *Introducción a la epistemología freudiana*, ed. cit., en particular el capítulo tres de la segunda parte: “De la dinámica a la económica: El modelo fechneriano-helmholtziano”.

¹¹⁷ Freud, S., “Proyecto...”, *op.cit.*, p. 339. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁸ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 198. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁹ Freud distinguía dos narcisismos: uno primario y normal que constituía la base de otro secundario y anormal que surgía por replegamiento de las investiduras de objeto. Lo normal sería aquí, luego del narcisismo primario, el posterior investimento de los objetos por parte de la libido, dando lugar a una situación de equilibrio entre este investimento objetal y el monto de libido permanente en el yo.

¹²⁰ Freud, S., “Introducción del narcisismo”, en *OC: Vol. XIV*, p. 74.

las pulsiones sexuales. Lo que no queda claro, y lo que de hecho nunca elaborará Freud con la rigurosidad con la que es elaborada la noción de libido, es el término que define a la energía de las pulsiones yoicas¹²¹. En los *Tres ensayos*, Freud habla de libido, por un lado, y de hambre, por el otro; pero con la introducción, en 1910, de la noción de pulsiones yoicas, el término hambre pasa a describir tan sólo la energía de una de estas pulsiones, la pulsión de nutrición. Para adecuarse a esta innovación teórica, Freud incorporará, si bien al pasar y sin una mayor formalización, la noción de “interés yoico”¹²² [*Ichinteresse*]. Libido e interés surgen así como las energías correlativas al dualismo pulsional freudiano.

Así, para Freud, de las energías psíquicas, sólo la libido se volcaría sobre los objetos; de hecho sólo de este modo, en tanto *libido objetal*, esta energía se vuelve asequible al estudio analítico. En efecto, la libido se concentra en objetos, pasa de unos a otros o se desprende de ellos quedando fluctuando en estado de tensión hasta ser recogida nuevamente dentro del yo: a esta libido concentrada en el yo, Freud la designa *libido yoica o narcisista*. De este modo, el acontecer libidinal se daría en el espacio delimitado por dos polos, el del yo (en cuyo caso hablamos de libido yoica) y el de los objetos (en cuyo caso hablamos de libido de objeto). Pero este acontecer libidinal no se refiere, en rigor, más que a las *representaciones psíquicas* del yo y de los objetos y no a los objetos del mundo exterior, ni a un supuesto yo interior. Como dijimos, *los procesos psíquicos no son, en Freud, sino representaciones de cantidades, fuerzas o flujos subyacentes e inasequibles de otro modo*.

2. b. Pulsión

Es en 1905, en sus *Tres ensayos*, donde Freud introduce las nociones de pulsión sexual [*Sexualtrieb*] y de libido. Esta noción de pulsión tiene su origen, como noción energética, en la distinción que Freud había establecido previamente en el *Proyecto* entre dos tipos de excitación, la externa, de la que el sujeto podía huir, y la interna, de la que el sujeto no lograba escapar y que constituía la base para el desarrollo posterior del aparato psíquico; esta excitación interna es la que luego recibirá el nombre de pulsión.

En los *Tres ensayos* (y también en 1915 en *Pulsiones*), Freud definía la pulsión como una “medida de exigencia de trabajo” [*Mass der Arbeitsanforderung*] que el cuerpo impone a lo psíquico y que éste debe cancelar o dominar. En ningún momento Freud logrará precisar la

¹²¹ Esta primacía que lo sexual tiene en Freud por sobre toda otra tendencia biológica del individuo se explica por la problematización de la sexualidad que el psicoanálisis hereda de las psiquiatrías del siglo XVIII y XIX. Cfr. *infra*, “El problema de lo sexual en Freud”.

¹²² Freud, S., “Introducción del narcisismo”, en *op.cit.*, p. 79.

naturaleza de este proceso somático del que parte la pulsión; tan sólo se limita a aclarar que lo somático no corresponde, en su naturaleza, al análisis psicológico, sino más bien al químico o físico. Lo somático marca, de este modo, un límite epistemológico infranqueable para el psicoanálisis, y al mismo tiempo, su finalidad última. En este aspecto paradójico del saber freudiano hizo hincapié Assoun:

En la triple dirección en que se despliega la ambición explicativa de Freud, o sea en la tópica, la dinámica y la económica, y en base a su triple imperativo, científicista, fisicalista y agnosticista, el saber analítico se concibe como una especie de intervalo imaginario que explora un espacio transitorio. Su validez y su especificidad quedan tanto mejor aseguradas cuanto se piensa como ese intervalo. Ése es el meollo de la identidad paradójica del freudismo¹²³.

El psicoanálisis, a la sombra de sus “hermanas mayores”¹²⁴, la anatomía, la fisiología, la química y la física, es un saber provisional e inacabado en tanto no cumpla con las exigencias dispuestas por esas disciplinas basales, es decir, la determinación del sustrato anatómico de los procesos psíquicos, de las sustancias químicas que se encuentran en su base y del imperativo físico que dispone la medición de los mismos.

Lo que la definición económica de la pulsión pone de manifiesto es su factor motor, su esfuerzo, su naturaleza *activa*: “toda pulsión –dirá Freud- es un fragmento de actividad”¹²⁵. Ahora bien, ¿hacia dónde esfuerza la pulsión? Hacia el objeto por medio del cual puede satisfacerse, es decir, cancelar el estado de estimulación generado en su fuente, o como dice el propio Freud, cancelar “aquel proceso somático [*somatischen Vorgang*], interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión”¹²⁶. El objeto sexual puede ser una persona total o bien una parte de su cuerpo o una parte del cuerpo *propio* (el objeto sexual, dirá Freud en este sentido, “no necesariamente es un objeto *ajeno* [*fremder Gegenstand*]”¹²⁷), en cuyos casos hablaríamos de objetos no totales sino parciales, o incluso un objeto inanimado, como en el caso del fetichismo. A pesar de esta variabilidad, la persona *total* de sexo *contrario* designará, en Freud, por regla general, al objeto sexual normal.

Sin embargo, si esto es lo normal para la *constitución definitiva*, lo originario, para el freudismo, no será la elección heterosexual y total, sino más bien “la independencia de la elección de objeto respecto del sexo de este último, la posibilidad abierta de disponer de

¹²³ Assoun, P-L., “Conclusión: De la conformidad de los lenguajes a lo inédito del objeto”, en *op.cit.*, p. 185.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 185.

¹²⁵ Freud, S., “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *op.cit.*, p. 118.

¹²⁶ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

¹²⁷ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 118.

objetos tanto masculinos cuanto femeninos, tal como se puede observar en la infancia, en estados primitivos y en épocas prehistóricas”¹²⁸; y además la independencia de la elección de objeto respecto de la totalidad o parcialidad de este último. Es decir: lo *originario* y universal es, para Freud, la disposición a la bisexualidad y a la parcialidad, disposición que, presente en la infancia, en lo primitivo o en lo prehistórico, en un segundo momento y con el transcurso del desarrollo, irá circunscribiéndose, por la influencia determinante de la instancia cultural, a los límites de la elección normal, es decir, heterosexual y total. Las tendencias homosexuales y parciales permanecerán, no obstante, en el inconsciente, desde donde ejercerán decisivas influencias en la vida sexual y no sexual del individuo.

Así, para la pulsión no interesa si se trata de un objeto homo o heterosexual, parcial o total, oral, anal o genital, propio o ajeno. La pulsión es meramente actividad y en su actividad busca al objeto independientemente de tales distinciones. En este sentido dirá Freud que, a diferencia de las pulsiones yoicas que se encuentra enérgicamente aferradas a su objeto, el objeto de la pulsión sexual es especialmente variable y contingente, y sólo es elegido de manera definitiva a partir de las vicisitudes de la historia personal. Es precisamente esta característica del enlace entre la pulsión sexual y su objeto la que responde por todos los matices y extravíos que se observan en la sexualidad humana. Y a esto se agrega el hecho de que la pulsión sexual se cuenta, tal como sugiere Freud, entre *las menos dominadas* por “las actividades superiores del alma”, aun en las personas normales. “El punto más débil de la cultura humana –dirá Freud a este respecto- sigue siendo la sexualidad”¹²⁹. Con el curso del desarrollo y por la influencia decisiva de la cultura, el objeto sexual restringirá su variabilidad originaria y quedará remitido a lo heterosexual, total, genital y ajeno. En adelante, toda expresión de eso originario será vivida por el sujeto y por la cultura como amenazante: de aquí su necesaria represión; de aquí, la necesidad cultural de la neurosis.

La introducción de la noción de pulsión sexual obliga a Freud a elaborar otro concepto, el de meta sexual, “la acción hacia la cual esfuerza la pulsión”¹³⁰. La normalidad o anormalidad de la meta sexual estará subordinada al tipo de relación establecida con el objeto sexual, más precisamente, a la zona del cuerpo de éste escogida para la satisfacción. La *unión de los genitales* es la meta sexual normal y definitiva, la cual lleva a la extinción temporaria de la pulsión y la tensión sexual. Otras maneras –“intermediarias”, según las denomina Freud- de relacionarse con el objeto sexual constituyen metas sexuales preliminares que aumentan la

¹²⁸ Freud, S., “Tres ensayos...”, en *op.cit.*, nota 13 de las pp. 131-134.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 135.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 123.

excitación y el placer que deben mantenerse hasta alcanzarse la meta sexual definitiva. Ahora bien, la demora en estas relaciones intermediarias con el objeto sexual, y la trasgresión anatómica respecto de las zonas del cuerpo destinadas a la unión genital, es lo que, en este contexto, delimitaría el campo de la perversión, pero de una perversión, en rigor, enlazada a la vida sexual normal. ¿Cuándo y bajo qué condiciones entonces hablamos aquí de anormalidad? Cuando dicha demora y dicha trasgresión no son etapas en la vía hacia la unión genital, sino que se fijan, agotando la excitación y el placer e impidiendo la consecución de la unión definitiva, orientada a la *conservación de la especie*.

Todas las pulsiones de las que sería lícito hablar deben remitirse, para Freud, a dos grupos de pulsiones que, dada la imposibilidad que demuestran de ser descompuestas en otras más elementales, constituyen las pulsiones primordiales [*Urtriebe*], a saber, las yoicas o de autoconservación y las sexuales. Para Freud, la biología confirma esta apreciación al demostrar cómo la sexualidad no debe equipararse a las otras funciones del individuo, “pues sus tendencias van más allá de él y tienen por contenido la producción de nuevos individuos, vale decir, la conservación de la especie”¹³¹. El punto de vista biológico adoptado por Freud es el de August Weismann, el cual, en contra de lo que otras concepciones biológicas de la época sostenían acerca de la relación entre el yo y la sexualidad, a saber, que el individuo es lo fundamental y la sexualidad tan sólo una de sus funciones y necesidades, sostiene, por el contrario, que lo fundamental es el plasma germinal, es decir, esa sustancia inmortal que el proceso de la generación confió al individuo y del que es un mero apéndice temporario y transitorio¹³². Hacia 1892, Weismann pondrá de manifiesto lo que a su entender es la “doble

¹³¹ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 120.

¹³² A diferencia de la reserva con que el ambiente francés recibió las ideas de Darwin, el pensamiento alemán mostró respecto de ellas un gran entusiasmo, favorecido por el impulso originario dado por la obra y militancia de Ernst Haeckel. Decidido entonces a emprender la vía del evolucionismo darwiniano, este pensamiento se halló frente a una cuestión crítica que constituía el límite que el análisis de Darwin no había podido franquear, a saber, el mecanismo de la herencia. Darwin no había podido aportar, en este punto, más que ciertas vagas y contradictorias especulaciones sobre la pangénesis en algunos escritos tardíos. En este contexto, muchos biólogos se volcaron hacia Lamarck y escogieron, entre sus diversos principios, el de la adquisición hereditaria de características, haciendo de él el punto principal de la obra de Lamarck y el suplemento justo para la de Darwin. La cuestión aquí era “cómo estas características eran heredadas, y la relación entre adquisición y herencia”. En este contexto, dos caminos podían tomarse para resolver esta cuestión, el del idealismo o el del mecanicismo, cuyos representantes más destacados fueron Karl von Nägeli y August Weismann, respectivamente. Desde perspectivas disímiles, llegaron no obstante a ideas similares: Nägeli propuso dos tipos de sustancias operantes en todo ser vivo, el tropoplasma [*tropoplasm*] y el idioplasma [*idioplasm*], la primera, mortal, se encarga de desarrollar la estructura de las partes y órganos de los cuerpos, y la segunda, inmortal, es, por un lado, el principio de unidad en la evolución, y, por el otro, la encargada de diferenciar el flujo de sustancia vital [*stream of living substance*] en filo, especies, individuos, órganos y células, pues es la portadora de determinantes. Weismann es frecuentemente considerado como aquel que importó la selección natural de Darwin al estudio de la herencia. Weismann elaboró su noción de plasma germinal, *Keimplasm*, en 1882, dos años después del idioplasma de Nägeli; incluso el propio autor reconoció su deuda al idioplasma de Nägeli. Ambas nociones fueron intentos, aceptados y adoptados en la biología teórica general de la década de 1880, de analizar el patrimonio hereditario con independencia de los incidentes de la ontogenia. Como Nägeli, Weismann también

existencia” del individuo, “en cuanto es fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad, o al menos, sin que medie esta”¹³³. Así, el individuo biológico tendría a la sexualidad por uno de sus propósitos egoístas, pero por medio de este placer buscado se pondría al servicio de su plasma germinal, de esa sustancia inmortal de la que es su portador mortal, y que conduce a la conservación de la especie. Así, el dualismo pulsional básico del modelo freudiano encontraría mayores fundamentos biológicos que psicológicos.

Recién en 1910, en un artículo titulado *La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*, fue introducido el término de pulsión yoica o de autoconservación: aquí Freud insiste sobre el “particularísimo valor [...] de la inequívoca oposición [*unleugbare Gegensatz*] entre las pulsiones que sirven a la sexualidad [...] y aquellas otras que tienen por meta la autoconservación del individuo, las pulsiones yoicas”¹³⁴. Este trabajo viene a rectificar el anterior dualismo pulsional, postulado por Freud en los *Tres ensayos*, que oponía a las pulsiones sexuales, la pulsión de nutrición o alimentación [*Trieb nach Nahrungsaufnahme*]. Esta pulsión de nutrición quedará a partir de 1910 admitida como una de las tantas “pulsiones de autoconservación” que Freud distingue en relación a las grandes funciones orgánicas o a las grandes necesidades (nutrición, defecación, emisión de orina, actividad muscular, visión, etc.) que tienden hacia la conservación del individuo. Son estas pulsiones las que indicarán a la sexualidad el camino hacia el objeto¹³⁵.

La biología aporta además, al estudio freudiano de las pulsiones, la noción de estímulo [*Reiz*] y el esquema del reflejo, según el cual un estímulo que afecta al sistema nervioso *desde afuera* es descargado *hacia afuera* mediante una acción. Tres cosas hay que destacar aquí: a) el estímulo proviene siempre del mundo exterior; b) actúa “de un solo golpe”; y c) la acción apropiada a su modo de intervención es la huida motriz, esto es, la sustracción de su radio de influencia.

distinguió dos tipos de estructuras, las células germinales y las células somáticas, las primeras, al igual que en Nägeli, también inmortales. El plasma germinal, aquel plasma específico que se continuaba o se trasladaba de un organismo al siguiente, constituía, para Weismann, el lugar donde la selección natural se sucedía: “El aislamiento, por parte de Weismann, del plasma germinal hizo de la evolución un proceso sucedido dentro de los cromosomas. En lugar de plantear la evolución en la relación entre estructura y circunstancia, él [Weismann] la internalizó en el organismo”. Cfr. Gillispie, Ch. C., “Biology comes of Age”, en *The Edge of Objectivity*, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 322 y 328 para los respectivos fragmentos citados (la traducción es nuestra).

¹³³ Freud, S., “Introducción del narcisismo”, *op.cit.*, p. 76.

¹³⁴ Freud, S., “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”, en *OC: Vol. XI*, p. 211.

¹³⁵ Como aclaran Laplanche y Pontalis, Freud nunca dio una exposición acabada acerca de los diversos tipos de pulsiones de autoconservación; no obstante, su admisión de numerosas pulsiones de autoconservación parece fuera de toda duda. Cfr. Laplanche, J., Pontalis, J-B., *Diccionario de psicoanálisis*, ed. cit., pp. 334-335.

La pulsión, dirá Freud, es un estímulo para lo psíquico, pero un estímulo, a) que no proviene del mundo exterior, sino del interior del propio organismo, b) que no opera “de un solo golpe”, es decir, que no opera como una “fuerza de choque momentánea” [*“momentane Stoßkraft”*], sino como una “fuerza constante” [*“konstante Kraft”*], y c) en la medida en que proviene del interior y que opera como una “fuerza constante”, la huida no funciona contra él. La “satisfacción” de la pulsión sólo puede alcanzarse mediante una modificación en la fuente interior de la pulsión.

Este modo de operar de la pulsión tendrá dos grandes consecuencias para el organismo biológico. En primer lugar, es por medio del registro primitivo de los dos tipos de fuerzas, es decir, de aquellas frente a las cuales el organismo puede sustraerse mediante una acción muscular, y de aquellas frente a las cuales una acción tal resulta inútil pues conservan, pese a todo, su carácter de esfuerzo constante, que la “sustancia percipiente del ser vivo [*wahrnehmende Substanz des Lebewesens*] habrá adquirido [...] un asidero para separar un «afuera» de un «adentro»”¹³⁶. El organismo primitivo atribuye, de este modo, las primeras fuerzas al mundo exterior, y las segundas al mundo interior. La segunda consecuencia, ya analizada anteriormente, tiene que ver con el desarrollo y complejización del sistema nervioso que el modo de operar de las pulsiones promueve. El sistema nervioso tiene por objetivo *dominar* las fuerzas a las que se ve sometido. La modalidad mediante la cual el sistema resolvía originariamente su relación con los estímulos, a saber, la huida motriz, no resultaba efectiva para aquellas fuerzas que proponían una presión interna y constante. Para estas fuerzas, lo que buscará el sistema es rebajarlas al mínimo nivel posible de exigencia de acuerdo al «principio de constancia». Así, las pulsiones mueven al sistema nervioso a renunciar a la huida motriz y a llevar adelante toda una serie de actividades complejas que buscan modificar el mundo exterior para alcanzar la satisfacción; estas actividades, y la modificación del mundo exterior que, en tanto finalidad última, reúne y coordina sus esfuerzos, deben ser interpretadas, en efecto, como intentos de dominio. Las pulsiones mueven, en otras palabras, al sistema nervioso a un desarrollo y una complejización que no sería posible sin su intervención; éste era, según decíamos, el potencial genético del *Ananké*. La consecuencia de esta complejización, en la que la presentación y representaciones sucesivas del otro de la vivencia de satisfacción eran decisivas, es ese yo posterior del que Freud hablaba en el *Proyecto* y todas las funciones secundarias también allí referidas.

2. c. *El yo*

¹³⁶ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 115.

El *Proyecto* define al yo como una organización conformada por un conjunto de neuronas del núcleo que, como consecuencia de la recepción repetida de cantidades endógenas, ha pasado a estar constantemente investido y a constituir, de este modo, el “reservorio [*Reservoir*] requerido por la función secundaria”¹³⁷. El yo es, en otras palabras, aquella masa de neuronas investidas de manera constante que interviene sobre otras neuronas de investidura variable; es decir: el *componente permanente* del psiquismo que interviene sobre el *componente variable*.

La función secundaria es la perturbación, ejercida por el yo, de aquellos decursos energéticos originariamente desenvueltos sin ningún tipo de alteración. La modalidad que adopta esta intervención del yo es la inhibición: así, el yo influiría sobre la repetición de cualquier vivencia que incremente el nivel cuantitativo mediante el camino de la inhibición. Es precisamente esta inhibición la que suministra además la importante función de distinguir entre percepción y representación.

De estas consideraciones surge que el yo es aquella instancia que tiene por función velar por la conservación del individuo. En 1911, en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, Freud parece confirmar este punto de vista: allí dirá que el “yo-realidad no tiene más que aspirar a beneficios y asegurarse contra perjuicios”¹³⁸. La fijación de las pulsiones yoicas, tendientes a la *autoconservación*, en esta instancia también confirma esta perspectiva. El yo vela por la conservación del individuo y lo hace por medio de la inhibición de aquellas experiencias que aumentan el nivel cuantitativo; *inhibe el displacer, busca dominar*. Así, las pulsiones fundamentales del modelo freudiano también se opondrán en su finalidad última: mientras que las pulsiones yoicas tienden a la conservación del individuo, las sexuales tenderán a la conservación de la especie. Esto era, en efecto, lo que sugerían algunas teorías biológicas de la época. Lo único que permitirá cuestionar la “inequívoca oposición” entre estas dos pulsiones con intereses tan dispares, y lo que en consecuencia, habrá que ubicar en la base del modelo freudiano de las *Urtriebe*, es la tendencia hacia el dominio o apoderamiento: como intentaremos demostrar, sólo en virtud de esta tendencia subyacente y basal, las pulsiones yoicas y sexuales podrán aproximarse y entrar en relación.

Los *Tres ensayos* definen al yo como aquel “gran reservorio [*große Reservoir*] desde el cual son emitidas las investiduras de objeto y al cual vuelven a replegarse”¹³⁹. En efecto, el yo despediría y recibiría las investiduras hacia y desde los objetos, y sería, en este sentido, el

¹³⁷ Freud, S., “Proyecto...”, en *op.cit.*, p. 168.

¹³⁸ Freud, S., “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, en *OC: Vol. XII*, p. 228.

¹³⁹ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 199.

centro en torno al cual circularían los movimientos libidinales. Este “gran reservorio” –la investidura libidinal narcisista del yo- es, para Freud, el estado originario realizado plenamente en la infancia y luego disimulado por las fluctuaciones objetales de la libido. El yo surge, en consecuencia, como centro de la doctrina freudiana: este egocentrismo del psicoanálisis podría explicar, al menos parcialmente, por qué Freud nunca trabajó de manera directa la cuestión de la alteridad. No obstante esto, como demostraremos más adelante, *indirectamente y a pesar de Freud*, la alteridad terminará por instalarse en el corazón mismo de su doctrina.

2. d. Conmoción de las oposiciones fundamentales del modelo freudiano

2. d. 1. Concepción bipolar

El acontecer libidinal es situado por Freud en el espacio delimitado por dos polos, el polo yoico y el de los objetos. En este sentido dirá Lacan que la concepción freudiana es una “concepción bipolar”: “de un lado se encuentra el sujeto libidinal [el yo], del otro el mundo [con sus objetos]”¹⁴⁰. La libido circula pues en este espacio que tiene, como vimos, al yo como centro y referencia fundamental: tanto es así que Freud dedicó numerosas páginas, e incluso uno de sus trabajos más relevantes, al estudio de la condición en la cual la libido se concentra en este yo central, sin dedicar en ningún momento una atención semejante a la condición opuesta, esto es, a la concentración de la libido en los objetos.

«Narcisismo» es el término que designa aquella condición cuantitativa que resulta de un cierto desequilibrio energético por medio del cual la libido se re-concentra, de manera excesiva y anormal, sobre el polo yoico de su espacio de circulación. Esta situación se evidencia predominantemente en las neurosis, la parafrenia, lo infantil, lo primitivo, la enfermedad orgánica, la hipocondría, y la *vida amorosa* de los sexos. La parafrenia, para Freud, se diferencia de las neurosis de transferencia en un punto fundamental: en estas últimas la libido sustraída del *mundo exterior*, de las “personas y las cosas”, recae en una serie de *objetos interiores* que Freud denomina indistintamente “objetos de la fantasía” [*Objekten in der phantasie*], “objetos imaginados” [*imaginierten Objekten*] u “objetos irreales” [*irrealen Objekte*]. Es decir: la libido se desplaza desde los objetos exteriores a los interiores, y esta *introversión* sobre el mundo objetual interior es lo que permite el “dominio psíquico”¹⁴¹ [*psychischen Bewältigung*] de esa cantidad sustraída del exterior. En la parafrenia, por el

¹⁴⁰ Lacan, J., “Clase IX: Sobre el narcisismo”, en *El seminario. Libro I: Los escritos técnicos de Freud*, ed. cit., p. 176.

¹⁴¹ Freud, S., “Introducción del narcisismo”, en *op.cit.*, p. 83.

contrario, la libido liberada del mundo exterior se re-concentra en el yo: el delirio de grandeza característico de este caso es lo que permite el dominio psíquico del volumen liberado de libido. Como vimos, esta re-conducción de la libido al interior del yo no era sino el despliegue de un estado que ya antes había existido, es decir, no era sino un narcisismo secundario y anormal, edificado sobre la base de otro primario y normal. El análisis de la vida anímica de los niños y de los pueblos primitivos permitió a Freud llegar a conclusiones similares, principalmente a esta idea de una *primaria investidura libidinal del yo* que, en un segundo momento, es cedida a los objetos, pero persistiendo, no obstante, si bien oculta.

La persona afligida por un dolor orgánico o por sensaciones penosas, dirá Freud, “mientras sufre, también retira de sus objetos de amor el interés libidinal¹⁴², *cesa de amar [aufhört zu lieben]*”¹⁴³. Freud introduce aquí la cuestión del amor en estrecha ligazón con lo libidinal. En efecto, el enamoramiento y el cese del amor son fenómenos que, en Freud, competen exclusivamente a las vicisitudes de la libido. Pero mientras el enamoramiento es definido por Freud como “una resignación de la personalidad propia a favor de la investidura de objeto”¹⁴⁴, es decir, como el fenómeno cualitativo que resulta del *movimiento centrífugo* de la libido, el cese de la capacidad de amar y la expansión de la propia personalidad, o en rigor, como diremos más adelante, el amor a uno mismo, designa el fenómeno cualitativo que acompaña al *movimiento centrípeto* de la libido.

Lo que subyace a todas estas consideraciones es la diferencia, o en rigor, la *oposición [Gegensatz]* ya referida entre libido yoica y libido de objeto¹⁴⁵. Pero, en rigor, se trataría, como dijimos antes, de una misma energía distribuida entre estos dos polos, en la medida en que, tal como sugiere Freud, “cuanto más gasta una, tanto más se empobrece la otra”¹⁴⁶. Esta distribución puede ser normal o patológica en función del equilibrio energético existente entre ambos polos y de la posibilidad de esta energía de circular con cierta fluidez entre ellos. En efecto, es sólo la estasis [*stauung*] de la libido sobre alguno de los dos polos lo que dará lugar a todos aquellos fenómenos que Freud describe como anormalidades.

Como ya vimos, en Freud, la libido era la única de las energías psíquicas que podía ser cedida a los objetos, es decir, que manifestaba el movimiento de fuga recién aludido; la energía de las pulsiones yoicas, por el contrario, siempre permanece concentrada en el yo. Esto indica que

¹⁴² Hágase notar el equívoco de la expresión “interés libidinal”.

¹⁴³ Freud, S., “Introducción...”, *op.cit.*, p. 79. Las cursivas son nuestras.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 74.

¹⁴⁵ No hay que perder de vista que la libido de objeto no siempre coincide en Freud con lo exterior, como tiende a pensarse. Ya observamos que hay, en Freud, objetos internos y externos.

¹⁴⁶ Freud, S., “Introducción...”, *op.cit.*, p. 74.

todo estudio de la alteridad (es decir, en este caso, de aquello que no es el yo) no puede realizarse en Freud sin un estudio simultáneo de los movimientos libidinales. Aquí sugeriremos incluso que, en Freud, *la alteridad cobra estatuto ontológico en la medida en que es investida por la libido; si no es alcanzado por la energía sexual, lo otro no podría tener existencia alguna para el sujeto libidinal, de igual modo en que, desde el punto de vista cognoscitivo, si no era alcanzado por la representación, lo otro tampoco podría tener existencia para el sujeto representacional*. El trabajo freudiano sobre el narcisismo sugiere incluso un razonamiento similar respecto del yo.

2. d. 2. La antítesis sujeto-objeto

En Freud, el yo no está presente desde el comienzo sino que es desarrollado en un segundo momento por medio de una “nueva acción psíquica”¹⁴⁷ [*neue psychische Aktion*]. Como es sabido, aquí es donde Lacan introduce su desarrollo sobre el estadio del espejo pero dando, a diferencia de Freud, una prioridad ontológica a la alteridad: el yo del sujeto, dirá Lacan, sólo surgirá por su reconocimiento, o más precisamente, su alienación en una imagen que *él no es*. En la concepción freudiana, fuertemente anclada, según vimos, en la biología de la época, lo originario son las pulsiones autoeróticas tendientes a una satisfacción independiente y desorganizada. Con el avance de la organización, la libido se unifica y el único destino posible para su investimento, al no existir aún lo otro o lo exterior, es el yo. La “nueva acción psíquica” se estaría refiriendo, de este modo, al movimiento –a la *Aktion*- de la libido que se concentra dando lugar al yo; el término “acción” enfatiza este carácter dinámico de la energía. El narcisismo es la consecuencia directa de esto y lo que antecede al descubrimiento, o mejor, a la constitución del objeto y a la relación con él, último estadio.

Siguiendo este razonamiento, no sólo lo otro sino también el *propio yo* cobraría existencia sólo si es investido por la libido¹⁴⁸. Y esta naturaleza del yo en tanto instancia susceptible de ser investida por la libido, no sería, si permanecemos estrictamente en el plano del movimiento libidinal, diferente de la naturaleza de los objetos; sería, y aquí seguimos a Lacan, un objeto más en el espacio de circulación de la libido, definido fundamentalmente por su propiedad o, lo que es igual, por su no ajenidad. El propio Lacan plantea el surgimiento del yo como desarrollado, en lo esencial, en el registro de lo imaginario. En efecto, el yo se

¹⁴⁷ La naturaleza de esta “nueva acción psíquica” permanece hasta el día de hoy en una cierta oscuridad.

¹⁴⁸ Así como aquí la capacidad de la libido de investir al yo es lo que le da a éste existencia para el sujeto libidinal, desde el punto de vista cognoscitivo, también la captación representacional del yo era lo único que le brindaba al sujeto representacional la posibilidad de auto-conocerse, es decir, la posibilidad de existir para sí mismo.

constituiría, para Lacan, sobre la base de una sucesión caótica de expulsiones e introyecciones, de proyecciones y absorciones, en suma, sobre la base de toda una dinámica energética donde el yo aparece como uno de los tantos objetos involucrados que deben *soportar* la circulación de la energía, una dinámica que el niño experimenta, en sus primeras relaciones con el mundo y con su madre fundamentalmente, en los términos de lo que Lacan denomina un “*juego imaginario*”¹⁴⁹. Aquí radica el aporte fundamental de *Introducción al narcisismo*, a saber, en esta definición del estatuto objetual del yo; o en otras palabras: en la conmoción, realizada desde el interior mismo de la doctrina, de una de las oposiciones fundamentales que atraviesan la obra freudiana: la oposición sujeto-objeto.

Ya Ricoeur¹⁵⁰ sostuvo que la doctrina energética de Freud no podía sino conducir a una redefinición de las nociones de objeto y de sujeto en función de las distribuciones económicas de la libido. Es que Ricoeur se percató de que con la introducción y desarrollo de la noción de libido, un cambio de papeles comienza a evidenciarse entre el yo y el otro, lo cual “obliga a cuestionar globalmente todas las supuestas evidencias referentes a la relación entre un polo sujeto y un correlato objetivo”¹⁵¹. En la “vasta” energética freudiana se intercambian, dirá Ricoeur, no sólo los objetos sino también las respectivas posiciones del sujeto y el objeto, *e incluso el yo y el otro*. Todas estas permutaciones y confusiones tienen su origen, para Ricoeur, en el narcisismo, en esa “confusión originaria” entre amar-algo y amar-se. También André Green¹⁵² destaca los problemas introducidos por la energética freudiana. Es precisamente en este punto donde el autor sitúa algunas de las *paradojas* más relevantes de la teoría psicoanalítica. Las relaciones libidinales del yo y del objeto, dirá Green, fundan la posibilidad de una inversión de perspectiva, la posibilidad, en otras palabras, de hablar de “objetos narcisistas” o del yo en tanto objeto. La introducción de este punto de vista desemboca, para Green, en la relatividad del estatuto del yo, que pasa a ser yo y objeto *a la vez*.

La evolución psicosexual del individuo quedaría entonces signada, para Freud, por las siguientes etapas: lo originario serían las pulsiones sexuales autoeróticas, nacidas por apuntalamiento en las funciones de la autoconservación; luego vendrán la constitución del yo y el surgimiento del narcisismo, y por último, la constitución del objeto y el establecimiento

¹⁴⁹ Lacan, J., “Clase VII: La tópica de lo imaginario”, en *El seminario: Libro I*, ed. cit., p. 132. Las cursivas son nuestras.

¹⁵⁰ Cfr. Ricoeur, P., “Pulsión y representación en los escritos de Metapsicología”, en *Introducción a la epistemología freudiana*, ed. cit.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 110.

¹⁵² Cfr. Green, A., “Hegel y Freud: elementos para una comparación...”, *op.cit.*

de las primeras relaciones con él. En consecuencia, en Freud, habría primero un desarrollo individual y sólo luego un vuelco hacia el afuera y hacia el relacionamiento objetal. Pero esta evolución parece no avenirse con el desarrollo del yo postulado por Freud en el *Proyecto* donde lo esencial para desencadenar dicho desarrollo era la intervención constitutiva del otro en la vivencia de satisfacción. Es decir, allí, primero intervenía el otro y luego podía desarrollarse el yo, mientras que aquí primero se desarrolla el yo y sólo luego aparecen los objetos. La única manera de salir de este atolladero es reconfirmando la hipótesis propuesta por nosotros más arriba: la intervención originaria del otro de la vivencia de satisfacción es, en efecto, lo que promueve la evolución psicosexual del individuo y la complejización de su yo, sólo que, en ese momento originario, no había ningún registro del otro en virtud de que éste no había sido todavía investido, o lo que es igual, constituido, por la libido.

Hay que enfatizar aquí el hecho de que, para Freud, el objeto, sin hacer distinción de su propiedad o ajenidad, nunca es algo dado sino que siempre surge en un segundo momento y como consecuencia de un proceso paulatino de investimento libidinal. Este proceso se inicia con el investimento de todos aquellos objetos parciales que componen la realidad desorganizada que experimenta el niño en sus primeros meses, siendo el pecho de la madre el paradigma de los mismos. Luego, con el avance de la organización y de la totalización de la experiencia, el investimento libidinal se dirigirá ya no a objetos parciales sino a objetos totales. “Lo construido económicamente al término de este proceso, dirá Ricoeur, es precisamente el ‘objeto’ en sentido fenomenológico”¹⁵³. Estas consideraciones conducen a Ricoeur a hablar del objeto en los términos de una función: “La historia del objeto es la historia de la función objetal, y esta historia es la historia misma del deseo”¹⁵⁴. El objeto no es, en Freud, lo que está inmediatamente en frente de un yo, sino que es una variable de una función económica. Porque es la libido, o lo que Ricoeur llama deseo, su dinámica y circulación, lo que decide la forma que irá adoptando el objeto en la experiencia del individuo. La libido surge así no sólo como la dimensión energética de ciertos procesos corporales; la libido es una fuerza agente, una fuerza que opera como causa en la constitución de la realidad, del sujeto libidinal y de sus relaciones con el mundo.

Los primeros objetos sexuales son elegidos, para Freud, por apuntalamiento en las originarias vivencias de satisfacción; es decir que serán aquellos objetos (parciales inicialmente y totales luego) encargados de la nutrición, el cuidado, y la protección del niño, esto es,

¹⁵³ Ricoeur, P., “Pulsión y representación...”, *op.cit.*, p. 111.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

fundamentalmente la madre o su sustituto (o alguna parte de su cuerpo). Luego, el niño tendrá que renunciar a estos primeros objetos sexuales, bajo la influencia que una instancia superior, la cultura, ejercerá en la forma de ciertos preceptos morales que enviarán estas primeras elecciones objetales al olvido. Pero habría, para Freud, además de este tipo de elección de objeto que recae, en rigor, como dice Freud, sobre “la mujer nutricia o el hombre protector”¹⁵⁵ (o sobre sus personas sustitutivas), elección que Freud denomina del «tipo anaclítico» [*Anlehnungstypus*], otro tipo, llamado narcisista, que Freud reconoce fundamentalmente en aquellas personas cuyo desarrollo libidinal experimentó una perturbación, como son los perversos y homosexuales. Éstos no elegirían su objeto de amor según el modelo de la madre, sino según el de su propia persona: “Manifiestamente –dirá Freud- se buscan a sí mismos como objetos de amor”¹⁵⁶. En rigor, según el tipo narcisista, uno podría elegir por objeto a “lo que uno mismo es (a sí mismo)” [*was man selbst is (sich selbst)*], a “lo que uno mismo fue” [*was man selbst war*], a “lo que uno querría ser” [*was man selbst sein möchte*], y a “la persona que fue una parte del sí mismo propio” [*die Person, die ein Teil des eigenen Selbst war*] (es decir, en las mujeres, el hijo).

Dos serían entonces, en el planteo de Freud, los “objetos sexuales originarios” [*ursprüngliche Sexualobjekte*] con los que cuenta todo ser humano: “él mismo y la mujer que lo crió”¹⁵⁷. Esto confirma la hipótesis precedente que sostenía el carácter de objeto que, desde el punto de vista de la libido, adopta el yo. En las primeras elecciones, diremos entonces, la libido puede investir dos objetos, uno definido por la propiedad: el yo –lo que en la serie de conjugaciones precedentes aparecía con el término de *Selbst* o incluso *eigenen Selbst*- y el otro, por la ajenidad: la madre, el padre o los sustitutos¹⁵⁸.

2. d. 3. La antítesis interior-exterior

El discurso freudiano evidencia múltiples ambigüedades en lo que respecta a esta cuestión del yo y del objeto. Toda vez que Freud habla de “elección de objeto” o de “amor de objeto” lo hace para referirse a la elección de objeto por apuntalamiento, es decir, al movimiento de la libido dirigida hacia los *objetos exteriores*. Pero según pudimos comprobar, estas denominaciones son absolutamente pertinentes para dar cuenta de la elección o el amor hacia el yo-objeto, es decir, del movimiento libidinal dirigido hacia el yo como objeto propio. Si

¹⁵⁵ Freud, S., “Introducción...”, *op.cit.*, p. 87.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. p. 85.

¹⁵⁷ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

¹⁵⁸ Estas nociones de «yo propio» [*eigenen Ich*] y «yo ajeno» [*fremden Ich*], no son, como veremos más adelante, ajenas a Freud.

seguimos esta hipótesis, el narcisismo aparecería como un tipo peculiar de amor de objeto, el amor al yo como objeto propio, de modo semejante al enamoramiento, que Freud definía como un amor del objeto ajeno o exterior. Así, habría que hablar, toda vez que Freud hace referencia al amor por apuntalamiento, o lo que es igual, al investimento libidinal del objeto exterior, de una elección o amor del objeto exterior o del objeto ajeno, en oposición a la elección o amor del objeto propio.

Pero la denominación “objeto exterior” también evidencia ciertas dificultades conceptuales. El objeto materno/paterno es, en efecto, en Freud, un objeto exterior. Pero si adoptamos esta terminología corremos el riesgo de interpretar la oposición freudiana yo-objetos exteriores en los términos de la oposición respectiva interior-exterior, y esto no sería del todo apropiado porque, en Freud, el yo-objeto no coincide con la interioridad. Como vimos, el yo era, para Freud, el *concepto o representación* que *englobaba* un grupo determinado de representaciones, es decir, en otras palabras, el objeto que servía de continente a una serie de otros objetos que, ellos sí, son definidos por su condición de interiores. Esto es lo que sugería el análisis del destino que la libido sustraída del mundo exterior tenía en las neurosis de transferencia.

Así, se vuelve necesario no confundir el yo-objeto con estos objetos interiores, a pesar de compartir todos ellos, la condición de objetos, condición vinculada con la intervención de la representación, desde un punto de vista cognoscitivo, y con el investimento de la libido, desde un punto de vista energético. El propio Freud pone en evidencia esto al describir el movimiento libidinal que inviste estos objetos interiores con el término de *introversión* [*Introversion*], cuando nunca se refiere, en cambio, al movimiento libidinal que inviste el yo con este término ni con ningún otro que indique la direccionalidad exterior-interior. Habla, en cambio, en estos casos, de que estos individuos “se buscan a *sí mismos* como objeto de amor”¹⁵⁹. Esto pone de manifiesto la insuficiencia ya no sólo de la oposición sujeto-objeto para dar cuenta de la relación libidinal entre el yo y lo que no es el yo, sino también de la oposición interior-exterior. Lacan decía que hablar de interior y de exterior no tiene ningún sentido al nivel de lo que él llamaba real, porque lo real carece de fisura¹⁶⁰. Pues bien, aquí se trata de lo mismo: las antítesis interior-exterior, sujeto-objeto y, según veremos, en general todas las antítesis que Freud plantea, carecen de eficacia para pensar el acontecer libidinal. Lacan agrega una puntualización importante: “No tenemos ningún otro medio de aprehender

¹⁵⁹ Freud, S., “Introducción...”, *op.cit.*, p. 85. Las cursivas son nuestras.

¹⁶⁰ Lacan, J., “Clase VIII: Introducción al *Entwurf*”, en *El seminario. Libro II*, ed. cit.

lo real [...] si no es por intermedio de lo simbólico”¹⁶¹, o en rigor, de todas aquellas articulaciones y oposiciones fundamentales que conforman, para Lacan, el registro simbólico. Tampoco en Freud hay manera de aprehender (doblemente, en la teoría y en la experiencia) el movimiento energético si no es por medio de todas las articulaciones y lógicas que operan en el doble sentido recién referido: la representación, las oposiciones y síntesis, las totalidades y organizaciones, funcionan, en rigor, para tal efecto. Lo real, dirá Lacan, es algo que siempre está allí pero que no obstante nunca podemos alcanzar¹⁶².

2. d. 4. Las antítesis origen-destino y actividad-pasividad

Pero hay otras oposiciones que subyacen a la descripción freudiana de los procesos libidinales. Por ejemplo, al describir los pares sadismo-masoquismo y voyeurismo-exhibicionismo, Freud propone una evolución por etapas similar en ambos casos: una primera etapa donde la pulsión se dirige *activamente* a un “objeto ajeno”, una segunda en la que se resigna el “objeto ajeno”, volviendo la pulsión *pasivamente* hacia una parte del “cuerpo propio”, y una tercera en la que aparece un nuevo sujeto que ejerce una actividad sobre el primero, quien se ofrece, como objeto, a tal efecto. Hay tres antítesis que recorren estas evoluciones: actividad-pasividad, sujeto-objeto, y propio-ajeno.

La antítesis sujeto-objeto presupone otra, a saber, la antítesis origen-destino pulsional, en virtud de que, como bien sostiene Strachey, en Freud, “por regla general, «sujeto» y «objeto» se utilizan para designar, respectivamente, a la persona en quien se *origina* una pulsión (u otro estado psíquico) y la persona o cosa a la cual ella se *dirige*”¹⁶³. Ya analizamos cómo, con la descripción del narcisismo, que mostró a Freud la concentración y el retorno siempre posible de la libido hacia el yo, el carácter subjetivo del yo pasaba a cuestionarse, y por ende, también la antítesis sujeto-objeto. Pues bien, lo mismo podemos decir de la antítesis origen-destino: el yo es a un tiempo origen y destino pulsional, y lo mismo habrá que decir de los objetos.

¿Pero qué pasa con las otras antítesis? ¿No sufren una conmoción similar como consecuencia de la adopción del punto de vista energético? Claramente la antítesis actividad-pasividad sí lo hace si consideramos que la libido no es más que actividad: independientemente del tipo de

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 151.

¹⁶² No es nuestra intención aproximar las nociones lacanianas de real y freudiana de libido o energía. Estas reflexiones pretenden poner en evidencia la separación que existe entre, lo real y la energía, por un lado, y lo simbólico lacaniano y las lógicas freudianas, por el otro. Hay en efecto, en Freud, un plano energético, de cantidades o presencias, que el dispositivo teórico-técnico busca apresar y organizar de acuerdo a una toda serie de formalizaciones. Estas formalizaciones son impresiones o calcos del plano energético, no son el plano energético mismo, siempre inaccesible, irrepresentable e imposible de organizar.

¹⁶³ Strachey, J., en Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, nota 18 de la p. 123.

meta (activa o pasiva) involucrada, la libido es, en efecto, una fuerza activa que tiende, en todos los casos, a la expansión, crecimiento y preponderancia. La vuelta de la pulsión de la actividad a la pasividad (lo que Freud describe como el “trastorno hacia lo contrario”) no será, como demostraremos más adelante, sino un intento defensivo contra el afán de apoderamiento inherente a toda pulsión, y en este sentido, es también actividad: la pulsión buscaría activamente la pasividad como defensa. No habría, en consecuencia, si seguimos este punto de vista, ninguna pasividad en el psiquismo freudiano.

2. d. 5. La antítesis propio-ajeno

Por último, para poner en consideración la situación de la antítesis propio-ajeno en la doctrina freudiana es necesario hacer referencia al par voyeurismo-exhibicionismo. La evolución de este par muestra una diferencia fundamental respecto del sadismo-masoquismo, a saber: su primera etapa se encuentra precedida por una anterior, el autoerotismo. Mientras el sadismo se dirigía desde el comienzo a un objeto ajeno, la pulsión activa de ver es, por el contrario, inicialmente autoerótica, es decir, su objeto “se encuentra en el *cuerpo propio* [*eigenen Körper*] [y sólo] más tarde se ve llevada (por la vía de la comparación) a permutar este objeto por uno análogo en el *cuerpo ajeno* [*fremde Körper*]”¹⁶⁴ (este objeto inicial, destinatario original de la pulsión de ver, es un objeto parcial, el miembro sexual).

Esta etapa previa de la pulsión de ver pertenece al narcisismo. Desde aquí, dos evoluciones son posibles: la de la pulsión activa de ver que abandona la etapa narcisista inicial, y la de la pulsión pasiva de ver que, por el contrario, retendrá al “objeto narcisista” [*narzißtische Objekt*]. De igual modo sucede en el masoquismo: la transformación del sadismo al masoquismo implica, en efecto, un retroceso hacia el objeto narcisista; “y en ambos casos el sujeto narcisista [*narzißtische Subjekt*] es permutado por identificación con un *yo otro, ajeno* [*anderen, fremden Ich*]”¹⁶⁵. Así, los destinos pulsionales que consisten en una vuelta sobre el “yo propio” [*eigene Ich*] y un trastorno de la actividad en pasividad dependerán, para Freud, de la organización narcisista del yo, y serán, en rigor, intentos de defensa que en etapas más evolucionadas del yo se ejecutan con otros medios.

Este desarrollo muestra dos cosas: por un lado, confirma la ya reiterada conmovición que el punto de vista libidinal ejerce sobre las categorías de sujeto y objeto, y de origen y destino: en efecto, el término sujeto designa no sólo lo propio (el “sujeto narcisista”) sino también lo

¹⁶⁴ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 125. Aquí se ve nuevamente lo propio en su dimensión de objeto, o mejor, lo propio como sujeto y objeto, o lo que es igual, como destino y origen de la pulsión. Las cursivas son nuestras.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 127.

ajeno (el “yo ajeno”), y correlativamente, el término objeto designa no sólo lo ajeno sino también lo propio (el “objeto narcisista”); por otro lado, este desarrollo insinúa la mayor resistencia que las categorías de lo propio y lo ajeno muestran frente a su cuestionamiento por parte del punto de vista libidinal; como si en Freud, efectivamente estas categorías fueran aún más elementales que las categorías de sujeto y objeto, como si aquellas no mostraran la misma recíproca permeabilidad y la misma permutabilidad que estas. El análisis freudiano del amor confirma esto.

Como vimos anteriormente, el amor era, para Freud, el fenómeno subjetivo y correlativo al movimiento centrífugo de la libido. En *Pulsiones*, Freud dirá que el amor no constituye una pulsión parcial de la sexualidad, y hará hincapié en la imposibilidad, ya planteada también en *Introducción del narcisismo*, de pensar en un contrario cualitativo del enamoramiento, es decir, la imposibilidad de pensar en el fenómeno subjetivo que acompañaría al movimiento centrípeto de la libido. En su texto sobre el narcisismo, Freud hablaba sencillamente del cese de la capacidad de amar o de la expansión de la propia personalidad. Esta dificultad quizás sea producto del intento de insertar un esquema antitético para analizar un fenómeno que se *resiste* a una operación semejante. Pues, en efecto, el acontecer libidinal, como vimos, no admite opuestos. La única solución posible es aceptar que el único “opuesto” para el enamoramiento, es decir, para el *amor a un objeto ajeno*, sería, en efecto, el *amor al propio objeto*, al propio yo, o como dice Freud, el “amarse a sí mismo”¹⁶⁶ [*sich selbst lieben*]. No hay manera de responder a la pregunta freudiana sobre el fenómeno subjetivo correlativo al movimiento centrípeto de la libido sin conservar al menos las categorías de lo propio y lo ajeno.

Se trataría entonces de un mismo movimiento que puede circular en dos sentidos no necesariamente opuestos. El amor o el enamoramiento designarían, en consecuencia, la “aspiración sexual como un todo”¹⁶⁷, esto es, el fenómeno cualitativo único y total que acompaña a los movimientos y a la distribución cuantitativa de la libido, ya sea hacia el lado de lo propio o hacia el lado de lo ajeno. Así, no habría fenómeno cualitativo opuesto al enamoramiento; el enamoramiento es, por el contrario, el único fenómeno cualitativo que compete a los movimientos libidinales, ya sean éstos centrípetos (en cuyo caso hablamos de *amarse a sí mismo*), ya sean centrífugos (en cuyo caso hablamos de *amar al otro*).

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 128.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

Con la asunción del punto de vista energético, las antítesis que evidencia el sistema freudiano pasan a revelar su naturaleza analítica, artificial; son meramente el resultado de un esfuerzo de logicización. Lo que resta de esta embestida, el único punto que resiste a esta conmoción, es la alternativa propio-ajeno. Ubicamos, en consecuencia, a esta alternativa en la base del modelo freudiano; la misma constituye el fundamento sobre el cual se erigen todas las antítesis analizadas, las cuales resultan más evidentes. Falaces en sí mismas pero de mayor resistencia crítica, estas categorías son las únicas sin cuyo aporte el análisis freudiano de los movimientos libidinales sería imposible de llevar adelante.

Es importante señalar que el elemento que permite conmocionar las categorías de sujeto-objeto, activo-pasivo, etc., que evidencia el sistema freudiano, no es exterior al mismo sino que lo habita, y no de manera periférica; hablamos de la teoría de la libido, exigencia de científicidad para el psicoanálisis, que, desde el corazón mismo de la doctrina, tiñe de inadecuación las grandes categorías antitéticas que la recorren.

2. d. 6. El solipsismo revisado

A la luz de las consideraciones precedentes el problema del solipsismo presentado en nuestra *Introducción* adquiere nuevos matices. Del planteo de Freud se desprenden dos líneas argumentativas heterogéneas, una manifiesta y declarada, y otra subyacente y no declarada. Desde la primera es que algunos autores plantean, de manera lícita y justificada, que el modelo de Freud es un modelo solipsista, es decir, un modelo que, al hablar del otro en términos de objeto, revela una resistencia a reconocer y otorgar a este otro un lugar propio, es decir, un lugar más allá de las determinaciones (pulsionales, en su esencia) del yo. En Freud, según comprobamos, las relaciones con los otros están efectiva y exclusivamente determinadas desde el yo, ya sea desde un punto de vista cognoscitivo, donde la existencia de lo otro se reduce a la propia conciencia representante, o, como acabamos de ver, desde el punto de vista energético, donde lo otro sólo existe si es investido por la libido. De modo que, de acuerdo a esta línea argumentativa, todo lo existente quedaría reducido al yo, o en rigor, al sistema representacional o al sujeto libidinal postulados por Freud. De aquí, decíamos más arriba, la centralidad y hegemonía determinante del yo en la doctrina freudiana, el egocentrismo del psicoanálisis.

El solipsismo se sostiene además en la unidireccionalidad del movimiento que desde el yo, desde esa interioridad cerrada, representa o inviste al otro, que desde el yo va, *sin volver*, al otro. Pero el punto de vista energético demostró la bidireccionalidad del movimiento de la

libido: *va hacia y vuelve hasta* el yo, y precisamente esto es lo que inaugura aquella otra línea argumentativa que, subyacente y no declarada, conducía a resaltar el carácter objetual del yo y a conmover todas las antítesis que sostenían y fundamentaban al modelo freudiano. Desde este punto de vista, el solipsismo es refutado, porque lo otro adopta efectivamente un carácter determinante igual al que el yo demostraba desde la primera línea argumentativa. Lo otro, en y a pesar de Freud, invade, contamina, irrumpe en un yo abierto, agujereado, y ya no hay reducción ni determinación unidireccional que pueda plantearse. De hecho, en Freud, la única determinación posible no proviene ni del yo ni del otro, sino, en rigor de verdad, de la libido. *La libido es, en efecto, en Freud, la única fuerza operante en el mundo de las relaciones entre el individuo y el otro.*

2. e. El ideal del yo y el proceso de internalización

En determinado momento del desarrollo, las pulsiones libidinosas entran en conflicto con las *representaciones culturales* que se imponen desde el exterior como normas para un individuo que se ve así sometido a sus exigencias coercitivas. Ese exterior es identificado, por Freud, en primera instancia, con la “influencia crítica” de los padres, y luego también con los educadores, maestros, y finalmente con ese “enjambre indeterminado e inabarcable [*unbestimmbarer Schwarm*]” constituido por “todas las otras personas del medio (los prójimos, la opinión pública)”¹⁶⁸.

Como consecuencia de un proceso de internalización¹⁶⁹, las representaciones exteriores devendrán interiores: es así como, en Freud, lo cultural deviene psíquico. De lo que se trata es de un exterior represivo y crítico que deviene un interior que tendrá por función reprimir todo lo que de ese interior (en rigor, todo lo sexual-infantil que de ese interior) pueda poner en cuestión lo exterior y establecido. Sin esa mediación represiva, las aspiraciones sexuales encontrarían una libertad y una desregulación que resultarían amenazantes para el orden cultural. Así, esta instancia impondría difíciles condiciones y límites estrictos a la satisfacción libidinal con los objetos. El interior pasa a ser, de este modo, el campo de un conflicto configurado entre los elementos de otra de las grandes oposiciones freudianas, la oposición entre sexualidad y cultura. Es sólo por medio de un proceso tal, es decir, por medio de la

¹⁶⁸ Freud, S., “Introducción...”, *op.cit.*, p. 92.

¹⁶⁹ Freud no habla, en rigor, de internalización sino de “encarnación” [*Verkörperung*], pero es una misma connotación la que es aludida. Cabe destacar que la internalización del afuera es una idea que prevaleció en todos los aportes de la psicología de los siglos XIX y XX, no sólo en la Europa Occidental sino también en Rusia, con los trabajos de Vygotsky, y en Estados Unidos, con los de G.H. Mead, sólo por nombrar unos casos.

transferencia al interior de una instancia exterior precedente, que puede comprenderse el surgimiento de lo que Freud denomina, hacia 1914, *ideal del yo* [*Ichideal*].

Será sobre este ideal sobre el que recaerá el narcisismo infantil cuya renuncia fue exigida por el decurso normal-cultural del desarrollo. En efecto, el narcisismo aparece, desde entonces, desplazado en este *ideal del yo*¹⁷⁰ “que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas”¹⁷¹. Si el narcisismo infantil no pudo mantenerse por todas las amonestaciones y prohibiciones exteriores de que fue objeto el niño en el decurso del desarrollo y luego también, y a medida que avanzaba el proceso de internalización de lo exterior, por las que a él comenzó a imponerse a sí mismo desde adentro, una vez adulto buscará recobrar dicho narcisismo infantil perdido en la nueva forma de ese ideal del yo erigido por la determinación del afuera.

El ideal del yo es, de este modo, aquello a lo que aspira narcisísticamente el individuo, y es lo que coteja continuamente con su “yo actual” [*aktuelles Ich*] para medir el grado de su coincidencia. Es, en consecuencia, una fuente de permanentes exigencias hacia el yo y “el más fuerte favorecedor de la represión”¹⁷². Ahora bien, la instancia encargada de ejercer esta observación continua del yo actual para medir su proximidad con el ideal y de velar de ese modo por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo, será la *conciencia moral* [*Gewissen*]¹⁷³, definida por Freud como la “encarnación [*Verkörperung*] de la crítica de los padres, primero, y después de la crítica de la sociedad”¹⁷⁴. La conciencia moral es una instancia de vigilancia y observación permanentes cuya agencia es realizada no por los padres, educadores, maestros u otras figuras del exterior, sino por los ecos que sus “voces”¹⁷⁵ han dejado en el psiquismo del niño. Lo que se hace carne no será, en este sentido, sino las voces múltiples que ahora el niño escucha y obedece, no desde el exterior, sino desde su interior.

¹⁷⁰ Freud emplea en *Introducción del narcisismo* dos términos que pueden generar confusión: ideal del yo [*Ichideal*] y yo ideal [*Idealich*]. Es sobre la base de esta ambigüedad terminológica que Lacan introduce su interpretación de esta noción en la clave de sus dos registros simbólico e imaginario. Cfr. Lacan, J., *El seminario. Libro I*, trad. cit. Nosotros haremos omisión de dicha distinción y hablaremos de aquí en más de ideal del yo.

¹⁷¹ Freud, S., “Introducción...”, *op.cit.*, p. 91.

¹⁷² *Ibidem*, p. 92.

¹⁷³ Hacia la época de *Introducción del narcisismo* Freud no había elaborado aún la noción de Superyó [*Über-Ich*]. Ésta será introducida recién en 1923 en su trabajo «El yo y el ello». Esta instancia psíquica reunirá todas las funciones que Freud presenta en *Introducción del narcisismo* de una manera desorganizada: la conciencia moral, el cotejo con los ideales y la observación de sí.

¹⁷⁴ Freud, S., “Introducción...”, *op.cit.*, p. 93.

¹⁷⁵ “La incitación para formar el ideal del yo, cuya tutela se confía a la conciencia moral, partió en efecto de la influencia crítica de los padres, *ahora agenciada por las voces*”. Freud, S., “Introducción...”, *op.cit.*, p. 92. Las cursivas son nuestras.

Como dijimos, todo movimiento de la libido en el espacio delimitado por los polos de lo propio y lo ajeno tendrá consecuencias cualitativas correlativas. El enamoramiento era una de estas consecuencias, ya analizada; el “sentimiento de sí” [*Selbstgefühl*] será otra: una reconcentración de la libido en el propio yo generará, de este modo, una elevación del sentimiento de sí, mientras que toda investidura de lo ajeno tendrá, por consecuencia, una merma de dicho sentimiento. Así, el amor al propio yo coincidiría con una elevación del sentimiento de sí, mientras que el amor a lo ajeno coincidiría con una disminución de dicho sentimiento. Lo llamativo aquí es que la investidura del ideal del yo, objeto interior al yo, produce, de igual modo que la investidura de lo ajeno, un empobrecimiento del yo y un rebajamiento del sentimiento de sí. Esto nos forzaría a identificar los objetos interiores con lo ajeno, en virtud de que, tal como surge de Freud, sólo la investidura libidinal de lo ajeno producía un empobrecimiento semejante. Así, debemos evitar confundir los objetos interiores con lo propio y con el yo: diremos que los mismos constituyen elementos de lo ajeno presentes en el yo; constituyen, en otras palabras, lo ajeno introyectado, internalizado.

El ideal del yo es así un objeto ajeno e interior; y objeto no sólo en tanto elemento susceptible de ser investido por la libido sino también en tanto capturado por la representación. Porque, como vimos, el ideal del yo no estaba compuesto ni por el padre, ni por el maestro, ni por ningún particular, sino que constituía la abstracción o representación de ese todo indeterminado que constituía el campo cultural del que surgía. El mismo término que Freud emplea para dar cuenta de la inscripción de ese afuera en lo psíquico, a saber, *Verkörperung*, no sólo designa su encarnación, sino también su personificación e incluso su representación.

2. f. Amenaza

La noción de amenaza desempeña un papel fundamental en la doctrina freudiana. En Freud, la amenaza siempre está vinculada a un aumento de cantidad que es experimentado como displacentero. El *Proyecto* postulaba que lo amenazante era el deseo y toda la complejización y desarrollo posteriores del aparato psíquico desde el sistema neuronal-inercial, obedecía a una tentativa de neutralizar o regular ese deseo para que no quede librado a su devenir espontáneo. Dijimos anteriormente que, para el psicoanálisis, el deseo resultaba amenazante no sólo en términos individuales sino también sociales, y que no sólo el deseo era amenazante sino toda experiencia que pueda aumentar el nivel cuantitativo.

Dos puntualizaciones son necesarias respecto de esta noción de amenaza. La amenaza se encuentra profundamente vinculada a la pulsión de apoderamiento, y esto surge del análisis

freudiano de la pulsión de saber. La pulsión de saber o de investigar, que a pesar de no situarse entre los componentes pulsionales elementales, desempeña en la vida sexual del niño un papel relevante, es, de acuerdo con Freud, una forma sublimada del apoderamiento. Esta pulsión recae, en forma precoz, intensa y predominante en los niños, sobre problemas sexuales, y es despertada por la *amenaza* que para sus condiciones de existencia representa la llegada de un nuevo niño, y por el miedo de que ese acontecimiento lo prive de cuidados y de amor. El primer problema que ocupará al infante será, de este modo, el de la procedencia de los niños. Luego, su actividad investigadora lo llevará a construir la teoría según la cual todos los seres humanos poseen un pene. Al niño le resulta inconcebible pensar en la ausencia del pene e incluso defiende su convicción frente a las evidencias que la realidad le va presentando: es que aceptar su falta, lo que finalmente logra a través de grandes esfuerzos, acarrea para él la *amenaza* de perderlo, la posibilidad, en otras palabras, de ser castrado¹⁷⁶. El tercer y último problema del que se ocupa el niño gira en torno a la pregunta por la naturaleza del acto sexual. Su teoría concibe el comercio sexual como un acto de sojuzgamiento o maltrato.

Lo que estas consideraciones sugieren es que el niño no buscará apoderarse sino de todas aquellas situaciones (la privación de cuidados, la castración, el maltrato entre sus padres) que representen una amenaza o peligro para sus condiciones de existencia. En el *Proyecto*, Freud aludía a este apoderamiento con el término de comprensión; en efecto, aquí no se trata de otra cosa, sino de una tentativa de lograr una comprensión aseguradora de situaciones incomprendidas y, por ende, amenazantes. *Haciendo extensiva esta tesis, diremos que el apoderamiento es, en Freud, la pulsión que tiende, en todos los casos, al aseguramiento de las condiciones onto y filogenéticas de existencia; sólo en este sentido basal se comprende la dependencia que las pulsiones sexuales y yoicas demuestran respecto de él.*

Por último, lo que amenaza, en Freud, siempre amenaza, en última instancia, a las lógicas imperantes del psicoanálisis; amenaza, y lo hace *perpetuamente*, a la lógica de la representación, de la oposición, de la totalidad, de la síntesis y de lo genital. Veremos más adelante que estas lógicas sirven al psicoanálisis a los efectos de pensar su objeto de estudio, es decir que la operación del psicoanálisis frente al acontecer psíquico se revela como un esfuerzo de logicización apuntalado y fundamentado por el ejercicio de las representaciones, de las oposiciones, de las totalidades, de las síntesis y de lo genital. Pero no sólo esto, sino que la experiencia del individuo que describe el psicoanálisis también se basa, al alcanzar el

¹⁷⁶ Esto es la base de lo que luego Freud llamará *Complejo de Castración*.

sistema psíquico cierto grado de madurez funcional, sobre estas lógicas: el “reflejo adecuado” del mundo exterior del que hablaba Lacan era, como vimos, un reflejo filtrado, es decir, organizado: según creemos, dicha organización se realiza sobre la base de estas mismas lógicas.

El deseo y toda experiencia cuantitativamente intensa amenazan con llevar al aparato a un estadio previo de su desarrollo (lo que llamaremos, más adelante, una “infantilización” del desarrollo), donde las presentaciones eran aún factibles, donde lo que prevalecía eran objetos y pulsiones parciales que pugnaban por una satisfacción desorganizada, es decir, no subordinada aún a lo genital, donde no había categorías antitéticas aún. Esto es lo que Derrida dice, recuperando la noción foucaultiana de “amenaza perpetua”, a propósito del análisis histórico:

Podemos imaginar los efectos que puede tener la categoría de “amenaza perpetua” [...] sobre los indicios de presencia, los puntos de referencia positivos, las determinaciones de los signos o los enunciados, en síntesis, sobre toda la criteriología o la sintomatología que puede dar su certidumbre a un saber histórico acerca de una figura, una *episteme*, una edad, una época, un paradigma, puesto que todas estas determinaciones se encuentran *amenazadas*, y *perpetuamente*, perpetuamente perturbadas por una obsesión. Pues, en principio, todas estas determinaciones son para el historiados presencias o ausencias; *excluyen la obsesión*; se dejan demarcar por signos, se diría casi en una tabla de las ausencias y las presencias; derivan de la lógica de la oposición, aquí de la inclusión o la exclusión, de la alternativa del adentro y del afuera, etcétera. La amenaza perpetua, es decir, la sombra de la obsesión (no más que el fantasma o la ficción de un Genio Maligno, la obsesión no es la presencia ni la ausencia, ni el más ni el menos, ni el adentro ni el afuera) no apunta solamente a esto o aquello: amenaza la lógica de la distinción entre esto y aquello, la lógica misma de la exclusión o de la forclusión, tanto como a la historia basada en esa lógica y sus alternativas¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Derrida, J., “Ser justo con Freud: La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, en *Resistencias del psicoanálisis*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 127. Las cursivas son del autor.

Parte B:

1. El problema de lo sexual en Freud

1. a. Lo sexual-infantil en la determinación de la subjetividad

Freud ha asignado a la sexualidad una prevalencia y una centralidad significativas en la vida del individuo, incluso al lado de otras tendencias cuyo supuesto carácter secundario puede muy bien ponerse en cuestión. Con esta decisión teórica Freud estaría revelando su pertenencia a un movimiento epistemológico impulsado, desde el siglo XVIII, por determinados mecanismos de poder. En efecto, según veremos aquí, el surgimiento del psicoanálisis se inscribe en el marco de ciertos dispositivos de vigilancia y gestión de la vida y el cuerpo de los individuos, orientados a optimizar sus comportamientos productivos y asegurar, de ese modo, la reproducción de ciertas condiciones de producción. La producción psicoanalítica de conocimiento, y en particular su problematización de la sexualidad, sólo pueden comprenderse en este contexto y en la ligazón esencial que mantendrían con dichos dispositivos de poder.

La pulsión sexual es, para Freud, natural y *originariamente* perversa y parcial. Esta última característica se refiere al hecho de que la pulsión sexual está compuesta por un cierto número de elementos fragmentarios que no se dan a conocer como tales en la conducta normal y adulta, en virtud de que, a partir de la pubertad, adoptan una *organización* bajo el primado de

la zona genital. Pero durante la infancia, al no ser aún determinante la influencia del orden cultural, la sexualidad se *presenta* en su naturaleza espontánea y desregulada, es decir, se presenta en su perversidad y su parcialidad originarias. Así, cada pulsión sexual-infantil buscará su propia satisfacción perversa de manera anárquica, cada una de ellas ligada a fuentes orgánicas y a metas específicas.

Es por estas características innatas que la pulsión predispone a los individuos a la perversión: “La disposición a las perversiones –dirá Freud en este sentido- es la disposición originaria y universal de la pulsión sexual de los seres humanos”¹⁷⁸. Pero el que esta disposición innata logre expresarse en la constitución sexual definitiva dependerá de las intensidades relativas de los componentes singulares de la pulsión sexual infantil, y del destino sufrido por ellos en el curso del desarrollo. Así, cuando dichos componentes se conservan en su proporción relativa y se desarrollan hasta *fijarse* en la vida sexual del individuo promoviendo prácticas que ocupan la parte central y a veces *exclusiva* de la misma, el resultado final será una vida sexual perversa. Como se ve, el carácter patológico de las desviaciones perversas estaría dado, aquí, por la *centralidad* (o *exclusividad*) y la *fijación* de las prácticas a las que llevan los componentes de la pulsión infantil, es decir, por la prevalencia de todos esos componentes de la sexualidad que no han logrado ingresar en aquella organización subordinada a lo genital y orientada a la conservación de la especie, meta última de lo sexual.

Cuando, por el contrario, algunos componentes de la pulsión sexual infantil son reprimidos, la vida sexual del individuo se verá considerablemente restringida y se exteriorizará, de manera exclusiva o predominante, a través de los síntomas producto de la represión. Por eso dice Freud que los síntomas “son la práctica sexual de [estos] enfermos”¹⁷⁹. Las trasgresiones y aberraciones propias de la vida sexual infantil fueron aquí, a diferencia del caso anterior, enviadas por la represión al inconsciente desde donde continúan pujando por una satisfacción que sólo pueden alcanzar de manera sustitutiva a través de los síntomas: este es el caso de los neuróticos. En efecto, para Freud, las neurosis surgen y se alimentan de la energía de la pulsión sexual.

Cuando, por último, a las pulsiones perversas de la constitución originaria y universal se les procura drenaje y empleo en otros campos, es decir, cuando se sustituye su meta sexual por una meta no sexual, el resultado es un incremento considerable de la capacidad de rendimiento psíquico. En esto consiste el proceso de sublimación, y en él sitúa Freud una de

¹⁷⁸ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 211.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 148.

las fuentes de la actividad artística y de gran parte de nuestras “virtudes”¹⁸⁰ [*Tugenden*]. Este sería el caso más favorable y más próximo a la vida sexual normal. Tres serán entonces, para Freud, los destinos posibles de la disposición perversa original y universal: la perversión, la neurosis, o, por medio de la sublimación de la sexualidad, la vida normal o virtuosa, la vida que más contribuye a la perpetuación de la cultura¹⁸¹. La tramitación de lo infantil, donde esta disposición hace su aparición y su primer enfrentamiento con la realidad exterior, define la subjetividad psicoanalítica. Así, la desviación de lo normal, la *alteración*, será producto de una nula o insuficiente tramitación de lo sexual-infantil, es decir, de la persistencia o invasión de lo infantil en la vida adulta. Será consecuencia, como dice Freud, de una inhibición del desarrollo, de su regresión a una fase anterior, o por así decir, de un proceso de *infantilización* de la sexualidad¹⁸².

Si la infancia es normalmente “perversa polimorfa” es porque aún no se ha ejercido en ella la influencia externa necesaria para despertar aquellos diques anímicos que, prefijados orgánicamente, buscarán limitar el alcance del desenfreno sexual infantil. Es fundamental, en Freud, operar dicha limitación en virtud del “vínculo de oposición que existe entre la cultura y el libre desarrollo de la sexualidad”¹⁸³; es decir, porque la infancia, librada al devenir espontáneo y desregulado de su sexualidad, es peligrosa para el orden cultural: de aquí la importancia *adaptativa* de la sublimación en el planteo freudiano. Reprimido, lo sexual-infantil insiste en su búsqueda de satisfacción y esa insistencia tiene costos (los síntomas y el padecer de la neurosis) que perturban la vida sexual y no sexual de los individuos. Sublimado lo sexual-infantil, esos costos individuales son menores y el aporte para el orden cultural es mayor. Lo que justifica todos estos procedimientos es la neutralización de esa *amenazante extrañeza* que lo infantil es para el psicoanálisis. La neurosis es un costo individual menor

¹⁸⁰ Analizaremos esta noción de “virtud” más adelante, en nuestra *Conclusión*.

¹⁸¹ Esta idea de la sublimación como mecanismo principal para la perpetuación de la cultura, constituye uno de los ejes del estudio que Marcuse realiza sobre Freud. El problema que, para este autor, surgiría de esta manera de plantear las cosas, es que la sublimación en tanto poder desexualizador, debilitaría a *Eros*, esto es, a las pulsiones sexuales y, en consecuencia, liberaría las pulsiones destructivas que, previamente neutralizadas por estar fusionadas con las primeras, amenazarían ahora la conservación de la cultura. Esta paradoja –la de un mecanismo que perpetuaría y amenazaría al mismo tiempo a la cultura– es una de las razones que lo conducen a proponer su idea de una civilización no represiva. Cfr. Marcuse, H., *Eros y civilización*, trad. de Juan García Ponce, Barcelona, Seix Barral, 2010.

¹⁸² Laplanche pone de manifiesto la importancia de Hughlings Jackson en la obra freudiana, en particular, en la promoción de la idea de una jerarquía de las formas y de una regresión, desinvolución o disolución de las formas más elevadas en formas menos elevadas y antecedentes. El destino del sujeto freudiano se decidiría, en este sentido, en el ámbito de una progresión y una regresión en la organización, virtuosa, la primera, peligrosa y patógena, la segunda. Cfr. Laplanche, J., “La revolución freudiana inacabada” e “Implantación, intromisión”, en *op.cit.*

¹⁸³ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 221.

frente el enorme aporte que supone, como modo de tramitación de lo sexual-infantil, para lo colectivo¹⁸⁴.

La persistencia de ciertos componentes sexuales infantiles en el trascurso del desarrollo depende aún de un factor psíquico que Freud denomina *adhesividad* [*Haftbarkeit*] o *fijabilidad* [*Fixierbarkeit*], esto es, de la intensidad con que se adhieren o fijan en el psiquismo de ciertas personas, las impresiones que experimentan. Este factor, que debe suponerse en la etiología de la neurosis y la perversión, se apoya, para Freud, en la comprobación del *mayor peso que tienen las huellas mnémicas en la vida anímica en comparación a las impresiones recientes*. Esto demuestra, una vez más, que el psiquismo que postula Freud es un psiquismo que *opera con imágenes o huellas* de eventos exteriores o interiores, imágenes que *re-presentan* en el psiquismo dichas *presentaciones* exteriores o interiores, y además, *la preeminencia que tiene, en Freud, el pasado por sobre el presente en la determinación psíquica*. En suma: el aparato psíquico freudiano es un aparato de representaciones, entre las que destacan las pasadas por su mayor influencia y determinación psíquica, y entre éstas, a su vez, las infantiles.

La subjetividad que postula el psicoanálisis será, en definitiva, un producto de la conjunción y determinación recíproca de todo este conjunto de factores (desenfrenos sexuales, oleadas represivas, sublimaciones, adhesividad). La específica constitución de un individuo, esto es, la intensidad relativa de sus componentes sexuales, se conjuga con los factores accidentales, es decir, las vivencias que experimenta en el trascurso de su desarrollo (y entre estas ocupan un lugar predominante, como vimos, las vivencias infantiles), y con el nivel de adhesividad, en una relación de cooperación recíproca, para determinar el futuro sexual y no sexual de un individuo. Lo sexual-infantil, en su específica mezcla de expresión, represión y sublimación, es lo que determinará, en última instancia, la vida futura del individuo.

1. b. Lo sexual-infantil como lo originariamente reprimido

Tanto fue el poderío causal otorgado por el psicoanálisis a la sexualidad infantil, tanta fue la peligrosidad que le asignó, que ésta no podía menos que ser remitida a las profundidades

¹⁸⁴ Erich Fromm hizo hincapié en esta “necesidad” cultural de la neurosis, explicada a partir de la relación inversa existente en Freud, entre la satisfacción de las pulsiones sexuales-infantiles y la cultura: “A mayor represión, mayor cultura (y mayor peligro de trastornos neuróticos)”. A partir de estas constataciones, Fromm postula que la relación del individuo freudiano con la cultura es de “carácter estático: el individuo permanece virtualmente el mismo, y tan sólo sufre cambios en la medida en que la sociedad ejerce una mayor presión sobre sus impulsos naturales (obligándolo así a una mayor sublimación) o bien le concede mayor satisfacción (sacrificando de este modo la cultura)”. Fromm, E., “La libertad como problema psicológico”, en *El miedo a la libertad*, trad. de Gino Germani, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 43 para los fragmentos citados.

olvidadas del psiquismo. En efecto, para Freud, los primeros años de la infancia, en rigor, todo el período que abarca hasta la declinación del Complejo de Edipo y la entrada en el período de latencia sexual, quedan cubiertos por la denominada «amnesia infantil» [*infantile Amnesie*], la cual deja tras sí un acervo de huellas mnémicas sustraído de la conciencia por medio de un proceso que Freud designa con el término de «represión primaria y originaria» [*Urverdrängung*], y que diferencia de la «represión propiamente dicha o represión secundaria», aquella que sucede «con posterioridad» [*Nachdrängen*].

La postulación de un proceso tal responde, para Freud, a una necesidad teórica, a saber, la necesidad de postular una instancia inconsciente inicial que arrastraría hacia sí, por medio de una ligazón asociativa, todo lo que la represión propiamente dicha repulsa, con posterioridad, de la conciencia. Para Freud, ninguna representación puede ser reprimida si no se experimenta, simultáneamente a la acción de repulsa ejercida por la represión propiamente dicha, una atracción proveniente de contenidos que ya son inconscientes. La amnesia infantil, y la represión de la que surge, serían, de este modo, las condiciones de posibilidad de todas las represiones ulteriores.

El propio Freud establece que los contenidos que deja tras sí la represión originaria son *representaciones infantiles* cuyo carácter sexual se deduce al considerar que la amnesia infantil no es producto de una inmadurez funcional sino precisamente de una represión, y que, en Freud, son las pulsiones sexuales, como vimos, las que sufren tal desenlace en función de la amenaza que representan para la vida cultural, y de su disfuncionalidad para la vida adulta y normal posterior. Esto sugiere que lo inconsciente originario, esa *extrañeza* que por su peligrosidad ha sido originariamente reprimida, será, en Freud, lo sexual-infantil, o más precisamente representaciones de carácter sexual-infantil que, desde lo inconsciente, continúan generando decisivos efectos en la vida individual y cultural. Esta hipótesis se ve confirmada si observamos que, en su análisis del caso Schreber, Freud describe como fijación este primer tiempo de la represión, esto es, en términos de una inhibición del desarrollo¹⁸⁵. Así, la represión originaria no detentaría en lo inconsciente sino aquellas pulsiones cuyo desarrollo libre hubiese resultado problemático en virtud de ese vínculo de oposición que existe, para Freud, entre la sexualidad y la cultura.

En los términos empleados por Berenstein, la represión originaria instituiría una marca persistente o una representación a la que remitirían en su sentido toda una serie de derivados.

¹⁸⁵ Cfr. Freud, S., “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”, *op.cit.*, p. 62.

Lo que la propuesta de Berenstein enfatiza es que esta institución se da siempre a partir del encuentro con lo “específicamente otro”¹⁸⁶, cosa que también se desprende de la obra de Freud, si bien no ha sido allí formalizada. También Laplanche¹⁸⁷ ha hecho hincapié en esta prioridad del otro en la constitución del inconsciente, siendo este otro prioritario, para Laplanche, el otro seductor. En la tesis de Laplanche, esta prioridad del otro por sobre el sujeto sólo marca un momento inicial y efímero en la obra de Freud, pues se remonta a los primeros años de sus producciones psicoanalíticas, hasta 1897. Éste fue, para Laplanche, el momento más profundamente copernicano de la obra de Freud, pues la teoría seductiva, si bien rápidamente olvidada, le permitió, en aquel entonces, articular un descentramiento radical del sujeto al situar el inconsciente del lado del otro, es decir, implantado al sujeto por un otro prioritario y originario. Adoptar esta perspectiva es lo único que permitiría, para Laplanche, situar y conservar al inconsciente en su extranjería, ya que plantearlo en los términos de un acervo natural, central y fundamental de pulsiones reprimidas no haría sino conducir a un re-centramiento y a un cerramiento de la teoría sobre el sujeto pulsional y a un desconocimiento de la importancia determinante y originaria del otro. El “ipsocentrismo”, tal la denominación laplancheana¹⁸⁸, en el que recayó Freud desde 1897 al plantear al inconsciente pulsional y originario como centro y fundamento del sujeto no pudo más que cancelar el potencial conmocionante (conmocionante en relación a todo centro, núcleo o *arkhé*) que la doctrina supo insinuar en un primer momento. Este fue, para Laplanche, el destino de la doctrina desde el momento en que abandonó la teoría seductiva.

De modo que la represión originaria instituiría o fundaría inconsciente y lo haría a partir del otro. Pero la teoría freudiana de la represión originaria presenta un problema adicional al oscurecer la posibilidad de plantear nuevas y también originarias marcas, no necesariamente infantiles, sino derivadas de todo encuentro o impacto con lo ajeno. Porque, en Freud, en efecto, lo instituido en ese momento originario se *organiza* en el psiquismo oponiéndose a nuevos actos instituyentes, registrados como amenazas. Aquí es donde Berenstein sitúa su crítica a la primacía freudiana de lo infantil en la determinación psíquica. Para Berenstein, lo infantil no es el único origen del sujeto; éste surge más bien de cada una de las relaciones con la ajenidad, donde, como vimos, algo novedoso y desestructurante siempre se genera. Toda relación con la ajenidad da lugar, en Berenstein, a marcas que suplementan¹⁸⁹ al sujeto

¹⁸⁶ Cfr. Berenstein, I., “Lo representable, lo irrepresentable y la presentación”, *op.cit.*

¹⁸⁷ Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, *op.cit.*, 1996.

¹⁸⁸ Cfr. Laplanche, J., “El tiempo y el otro”, en *La prioridad del otro...*, ed. cit.

¹⁸⁹ “El término *suplemento* o *suplementario* describe una pieza agregada que nunca formará parte de aquello que sostiene o completa [...] Esto nos permite postular una no unificación, criterio usado al mostrar la relación entre partes como *complementarias* según la creencia en una supuesta unidad original”. Berenstein, I., “Relación entre

constituido¹⁹⁰ de la infancia y hacen pensar en un sujeto indefinido y abierto, contrario al *homo clausus* que define al sujeto psicoanalítico, determinado únicamente por esa sexualidad infantil cuya represión instituyó una marca –lo inconsciente originario- a la que remiten las manifestaciones del sujeto.

Para Berenstein, fue por carecer de una conceptualización acerca de lo que excede la representación que el psicoanálisis se vio condenado a esa primacía explicativa de lo infantil como origen y determinación únicos del sujeto. Al edificarse bajo la égida de la representación, el psicoanálisis no pudo más que deducir una adhesividad de las primeras representaciones infantiles y una continuidad psíquica desde esas primeras huellas. “He ahí el origen -dirá Berenstein- y los encuentros con los otros serán conocidos desde allí y remitirán en su significado a una búsqueda de ese origen fantaseado”¹⁹¹. Pero además, remitiendo todo a un solo origen, el sujeto psicoanalítico se defiende del devenir en su irrepresentabilidad; pone, en otras palabras, todo bajo una continuidad que otorgue identidad a lo discontinuo. Así, no queda lugar para el acontecer salvo como repetición del pasado. Se privilegia la permanencia sobre el devenir, se resalta lo consistente del ser por sobre el devenir alterador, y se protege el principio de semejanza para la evitación de la diferencia. Lo irrepresentable, dirá Berenstein, problematiza al sujeto porque le trae el devenir y el mundo de los otros.

Por eso la propuesta de Berenstein intenta dar lugar a aquello respecto de lo cual, a su entender, incluso la teoría psicoanalítica vigente se encuentran demorada, a saber, lo actual, esto es, todas aquellas marcas que se instituyen en lo que el autor denomina, a partir de los aportes de Hannah Arendt, «espacio público»¹⁹², es decir, en las relaciones de poder *entre* dos o más sujetos, que exceden lo pulsional y lo infantil, y que tienen múltiples determinaciones *cruzadas* (citando aquí a Winnicott: dos o más deseos, dos o más necesidades, voluntades, etc.). Así, el sujeto se determinaría no sólo a partir de lo sexual-infantil, sino de todas aquellas relaciones que instituyen marcas en él y que lo hacen otro. En el seno de estas relaciones actuales es donde habría que ubicar a lo nuevo en el planteo de Berenstein. De aquí la idea de un sujeto indeterminado e indefinido, abierto y múltiple: “La perspectiva de la indeterminación [...] ha de ampliar el abanico de determinaciones [...] y los ‘bordes’ del

sujetos”, en *op.cit.*, p. 73. Las cursivas son del autor.

¹⁹⁰ “Constituir refiere a lo ya ligado e investido que se ha de cumplir o hacer según lo determinado [...] Lo constituido se opondrá a la emergencia de lo desligado y lo nuevo, verdadera amenaza a lo ya ligado”. Berenstein, I., “Relación entre sujetos”, en *op.cit.*, pp. 75-76.

¹⁹¹ Berenstein, I., “Lo representable, lo irrepresentable y la presentación”, *op.cit.*, p. 98.

¹⁹² Cfr. Berenstein, I., *op.cit.*, fundamentalmente los capítulos “Relación entre sujetos” y “Los espacios psíquicos”.

sujeto necesariamente se verán ampliados por la presentación de aquello no previsto ni previsible”¹⁹³.

1. c. El otro en tanto agente de sexualización

La sexualidad infantil se inicia, para Freud, en la originaria experiencia de satisfacción, por apuntalamiento en una de las funciones, la nutricional, que sirven para la conservación de la vida, y a partir de un objeto exterior, el pecho materno (lo que antes denominamos *otro auxiliar*). Sólo en un segundo momento, cuando el niño intenta repetir la experiencia de satisfacción, el quehacer sexual del infante se divorcia de la necesidad nutricional, cobrando relevancia por sí mismo: el ejercicio sexual allí nacido no será sino el intento de renovar esa primera experiencia de placer. Pero en este segundo momento, la pulsión sexual no sólo se independiza de la nutricional sino también del mundo exterior “*al que no puede aún dominar*”¹⁹⁴, es decir, se vuelve *autoerótica*, y pasa a prescindir del objeto ajeno para la satisfacción, sustituyéndolo por una parte del propio cuerpo.

Así, en el segundo momento de la constitución sexual se procura sustituir la estimulación producida por el agente exterior, por aquella producida autoeróticamente por el propio individuo. Freud denomina “estímulo exterior” a esta segunda maniobra del individuo; pero se refiere, en rigor, a ese carácter externo por contraposición al estímulo interno que activa la zona erógena. El estímulo será externo, pero en todos los casos producido por el propio sujeto con prescindencia del exterior. Esta formulación permite vislumbrar un razonamiento que, en Freud, parece repetirse; un razonamiento en el cual el exterior, incluso del modo forzado en que se lo concibe en este caso, adopta la función decisiva de apaciguar un interior conmocionado.

Para Freud, todas las prácticas sexuales infantiles se originan por apuntalamiento y se realizan bajo el signo del autoerotismo: el chupeteo, la satisfacción genital, anal, etc. En la satisfacción anal, las heces cumplen para el niño una importante función: son elementos para el desarrollo de las primeras relaciones que éste establece con las personas que lo cuidan. Así, pueden

¹⁹³ Berenstein, I., “Relación entre sujetos”, *op.cit.*, p. 86. Nuevamente surge la pregunta: ¿Qué lugar podrá hacerse a lo nuevo y a lo actual? Exceder los límites de lo representable, y verse *afectado* por el devenir alterador y discontinuo, parecieran ser los motivos teleológicos que encierra la concepción de Berenstein, lo cual abre toda una serie de interrogantes: ¿cuál sería la índole de dicha afectación? ¿Es posible pensar en una afectación no representacional? ¿Sería ésa la naturaleza de la presencia en psicoanálisis, precisamente la de una *afectación* no representacional? No podemos dejar de percibir, en Berenstein, cierta vacilación en su noción de presencia, como si ésta designara lo que se pierde insondable –lo que resiste a la apropiación cognoscitiva- y al mismo tiempo, aquello que se hace lugar, que se inscribe, que hace marca, si bien bajo la forma de lo nuevo y lo actual, lo no previa u originariamente representado.

¹⁹⁴ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 165. Las cursivas son nuestras.

significar el primer regalo a través del cual éste expresa su obediencia, al deponerlas, o su desafío, al retenerlas, hacia el medio exterior. Además, la prohibición de satisfacerse con la actividad anal y sus productos –“la primera gran prohibición”- es decisiva para todo el desarrollo del niño, en la medida en que le permite vislumbrar por vez primera la existencia de un medio adverso a sus pulsiones y aprender a separar su propio ser de ese otro, extraño y hostil. En efecto, veremos más adelante que precisamente con la finalización de aquella fase pregenital donde el niño comienza a erotizar sus funciones anales es donde aparece (o es constituido) el otro en el horizonte experiencial del niño, y esto en el marco de una relación esencial con la pulsión de apoderamiento.

Así, ya desde un origen, las relaciones del niño con su madre estarán saturadas de excitaciones y satisfacciones sexuales recíprocas. Para Freud, la madre toma a su hijo como sustituto de un objeto sexual, y es preciso que así suceda porque de ese modo la madre desempeña la importante función de despertar la pulsión sexual de su hijo: “Cuando enseña al niño a amar, [la madre] no hace sino cumplir su cometido; es que debe convertirse en un hombre íntegro, dotado de una enérgica necesidad sexual, y consumir en su vida todo aquello hacia lo cual la pulsión empuja a los seres humanos”¹⁹⁵. De este modo, el otro, ya desde la experiencia de satisfacción, deviene un *agente de sexualización*, en virtud de que sin su intervención la constitución del individuo en tanto sujeto sexuado no se produciría.

Sin embargo, la función del ambiente exterior también puede ejercerse según una modalidad que puede *alterar* el curso *normal* del desarrollo del niño, llevándolo hacia la vida sexual perversa, y perjudicando “la posibilidad de *educar[lo]*”¹⁹⁶. Freud ejemplifica esto con el autoerotismo genital: la masturbación que se observa con el breve despertar de la sexualidad hacia el cuarto año de vida es promovida, dirá Freud, por ciertas contingencias externas, en particular, por la *seducción* ejercida por adultos o por otros niños que tratan prematuramente al niño como objeto sexual enseñándole la satisfacción de la zona genital en un momento del desarrollo en el que aún no se encuentra preparado para ello. A la luz de estas apreciaciones, el otro aparece como un *agente de sexualización* susceptible de realizar su agencia de acuerdo a intensidades y tiempos que pueden o no ser favorables a la constitución sexual normal, o lo que es igual, genital, del niño; es decir, o bien como *agente de normalización sexual*, o bien como *agente de seducción*.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 204.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 214. Las cursivas son nuestras. La posibilidad de educar al niño según los requerimientos del Estado era, tal como analizaremos más adelante, uno de los objetivos fundamentales del control ejercido sobre el cuerpo sexuado del niño.

En este punto es donde Laplanche sitúa su crítica a la teoría pulsional y al descentramiento fallido a que condujo el psicoanálisis freudiano. Son dos las modalidades de la alteridad identificadas por Laplanche en la obra freudiana, a saber, la “otra-cosa” del inconsciente, y la otra-persona. El inconsciente, para Laplanche, esa “alteridad radical”, no se sostiene sino por la seducción ejercida por la otra persona, y este es el punto esencial, dirá el autor, de la “revolución copernicana”¹⁹⁷ esbozada por Freud. Revolución copernicana en tanto encuentra su centro de gravitación no en el sujeto sino en el otro, pero revolución inacabada, por sobre todo, puesto que se ha insistido en borrar este primado de la “ajenidad externa”: “Que la alteridad de la otra persona se desdibuje, que se la reintegre bajo la forma de *mi* fantasía del otro, de *mi* «fantasía de seducción», y la alteridad del inconsciente correrá peligro”¹⁹⁸. La seducción laplancheana se aproxima a lo que nosotros entendemos aquí por sexualización; es decir que lo que aquí denominamos seducción, en su carácter anormalizante, no se corresponde en absoluto con el término laplancheano. La seducción, la del adulto sobre el niño es, en Laplanche, el momento prioritario y fundante en la constitución del sujeto. La revolución copernicana radical, acabada, supondría, para Laplanche, que partamos de la teoría de la seducción y de la admisión del primado absoluto del otro en la constitución psíquica: “La existencia de la otra persona es primera en la constitución de mí mismo: una prioridad que no está sólo postulada en la teoría, sino implicada y experimentada en la transferencia”¹⁹⁹.

Para Laplanche, precisamente en este punto es donde Freud falló, quedando en el umbral del mismo descentramiento que su teoría supo insinuar en un comienzo. El punto de vista biológico no pudo más que conducir a Freud a una teoría pulsional que encerró al individuo dentro de sí mismo, determinado por sus inclinaciones innatas y rápidamente reprimidas, y relacionado con una realidad endógenamente construida a partir del interjuego entre esas pulsiones. Como vimos, Freud subordinó la existencia del mundo exterior, de la realidad, a la medida en que la libido podía investirla: a esta perspectiva es a la que Laplanche se refiere como perspectiva “monadológica” o “idealismo biológico”²⁰⁰, y a la que André Green también alude con el término de “biología imaginaria”²⁰¹, y es la perspectiva en la que Melanie Klein se precipitó luego a fondo. El encierro del sistema psíquico sobre sí mismo se liga, como sostiene Laplanche y como también nosotros pudimos corroborar, con el cierre sobre sí del individuo en el proceso de su constitución.

¹⁹⁷ Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, en *op.cit.*

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 30. Las cursivas son del autor.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 31.

²⁰¹ Cfr. Green, A., “Hegel y Freud: elementos...”, *op.cit.*

Lo que está en juego en esta perspectiva monadológica es cómo se accede al otro, es decir, una vez constituido el sujeto, cómo se constituye o cómo se elige al otro, cuando, para Laplanche, el problema es inverso, no el del acceso al otro sino el de la prioridad absoluta del otro. Si Freud no pudo hacerse con este problema, si Freud no pudo darle al otro un lugar que no sea el de la propia subjetividad, o en otras palabras, si Freud no pudo más que reducir al otro a la subjetividad de aquel que se lo representa o lo inviste, fue, en rigor, por faltarle una categoría, no la de lenguaje, rebate Laplanche a Lacan aquí, pues el lenguaje amortigua la alteridad del otro en beneficio de estructuras transindividuales, sino la de mensaje. Que le falte a Freud esta categoría es, para Laplanche, que le falte la categoría de «otro». El otro termina reducido, en el pensamiento freudiano, a ser el protagonista abstracto de una escena o el soporte de una serie de proyecciones: esto, como vimos, en Freud, pero más decididamente en los posfreudianos, y en particular, en Melanie Klein, que fue quien extremó el imperio de la proyección dentro del psicoanálisis.

En la tesis de Laplanche, el adulto envía un mensaje al niño que es, simultáneamente, sexual y enigmático, puesto que no es transparente ni para el adulto mismo en virtud de que en él se halla comprometida su relación con sus propias fantasías sexuales inconscientes y movilizadas en él por su relación con el niño: “La ajenidad interna «sostenida» por la alteridad externa, la ajenidad externa sostenida a su vez por la relación enigmática del otro con su propia ajenidad interna: tal será mi conclusión sobre la revolución de descentramiento propuesta aquí en la prolongación del descubrimiento freudiano”²⁰². El enigma reconduce, en última instancia, a la alteridad del otro, a la del adulto, que está dada por su relación con su propio inconsciente, es decir, su alteridad para sí mismo. El psicoanálisis, para Laplanche, olvidó, ya desde Freud, que el inconsciente está presente en el otro antes de estarlo en el niño, pues el adulto que habla al niño dice más de lo que quiere decir, aun sin saberlo: “Ante este mensaje enigmático, mensaje comprometido por múltiples resurgimientos inconscientes, el niño lo traduce lo mejor posible, con el lenguaje de que dispone”²⁰³.

Es a partir de estos mensajes sexuales y enigmáticos que se constituye el inconsciente del niño en esa relación *universal y originaria* que, para Laplanche, es la seducción, *fundamento* de la relación interhumana. La experiencia originaria de satisfacción es interpretada aquí como seducción pues se destacan no el aspecto nutricional sino sexual (no la leche sino el pecho en tanto órgano sexual) de la misma, y el mensaje enigmático con el que el adulto auxiliador se

²⁰² Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, en *op.cit.*, p. 39.

²⁰³ Laplanche, J., “El tiempo y el otro”, en *op.cit.*, p. 159.

aproxima al niño no para alimentarlo sino, fundamentalmente, para sexualizarlo. No hay, para el hombre, origen más fundamental que esta experiencia de satisfacción devenida seductiva en la que el adulto comienza a *provocar* el inconsciente del niño con los mensajes enigmáticos a que lo expone. Esto es, para Laplanche, lo que falta a la teoría freudiana de la sexualidad infantil e incluso a la teoría del apuntalamiento: “Más allá del movimiento que la lleva hacia una escena llamada primera, «el niño al pecho», el análisis (el destejido de esta escena) se abre sobre la actividad, la implantación, el mensaje y también el placer sexual enigmático del otro”²⁰⁴.

La seducción es, para Laplanche, una relación asimétrica de actividad-pasividad cuyo prototipo es la relación adulto-niño, donde el activo es aquel que trae consigo un plus de experiencia, de saber, etc., pero fundamentalmente de saber-inconsciente. “Un niño, confrontado con un mundo adulto que de entrada le envía mensajes, impregnados de significaciones sexuales [...] inconscientes (para el emisor mismo), mensajes percibidos como enigmáticos, o sea, como un «por-traducir»”²⁰⁵. Este desequilibrio originario es lo que le da el impulso inicial al movimiento de temporalización del hombre, que no será otro que el de la serie de sucesivas tentativas de traducción que *siempre fracasan* parcialmente, dejando tras sí elementos intraducidos, los cuales constituirán los primeros rudimentos del inconsciente. La traducción laplancheana constituye una apropiación representadora de esos mensajes que del otro llegan al sujeto, apropiación de la que siempre escapan ciertos restos intraducibles.

Lo reprimido originario será, de este modo, en Laplanche, lo que resiste a la apropiación o traducción inicial del hombre, la consecuencia de su “proto-temporalización”: “su manera de auto-teorizarse inicialmente, de responder a mensajes enigmáticos con una «visión del mundo», de entrar entonces en el tiempo por medio de la traducción, que es a la vez un remitir-se-hacia-adelante y un dejar-atrás”²⁰⁶. Eso originario, eso “por-traducir” primordial, proveniente del otro e implantado por él, es lo que lanza originariamente, para resistírsele, aquel movimiento incesante de detraducción-retraducción que es de la temporalidad humana. Porque el ser humano es “auto-teorizante” y “auto-traduciente”, porque cada situación significativa de su vida es una ocasión para poner en cuestión la traducción presente, de detraducirla volviéndose a un pasado para buscar una traducción más englobante, menos reprimente y sintomática, es por esto, dirá Laplanche, que el hombre tiene un tiempo y está tendido hacia un porvenir.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 133.

²⁰⁵ Laplanche, J., “Temporalidad y traducción...”, en *op.cit.*, p. 81.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 82.

1. d. La constitución normal y definitiva: los dos tiempos de la elección del objeto

Si bien despertada por el otro de la experiencia de satisfacción, la sexualidad del niño se independiza en un segundo momento de los objetos ajenos y tiende a buscar la satisfacción en el propio cuerpo. El encuentro del objeto ajeno sólo se dará posteriormente, luego del atravesamiento, por parte del niño, de la serie de fases que componen la pregenitalidad. Dicho encuentro con el objeto ajeno resulta decisivo desde un punto de vista filogenético, ya que sólo mediante el mismo se puede alcanzar la nueva y definitiva meta sexual, la unión de los genitales que asegura la reproducción y conservación de la especie. Todas las pulsiones parciales que antes aspiraban a conseguir placer independientemente unas de otras pasan a unificarse formando una sólida organización bajo el primado de lo genital; devienen placeres previos o preparatorios que cooperan para alcanzar la unión de los genitales, meta y placer final.

¿Pero por qué hablar de “encuentro” del objeto ajeno recién en este momento posterior si, según vimos, la relación con el otro ya había sido establecida originariamente en el transcurso de la experiencia de satisfacción? Porque, según dijimos anteriormente, en aquel momento originario no había registro alguno del otro en virtud de que, desde un punto de vista cognoscitivo, éste no era conocido por un sistema representacional que aún no demostraba un ejercicio, al menos no un ejercicio contundente y decisivo, de la representación, y desde un punto de vista energético, éste no había sido investido por una libido que aún no se había volcado, en su movimiento constitutivo, hacia el exterior. Hay que aclarar asimismo que más que de “encuentro” del objeto ajeno sería más preciso hablar de su constitución ya que, como vimos, sólo en la medida en que la representación o la libido se vuelcan sobre los objetos, éstos cobran existencia para el sujeto ya representacional ya libidinal. Esto ya había sido sostenido por Lacan en 1954:

Se trata de una libido que *constituye los objetos* [...] y que, por una especie de evasión, de prolongamiento, de pseudópodos, se distribuye. El progreso instintual del sujeto, y *su elaboración del mundo en función de su propia estructura instintual, se realizará a partir del momento en que el sujeto emite sus cargas libidinales*²⁰⁷.

La primera de las fases de la pregenitalidad –la *oral* o *canibállica*– se caracteriza por la imposibilidad, por un lado, de separar la actividad sexual de la nutricional, y por otro, de diferenciar opuestos dentro de la sexualidad. Esto pone en evidencia, una vez más, que el establecimiento de oposiciones fijas orientadas a la organización de la experiencia del

²⁰⁷ Lacan, J., “Clase IX: Sobre el narcisismo”, en *El seminario: Libro I*, ed. cit. p. 176. Las cursivas son nuestras.

individuo es, en Freud, una cuestión estrictamente genética: en efecto, las oposiciones surgen como consecuencia de un proceso evolutivo-organizativo en el cual la interacción entre el niño y su cuidador es decisiva. En esta fase, la meta sexual es la “*incorporación del objeto*”²⁰⁸ [*Einverleibung des Objektes*], en cuyo ejercicio desempeña una función decisiva el aparato de apoderamiento, y que es el paradigma de lo que más tarde se llamará identificación, proceso que desempeñará una función psíquica de significativa importancia.

La diferenciación de opuestos sólo se logra en la segunda fase –la *sádico-anal*–, pero estos opuestos no adoptan aún el carácter de lo masculino y lo femenino, sino meramente el de lo activo y pasivo pulsional. La actividad es aquí producida por la pulsión de apoderamiento a través de la musculatura del cuerpo; la pasividad, por su parte, encuentra en la mucosa erógena del intestino el órgano de su meta sexual. La búsqueda de excitación sexual mediante la actividad muscular (como se observa, por ejemplo, en la lucha física) constituye, para Freud, una de las raíces de la “pulsión activa a la crueldad” o “pulsión sádica”. La “pulsión pasiva a la crueldad” o “pulsión masoquista” se observa, por su parte, en todos aquellos casos en los que la excitación sexual proviene de afectos displacenteros como el angustiarse, el atemorizarse, o incluso el padecer un dolor intenso. Con la finalización de esta fase se hacen presentes, para Freud, la polaridad sexual y el objeto ajeno.

Como sugerimos anteriormente, los vínculos sexuales originarios, los del lactante con el pecho materno, que, para Freud, son los más importantes de todos, permanecerán como la referencia –la “*dicha perdida*”– que el individuo intentará restaurar en todo vínculo de amor; se vuelven, en otras palabras, el paradigma de toda relación amorosa; el hallazgo de objeto no será, dirá Freud en este sentido, más que un reencuentro. Ahora bien, cuando el objeto ajeno aparece en lo horizonte experiencial del niño, y cuando, en consecuencia, su elección se vuelve posible, lo más inmediato es que éste escoja como objetos sexuales a sus padres. Las aspiraciones sexuales infantiles se dirigirán, en consecuencia, en este momento, hacia un objeto ya no parcial sino *total*, en rigor, hacia el progenitor de sexo *opuesto*. Esta elección parental, dada entre los dos y los cinco años²⁰⁹, constituye el primer tiempo de la elección de objeto.

²⁰⁸ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 180. Las cursivas son del autor.

²⁰⁹ La edad en la que se sitúa el *Complejo de Edipo* permaneció al principio relativamente indeterminada para Freud. El enfoque final de Freud situará a este complejo en la *fase fálica*, introducida, luego de las dos referidas en este trabajo, en el año 1923 en el artículo *La organización genital infantil*, es decir, en el período que va de los tres a los cinco años, un período bastante coincidente con la apreciación que da aquí.

Pero la latencia hace retroceder esta elección primera condenándola, por su inaplicabilidad y represión mediante, al olvido. Sucede que frente a este designio infantil se ha erigido la barrera del incesto y todos aquellos preceptos morales que evitan la unión consanguínea. Esta prohibición responde, para Freud, a un impedimento cultural, el de acaparar, la familia, *unos intereses que le hacen falta a la sociedad para establecer unidades colectivas superiores*. El niño se ve así impelido a aflojar los lazos que mantiene con su familia. El incesto aparece así (y tal como veremos más adelante, junto con el asco, la vergüenza, la moral y la compasión) como una de las barreras que la humanidad ha adquirido históricamente y que posiblemente se halla fijada, en ciertos individuos, por herencia orgánica. Como consecuencia, las metas sexuales infantiles son atemperadas y figura, en última instancia, sólo lo que Freud denomina *corriente tierna* de la vida sexual. El segundo tiempo de la elección de objeto sobreviene en la pubertad y determina la conformación definitiva de la vida sexual: aquí se renuncia a los objetos infantiles, y la elección se realiza nuevamente bajo el signo de la *corriente sensual*. El nuevo objeto sexual reunirá, de este modo, en sí mismo, las dos corrientes sexuales, la tierna y la sensual, la primera de las cuales concentra lo que resta del temprano florecimiento de la sexualidad infantil.

El abandono, fundamental desde el punto de vista de la cultura, de los padres como objetos sexuales, deja como residuo en el inconsciente unas fantasías incestuosas que nunca dejan de generar efectos y de determinar las elecciones posteriores de objeto. La elección de objeto (en su segundo tiempo) se realiza, como dijimos, mediante un apuntalamiento en los modelos infantiles. El varón perseguirá, ante todo, dirá Freud, la *“imagen mnémica”* de la madre, y la mujer, la del padre, *“tal como gobiernan en [ellos] desde el principio de su infancia”*²¹⁰. La inclinación infantil hacia los padres, si bien es la más importante, no es la única que, renovada en la pubertad, influye en la elección de objeto; otras inclinaciones pueden ser determinantes. Pero lo que comparten todas ellas es su referencia a la infancia. La infancia surge nuevamente como el factor determinante del destino sexual del individuo, quien no hace, en su vida sexual, sino perseguir modelos o *imágenes* infantiles: *“Innumerables particularidades de la vida amorosa de los seres humanos, así como el carácter compulsivo del enamoramiento mismo, sólo pueden comprenderse por referencia a la infancia y como efectos residuales de ella”*²¹¹.

²¹⁰ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 208. El subrayado es nuestro.

²¹¹ *Ibidem*.

Toda vez que el aparato sexual infantil o definitivo, anormal o normal, es afectado por estímulos se produce un estado de excitación que tiene el carácter de una *tensión paradójica*, en virtud de su carácter simultáneamente displacentero y placentero. Nuevamente aquí, como todas las veces que se encuentra frente al problema del placer-displacer, problema que constituye “uno de los puntos más espinosos de la psicología actual”²¹², Freud confiesa su desconocimiento.

1. e. El problema de lo sexual: dos modalidades de la alteridad

Podríamos distinguir dos modalidades de la alteridad surgidas del modo en que Freud plantea el problema de lo sexual: una alteridad interior, constituida por una sexualidad infantil soterrada en lo más profundo del psiquismo; esta modalidad de la alteridad es lo que Freud llama «inconsciente originario», lugar de desconocimiento para el individuo, aquello cuya expresión eventual produciría todas aquellas *alteraciones* o *anormalidades* surgidas como consecuencia del vínculo de oposición existente en Freud entre cultura y sexualidad. La tramitación de estas representaciones inconscientes (en efecto, aquí nuevamente, esta alteridad es una alteridad representacional) por parte del psiquismo era lo que decidía, como vimos, el destino del individuo y de la cultura: así, a mayor expresión de esa amenazante extrañeza, mayores alteraciones individuales y culturales, a menor expresión, mayor normalidad y mayor posibilidad de perpetuación de la cultura; la neurosis y la sublimación eran, en este sentido, procedimientos que no tenían otra función que la de neutralizar lo sexual-infantil para favorecer la reproducción del orden cultural.

Por otro lado, distinguimos una alteridad exterior constituida por la familia, instancia en la que los estratos superiores de poder –que Freud engloba bajo el término «cultura»- delegan un poder para que ésta acerque al cuerpo de los niños. La familia, en rigor, la madre en primera instancia, y luego el padre también, tiene una doble función: primero debe despertar la sexualidad del niño, convertirlo, como dice Freud, en un “hombre íntegro”, dotarlo de la suficiente energía para motorizar su rendimiento productivo, y hacerlo por medio de un juego adecuado de intensidades, de tiempos y espacios para despertar lo sexual-infantil pero atemperándolo para que transite el camino de la norma; y luego debe sofocar esa misma sexualidad en el momento en que ésta comienza a entrar en peligrosa contradicción con el orden cultural-productivo establecido. Como veremos, esta función le fue asignada a la familia en el trascurso de un proceso de disciplinamiento paulatino de la sociedad.

²¹² *Ibidem*, p. 191.

Estos dos registros de la alteridad se hallan íntimamente relacionados. En Freud, esta relación entre el interior y el exterior es planteada, en forma casi exclusiva, en los términos de una interiorización-exteriorización, procesos que reflejan una lógica binaria que el planteo freudiano prolonga al tiempo que conmueve en su arbitrariedad. De lo que se trata, al mismo tiempo, para el psicoanálisis, es de lograr que estos dos registros de la alteridad entren en un *equilibrio funcional*, es decir, que la alteridad exterior intervenga para despertar y sofocar, en la medida y tiempo justos, una alteridad interior que debe conservar, sin embargo, la medida justa de intensidad para motorizar el rendimiento del individuo. Por último, es de notar que la alteridad, ya sea en su forma interior o exterior, siempre asume, en Freud, un carácter determinante: lo sexual-infantil *determina* la subjetividad del individuo así como el orden cultural-familiar *determina* el despertar y la represión de lo sexual-infantil, y como vimos, la constitución de las funciones psíquicas y el yo.

Ya otros han planteado una doble alteridad, interna y externa, en el marco de la obra de Freud, si bien no exactamente en los términos aquí referidos. Berenstein²¹³, por caso, hablaba del inconsciente como ajenidad interna y de la ajenidad del otro como ajenidad externa. André Green, por su parte, sitúa una primera alteridad en relación con el “antilinguaje que la pulsión representa”, y una segunda que vincula con “aquel o aquella que quedan en posición de responder al estado creado por la reivindicación pulsional y que la situación psicoanalítica sitúa como destinatarios de la palabra”²¹⁴. La primera alteridad, cuya causalidad “originalmente natural” Green no deja de enfatizar, constituiría el anverso de una psique cuyo reverso estaría formada por la relación que mantiene con un otro separado de ella y atravesado por la misma heterogeneidad constitutiva. Green enfatiza esa “alteridad interna de la alteridad”, esa causalidad natural que atraviesa a aquel que está situado en la posición del que puede brindar una respuesta, en el doble sentido de poder satisfacer el deseo del sujeto o esclarecerlo mediante la interpretación. Anverso y reverso estarían, en el planteo de Green, estrechamente vinculados pues la pregunta, por enigmática que sea, es hija del esfuerzo, y el esclarecimiento, más que recaer exclusivamente sobre lo que sucede en el sujeto, recae sobre lo que liga al sujeto con su otro. “Hay, en consecuencia, -dirá Green- una doble extrañeza, extrañeza de sí mismo a sí mismo por la revelación de una causalidad no conciente –no discursiva [...]-, y extrañeza de sí mismo al otro, como discursividad regulada por una relación de deseo con un objeto que no se podría confinar al orden del discurso, aun cuando el

²¹³ Cfr. Berenstein, I., *op.cit.*, en particular el capítulo 4: “Lo representable, lo irrepresentable y la presentación”.

²¹⁴ Green, A., “Hegel y Freud: elementos para una comparación...”, *op.cit.*, p. 68.

discurso fuese la convención aceptada del intercambio”²¹⁵. Dos polaridades, intrapsíquica e intersubjetiva, cuya puesta en relación constituirá la esencia de lo que el autor denomina “trabajo de lo negativo”.

Laplanche también distinguió, como vimos, dos dominios del «otro» en psicoanálisis, a partir de los términos freudianos «*der Andere*» y «*das Andere*»: el primero designaría a la “otra persona”, que siempre es “primera en relación a la construcción de la subjetividad humana”, y el segundo designaría a lo “otro psíquico”, esto es, el inconsciente, que, siendo “el otro implantado en mí”, “para siempre, un cuerpo extraño”, “no puede ser en modo alguno considerado como el núcleo de nuestro ser”²¹⁶. Esta situación del inconsciente como núcleo de nuestro ser ha sido, sin embargo, para Laplanche, la situación del inconsciente dentro del psicoanálisis desde el momento en que el propio Freud así lo dispuso, lo cual no pudo más que conducir a dos grandes consecuencias: en primer lugar, a un retorno a la centración; retorno, pues, para Laplanche, Freud tuvo un vislumbre inicial, dado en el marco de la teoría de la seducción, de la prioridad del otro en la implantación del propio inconsciente (prioridad, en otros términos, de la alteridad exterior –*der Andere*- por sobre la alteridad interior –*das Andere*-), lo cual supuso un descentramiento radical respecto del sujeto pulsional: para Laplanche, en efecto, el inconsciente, como vimos, proviene del otro –de su mensaje enigmático- y no de una serie de pulsiones reprimidas. Pero Freud rápidamente olvidó esta constatación y, ya embarcado en una teorización rigurosa del inconsciente, pasó a ubicarlo en el lugar central, originario y fundamental del psiquismo.

De aquí la segunda consecuencia: una negación (freudiana en un inicio y psicoanalítica en términos extensos) a reconocer la ajenidad del inconsciente, o en otros términos, una reducción del inconsciente en su ajenidad, pues el inconsciente, lejos de ser lo ajeno en mí, pasa a ser mi fundamento, mi punto de partido. El inconsciente ha sufrido, en rigor, para Laplanche, dos tentativas históricas de reducción: la primera, proveniente de la psiquiatría, ha sido pobre de argumentos; la segunda tentativa ha provenido del psicoanálisis y es más radical. El psicoanálisis aspiró a una reducción del inconsciente tanto en la teoría como en la práctica de la cura: su ubicación en el *centro* determinante del sujeto, en su *interior* y en su fondo más *propio*, responde precisamente a esta aspiración. Laplanche formula esta tentativa reductora en los términos de una “reintegración de lo ajeno”²¹⁷, reintegración doble pues

²¹⁵ *Ibidem*, p. 70.

²¹⁶ Laplanche, J., “El tiempo y el otro”, en *op.cit.*, p. 130. El inconsciente, dirá Laplanche, no es simplemente el otro implantado en mí. Hay, en rigor, “una verdadera dislocación/reconfiguración de los elementos [...] de lo vivido” (Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, en *op.cit.*, p. 30).

²¹⁷ Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, en *op.cit.*, p. 24.

apunta a reintegrar el inconsciente en un aparato lógico-conceptual que, otorgándole orden y sistematicidad, permita *alumbrar* algo de su naturaleza, y reintegrarlo, al mismo tiempo, a lo conocido o consciente en el marco de una práctica que el padecimiento del enfermo habilita: “Una vez reintegrado el recuerdo a partir del cual usted cayó enfermo, usted ya no estará enfermo... y no tendrá ya inconsciente”²¹⁸. “Sería interminable –dirá finalmente Laplanche– mostrar que la domesticación del inconsciente no cesa de producirse en el pensamiento freudiano”²¹⁹. Lo que no sugiere el planteo de Laplanche es por qué el psicoanálisis ha procedido de este modo respecto del inconsciente, cuál es la necesidad que habría determinado esta tentativa reductora y domesticadora. Sí pone en evidencia, sin embargo, el destino fallido que tendría esta voluntad psicoanalítica de reintegración, al constatar el carácter inagotable del inconsciente, su imposibilidad de ser completamente reintegrado.

Tomar la vía de la centralidad del inconsciente en la vida anímica del individuo equivale, para Laplanche, a tomar la vía de la centralidad del yo, pues, por más ajeno que se lo suponga, el inconsciente originario, endógeno y pulsional no es en realidad tal cosa puesto que habita en y gobierna, a su antojo, desde el centro de la vida anímica del individuo. Se destrona de este modo a un soberano, el yo, por otro, el inconsciente, y el resultado es el mismo: se olvida “el descubrimiento de que el proceso viene originariamente del otro”²²⁰, y de que la actividad libidinal del individuo es secundaria respecto al tiempo originario, que es el de una pasividad, la de la seducción. “El *autocentrismo* [...] ha retornado con vigor (casi desde el comienzo). Retorno a la vieja filosofía del sujeto (renovada en la salsa biológica, o, eventualmente fenomenológica)”²²¹.

El descentramiento fallido del freudismo condujo a una concepción del inconsciente donde no sólo se resalta su centralidad en la economía pulsional del individuo sino también sus aspectos originario, endógeno y biológico. Esto es lo sostenido por Laplanche y algo que debemos corroborar al menos parcialmente. La noción de un inconsciente originario el propio Freud la propuso en vistas de su carácter teóricamente indispensable. Lo originario era, en Freud, lo sexual-infantil que, despojado de toda atadura y corrupción culturales, irrumpe natural y espontáneamente en busca de satisfacción. En la constitución de este inconsciente originario, la aparición del otro sí es prioritaria y determinante, pues la madre alimenta, y al hacerlo despierta y reprime, en sucesión, la pulsión sexual en el niño. Pero la contundencia de esta

²¹⁸ *Ibidem*, p. 28.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

²²⁰ Laplanche, J., “Intromisión, implantación”. En *op.cit.*, p. 105.

²²¹ *Ibidem*. Las cursivas son del autor.

constatación se matiza al considerar que ese otro primario no tiene, en Freud, ni estatuto teórico ni, en aquel momento, existencia alguna para el sujeto libidinal. La pulsión no es, en Freud, independiente del otro, pero este otro no existe ni en la teoría ni en la experiencia del sujeto; su existencia estará subordinada, en todo caso, a la medida en que el sujeto libidinal lo invista en un segundo momento, lo cual termina por legitimar un pensamiento del tipo idealista, que es el que interpreta Laplanche como propio de Freud, un pensamiento donde todo partiría del interior y donde la única realidad que existiría para el individuo es la realidad libidinal construida por proyección. El encierro solipsista del individuo dentro de sí mismo era la otra consecuencia a que conducía esta perspectiva. Pero vimos cuál era el destino de esta tesis luego de la introducción del punto de vista energético. La solución que encuentra Laplanche supone un cambio del eje de la argumentación: no es lo pulsional, lo biológico, el deseo, el punto de partida: lo originario es, por el contrario, “lo demoníaco, lo oculto, lo inquietante (*das Unheimlich*), lo que es «diferente», lo que originalmente viene *del* otro, según el modo de lo otro”²²². Cambio y descentramiento radicales: ya no del sujeto, partamos del otro.

1. f. Genealogía de lo sexual-infantil como alteridad interior

No debemos dar por supuesta la preeminencia dada por Freud a la sexualidad respecto de las múltiples funciones del individuo; según veremos a continuación, al situar a la sexualidad en el corazón de su doctrina, Freud no hace sino revelar su pertenencia a una corriente epistemológica que obedece a determinados mecanismos de poder que fueron orientando la producción del conocimiento durante los siglos XVIII, XIX y XX.

1. f. 1. La sexualidad infantil y el nuevo espacio familiar

Según establece Foucault, el poderío causal asignado por el psicoanálisis a la sexualidad infantil tiene su origen en un fenómeno que comienza a observarse en Europa durante el siglo XVIII cuando se constata el surgimiento de toda una literatura que gira en torno del *problema* de la masturbación infantil²²³. Se trata, en rigor, de un discurso que irá plagándose sucesivamente de toda una serie de exhortaciones, consejos e instrucciones dirigidos fundamentalmente a los padres y referidos, por un lado, a las modalidades a adoptarse para la evitación de la masturbación infantil, y por otro, a las instituciones y medicamentos que

²²² Laplanche, J., “El tiempo y el otro”, en *op.cit.*, p. 121. Las cursivas son del autor.

²²³ Foucault cita los trabajos de Bekker (*Onania*, de 1720-1725, surgido en Inglaterra), de Tissot (*Tentamen de morbis ex manu stupratione*, aparecido en Francia hacia mediados de siglo), y de Basedow y Salzmann, estos últimos surgidos en Alemania en 1770-1780. Cfr. para los puntos que siguen Foucault, M., *Los anormales*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

habrían de emplearse para *curar* a los masturbadores. Este discurso terminará por adoptar, en el siglo XIX, la forma de lo que Foucault denomina una *campaña anti-masturbatoria*, campaña dirigida, en rigor, a las familias burguesas y aristocráticas²²⁴.

El control y la evitación de la masturbación infantil marcan, para Foucault, el inicio de un proceso de patologización de la sexualidad infantil que no hará sino profundizarse y complejizarse durante todo el siglo XIX y que estará anclado y digitado en y desde el discurso y la práctica médica-psiquiátrica. Como consecuencia de este proceso, la sexualidad infantil terminará por ejercer, en el transcurso de todo el siglo XIX y el XX, un “poderío causal inagotable”²²⁵ que habrá que situar en la base de todas las enfermedades posibles y hasta de la muerte. Esta causalidad ligada a lo sexual-infantil vendrá a complementar la causalidad orgánica que los grandes anatomopatólogos habían aislado durante el siglo XIX, y a superponer a esas causas visibles e identificables en el cuerpo, una *etiología histórica* que permitirá explicar todo lo que de otro modo resulta inexplicable.

De acuerdo a la literatura de la época, la masturbación no surgiría naturalmente en el niño sino que sería despertada por una serie de *accidentes externos*, en particular, por la *seducción* ejercida por ciertos adultos del entorno inmediato del niño. Se trataría, en rigor, de todos esos personajes de la “intermediación familiar”, es decir, de todos aquellos personajes que, como el criado, la gobernanta, el preceptor, el tío, los primos, etc., se ubican entre “la virtud de los padres y la inocencia natural de los niños, y [que van] a introducir la dimensión de la perversidad”²²⁶. Es, en efecto, el deseo de estos adultos por los niños lo que constituye, según el saber de la época, el origen de la masturbación.

Lo que se requiere a partir de esta constatación es un estrechamiento de las distancias dadas en el seno de la familia, estrechamiento que asegure la vigilancia absoluta y continua por parte de los padres del cuerpo del niño, para suprimir de ese modo todos aquellos accidentes externos que llevan al despertar de la masturbación: “Proximidad infinita, contacto, casi mezcla; asimilación imperativa del cuerpo de unos al cuerpo de los otros; obligación acuciante de la mirada, la presencia, la contigüidad, el contacto [...] Envoltura del cuerpo del niño por el cuerpo de los padres”²²⁷: este será, en efecto, el objetivo fundamental de la campaña antimasturbatoria, a saber, la constitución de un nuevo cuerpo familiar.

²²⁴ Para la familia del proletariado, Foucault sitúa otra campaña y otra problematización de la sexualidad. En todo el análisis foucaultiano que presentaremos a continuación no se trata sino de la familia burguesa y de la familia de la aristocracia. Cfr. Foucault, M., *op.cit.*, clase del 12 de Marzo de 1975.

²²⁵ Foucault, M., “Clase del 5 de Marzo de 1975”, *op.cit.*, p. 226.

²²⁶ *Ibidem*, p. 229.

²²⁷ *Ibidem*, p. 234.

Presenciamos así, hacia finales del siglo XVIII, una transición desde la familia burguesa de mediados del siglo XVIII, que era un amplio conjunto de relaciones de ascendencia, descendencia, colateralidad, primazgo, mayorazgo, alianza, etc., hasta la nueva familia de finales del mismo siglo, caracterizada por ser un núcleo restringido, duro, sustancial, corporal, afectivo y, por sobre todo, sexual. Presenciamos, en otras palabras, un “proceso de acercamiento-coagulación, que permite definir, en la red amplia de la familia [relacional], una pequeña célula intensa que se reagrupa alrededor del cuerpo del niño peligrosamente sexualizado”²²⁸. La “familia-célula” es la que prevalecerá durante todo el siglo XIX hasta nuestra época.

Para Foucault, fue la racionalidad médica-psiquiátrica la que digitó la constitución del nuevo espacio familiar, y la que promovió el nuevo discurso sobre la sexualidad. De modo que, el poder parental interno se conectó, desde un principio, con un poder médico externo que, al tiempo que hacía del espacio familiar un espacio de vigilancia y control permanente, intervenía, cada vez que se identificaba un fenómeno potencialmente patógeno, para hacerse receptora de la confesión sexual y correctora de la desviación²²⁹. Así se explica el surgimiento de un “engranaje médico-familiar” que “organiza *un campo a la vez ético y patológico*”²³⁰ donde las conductas sexuales aparecen como objeto de vigilancia, control, juicio e intervención. Un campo ético y patológico: en efecto, el engranaje médico-familiar no sólo procuró evitar y, si era preciso, intervenir sobre la masturbación por sus efectos patógenos, sino que asumió, al mismo tiempo, la importante función de designar *qué era lo normal y lo anormal en el orden de lo sexual*. Así, desde el siglo XIX, el engranaje médico-familiar pasó a funcionar como *principio de normalización de la sexualidad*.

El interés médico por el cuerpo y la sexualidad del niño buscaba, en primer lugar, la supervivencia del niño, y luego, su desarrollo “normalizado”, o lo que aquí es igual, subordinado a la utilidad del Estado pues, en efecto, todas las operaciones, de los padres en un primer momento y luego de todas instancias subsiguientes, todo la educación y formación de

²²⁸ Foucault, M., “Clase del 12 de Marzo de 1975”, *op.cit.*, p. 252.

²²⁹ Cfr. el Caso Hans para un ejemplo de este proceder. En efecto, el padre de Hans vigila continuamente al niño y anota todo lo que observa; Hans, frente al comportamiento del padre, interroga: “¿Por qué escribes eso?”. Si escribe es porque la disciplina, con su exigencia de completa visibilidad, debe apelar por fuerza a la escritura para registrar todo cuanto el individuo hace y dice, para mantener ese material siempre accesible y, fundamentalmente, para transmitir esa información a la instancia exterior del médico: “[Si escribo eso es] porque se lo envío a un profesor que te puede quitar la tontería”. La tontería designa la intensa fobia que el niño había desarrollado hacia los caballos y que, para Freud, era una consecuencia del deseo sexual del niño hacia la madre y de su odio y temor consecuentes hacia el padre. Cfr. Freud, S., “Análisis de la fobia de un niño de 5 años”, en *OC: Vol. X*, p. 33.

²³⁰ Foucault, M., “Clase del 5 de Marzo de 1975”, *op.cit.*, p. 240. Las cursivas son nuestras.

los niños de acuerdo a normas, procedimiento y sanciones tendientes al desarrollo de una docilidad y una aptitud social indispensables, todas estas intervenciones no buscaban, en definitiva, más que el *ajuste progresivo de los individuos a las formas y relaciones de producción existentes*. Esto era lo que subyacía, para Foucault, a la problematización decimonónica de la sexualidad infantil.

La nueva configuración del espacio familiar no pudo sino provocar el surgimiento de una problemática que estallará con toda su fuerza hacia finales del siglo XIX, la problemática del incesto. En efecto, las teorías médicas comenzaron a comunicar que el deseo de los niños va dirigido, desde un origen, a sus padres, lo cual condujo, para Foucault, a dos consecuencias fundamentales: por un lado, a una reapropiación de la sexualidad del niño por parte de los padres, en la medida en que se les comunica que el cuerpo sexual de sus hijos no sólo les pertenece por todas las razones aludidas sino también porque ese deseo se dirige a ellos; por otro lado, una trasgresión tan extrema situado en el corazón mismo de las relaciones padres-hijos justificó aún más la intervención legisladora y correctora del poder médico. Para Foucault, el mecanismo institucional y la “técnica de normalización” que surgió a finales del siglo XIX para ocuparse del incesto familiar y de todos los efectos perturbadores de la sexualidad infantil, fue el psicoanálisis.

1. f. 2. El psicoanálisis como función de disciplinamiento y como heredero del poder psiquiátrico

El surgimiento del psicoanálisis debe comprenderse en el marco de lo que Foucault llama *función psi*²³¹, esto es, del conjunto de dispositivos disciplinarios que comienzan a aparecer a principios del siglo XIX para mitigar el debilitamiento de la soberanía familiar. La disciplina promovida por estos dispositivos fue la que comenzó a introducirse en el espacio familiar para ejercer esa vigilancia permanente de la que hablábamos más arriba, y la ocasional denuncia de las potenciales amenazas identificadas. Toda vez que la denuncia familiar tenía lugar, los dispositivos psi -psiquiátricos, psicosociológicos, psicopatológicos, psicoanalíticos, etc.- intervenían para re-familiarizar a todos aquellos individuos que se desajustaban de la soberanía familiar, lo cual era realizado según una tecnología y un discurso que tenía a esta soberanía familiar como referencia constante.

²³¹ Cfr. Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

La disciplina es, para Foucault, un poder que busca la vigilancia y gestión del tiempo, la vida y los cuerpos de los individuos, para optimizar de ese modo sus comportamientos productivos y asegurar la reproducción de unas determinadas condiciones de producción. La disciplina es un poder esencialmente normalizador, es decir, un poder que busca introducir la norma en todos aquellos individuos inclasificables, residuales, irreductibles al poder. La función psi debe comprenderse en estos términos, es decir, como una función normalizadora que interviene toda vez que alguien no puede seguir la disciplina de la escuela, del taller o de cualquier otro ámbito de disciplinamiento. Acompañando la creciente disciplinarización de la sociedad, la función psi fue expandiendo su presencia y dominio para constituirse, a principios del siglo XX, en el discurso y la instancia de control permanente de todos los dispositivos disciplinarios, remitiendo, en todos los casos, a la soberanía familiar como “instancia de verdad a partir de la cual será posible describir y definir todos los procesos, positivos y negativos, que ocurren en los dispositivos disciplinarios”²³². Y el psicoanálisis será, en este contexto, para Foucault, “el más *discurso de la familia* de todos los discursos psicológicos [...] el discurso de verdad a partir del cual es posible analizar todas las instituciones disciplinarias”²³³.

El psicoanálisis asumirá, en este sentido, el papel hegemónico que la psiquiatría moderna tuvo durante todo el siglo XIX, al tiempo que adoptará muchos de sus elementos constituyentes. Así lo afirman, por ejemplo, Deleuze y Guattari, para quienes “la relación analítica está modelada por la relación contractual de la medicina burguesa más tradicional”²³⁴. Para estos autores, si bien el psicoanálisis liberó a los enfermos del asilo, siguió sometiéndolos a lo que de fundamental había en éste: de la alienación hospitalaria se pasa a la alienación *transfereencial* del paciente en la figura de su médico. La adopción: a) de la problematización de la sexualidad infantil; b) de la voluntad de disciplinamiento del medio familiar; c) de un discurso y una tecnología centradas en la familia; d) de la problemática del incesto; etc.: en suma, la adopción, por los psicoanalistas, de toda una serie de elementos del saber y la práctica psiquiátricos decimonónicos, hace que se conviertan, como dice Foucault, en los nuevos agentes de la normalización médica de la familia²³⁵, o como dicen Deleuze y Guattari, en los agentes de la anti-producción en el deseo²³⁶.

²³² Foucault, M., “Clase del 28 de Noviembre de 1973”, en *El poder...*, *op.cit.*, p. 111.

²³³ *Ibidem*, p. 112. Las cursivas son nuestras.

²³⁴ Deleuze, G. y Guattari, F., “Psicoanálisis y Familiarismo: la Sagrada Familia”, en *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 70.

²³⁵ Foucault, M., “Clase del 12 de Marzo de 1975”, en *Los Anormales*, *op.cit.*, p. 249.

²³⁶ Deleuze, G. y Guattari, F., “Psicoanálisis y Familiarismo...”, en *op.cit.*, p. 62.

1. f. 3. La operación psicoanalítica: Edipo, representación y trascendencia

¿Pero en qué consiste la operación psicoanalítica? ¿Cómo lleva, el psicoanálisis, adelante la función que le fue asignada por los mecanismos de poder y de control social, a saber, la de gestionar el incesto familiar y la sexualidad infantil? El deseo –lo que Freud llamaba la “perversidad polimorfa” del infante, sus pulsiones desarticuladas, anárquicas- es por esencia, dirán Deleuze y Guattari, revolucionario: “toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad [...] ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas”²³⁷. La operación psicoanalítica frente a la amenaza de lo sexual-infantil será la de introducir ese deseo amenazante dentro del triángulo familiar para de ese modo neutralizarlo, volverlo inofensivo. O como dicen los autores, lograr que ese “límite de desterritorialización”²³⁸ que es la producción deseante pase al interior de esa “territorialidad facticia y sometida”²³⁹ que es el Edipo.

Para Deleuze y Guattari, lo que descubrió Freud fue ese campo productivo de líneas de fuga o desterritorialización que se escapan incesantemente resistiéndose a todo tipo de estructuración y organización, líneas que ponen en juego no sólo relaciones con el padre y con la madre sino también con el animal, el vegetal, con la política, con lo social, con el mundo, con todo lo natural y lo artificial, líneas que promueven todo tipo de devenires; ese campo de los objetos y las pulsiones parciales, de flujos intensivos cuya expresión se realiza en la infancia con toda naturalidad y que luego, por el disciplinamiento ejercido, se domestica y normaliza. Este inconsciente que constituye el descubrimiento freudiano fundamental es, para los autores, un inconsciente rizomático²⁴⁰ en virtud de su carácter múltiple, inmanente, carente de formas, de génesis, de estructura y principio organizativo. Sólo hay, en ese inconsciente, relaciones de movimiento y reposo, velocidades y lentitudes, haecceidades, afectos e intensidades. No hay principio de subjetivación, sino más bien de desubjetivación. Es un “inconsciente huérfano”²⁴¹, anedípico.

¿Qué es lo que hace el psicoanálisis con esta multiplicidad productiva e inmanente? Para Deleuze y Guattari, el psicoanálisis somete el régimen de la producción y la inmanencia al de la representación y la trascendencia, es decir: por un lado, la producción deseante queda

²³⁷ *Ibidem*, p. 121.

²³⁸ *Ibidem*, p. 108

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Cfr. Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vásquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2006, fundamentalmente “Introducción: Rizoma”.

²⁴¹ Deleuze, G. y Guattari, F., “Psicoanálisis y Familiarismo...”, en *op.cit.*, p. 88.

aplastada y sometida a las exigencias de la representación: “ahí radica lo esencial: la reproducción del deseo da lugar a una simple representación, en el proceso de la cura tanto como en la teoría. El inconsciente productivo sólo da lugar a un inconsciente que sólo sabe expresarse –expresarse en el mito, en la tragedia, en el sueño [...] Como si Freud hubiese hecho marcha atrás ante este mundo de producción salvaje y de deseo explosivo, y a cualquier precio quisiese poner un poco de orden, un orden ya clásico, del viejo teatro griego”²⁴². Así, el inconsciente pasa de ser una fábrica, un taller, a ser un teatro, una puesta en escena. Por otro lado, el psicoanálisis convierte la inmanencia en trascendencia²⁴³, y así introduce el problema del sentido: el inconsciente se convierte así en un plan oculto que no puede aprehenderse por sí mismo sino que sólo puede inferirse a partir de lo dado: todas las manifestaciones del paciente (su deseo, su angustia, sus fantasías) remiten a las preguntas: ¿Qué desea realmente detrás de ese deseo que manifiesta? ¿Qué significa su angustia? ¿Qué se esconde detrás de sus fantasías? Se trata aquí, para Deleuze y Guattari, de un plan de trascendencia a la vez genético y estructural: cada enunciado o deseo del paciente se ajusta a un eje genético o a una estructura sobrecodificada (Edipo: génesis de la neurosis, estructura que organiza las relaciones de parentesco) que ordena el inconsciente, sacando calcos del mismo que aíslan o seleccionen lo que luego se buscará reproducir hasta el infinito: se angustia porque desea a la madre y teme al padre. El calco organiza el rizoma: inyecta redundancias, neutraliza las multiplicidades, y lo que queda es un inconsciente representativo, cristalizado en complejos codificados. Este inconsciente oculto, ubicado en ese más allá que es la trascendencia, es la condición de posibilidad de la hermenéutica psicoanalítica.

Por el contrario, en el plan de inmanencia, el inconsciente deviene maquínico, no representativo; no es estructural ni genético y no plantea problemas de sentido, sino de uso: “La cuestión del deseo no es «¿qué es lo que ello quiere decir?», sino *cómo marcha eso*. ¿Cómo funcionan las máquinas deseantes?”²⁴⁴. La interpretación se vuelve ineficaz y da paso a la experimentación, ya que al inconsciente no hay que encontrarlo sino que hay que construirlo: lo importante es producir inconsciente, nuevos enunciados, otros deseos. En suma, para Deleuze y Guattari, estamos en presencia de la productividad de un deseo intensivo e ilimitado, cuya libido carga un campo que hace estallar el marco disciplinario-edípico-familiar donde intenta insertarlo el psicoanálisis, e invade todo el mundo social, histórico, político, cultural, racial, etc. Los padres no son los organizadores simbólicos del

²⁴² *Ibidem*, p. 60.

²⁴³ Cfr. Deleuze, G., y Guattari, F., “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, en *Mil Mesetas*, *op.cit.*, fundamentalmente pp. 268-274.

²⁴⁴ Deleuze, G., y Guattari, F., “Psicoanálisis y Familiarismo...”, en *op.cit.*, p.114.

inconsciente, las figuras primordiales a partir de las cuales todo otro agente de la colectividad constituye un derivado o sustituto; son, para los autores, inductores cualesquiera, encargados de desencadenar procesos que igualmente puede ser desencadenados por cualquier otra figura del campo histórico, político, social, cultural, etc.

Para estos autores, la operación psicoanalítica sólo puede comprenderse en el marco de las instancias superiores de poder, de lo que ellos llaman, para oponerla a la represión familiar-psicoanalítica, represión general. La represión que plantea el psicoanálisis es un medio al servicio de esta represión general que siempre busca la conservación y la proliferación de una forma determinada de producción social, mediante la domesticación de la producción deseante.

Esta represión general se ejerce, para Deleuze y Guattari, de acuerdo a una doble operación: por un lado, delega su poder a una instancia represora menor que la acerca a los cuerpos y a los comportamientos de los individuos, y por el otro, recubre la producción deseante con una imagen desplazada de ella. El agente delegado de la represión general es la familia afectiva y estrecha de la que decía Foucault que era la encargada de prolongar hacia el niño un poder general y exterior. La imagen desplazada de la producción deseante son las pulsiones incestuosas: en efecto, las instancias superiores no se interesan por las pulsiones incestuosas familiares (tal como afirma el psicoanálisis) sino por el potencial disruptivo, desestabilizador del deseo (“el deseo no amenaza a una sociedad porque sea deseo de acostarse con la madre, sino porque es revolucionario”²⁴⁵). El Complejo de Edipo, y en términos generales, la problematización de la sexualidad infantil, es, por lo tanto, fruto de esta doble operación; es, en rigor, como dicen Deleuze y Guattari, la “justificación cultural”²⁴⁶ que la represión general necesita, la representación que promueve para asegurar su intervención efectiva, para formar sujetos dóciles y asegurar, mediante la conjuración del “poder de rebelión y revolución del deseo”, la reproducción de las formas de producción dadas: “Es la represión general del deseo [...] la que actualiza a Edipo e introduce al deseo en este atolladero querido, organizado por la sociedad represiva”²⁴⁷. Los psicoanalistas no han inventado nada, dirán los autores, tan sólo apoyan el movimiento de la represión general.

El sujeto que resulta de una operación tal es un sujeto apto para adaptarse al circuito de la producción social: no en otra cosa consiste la tarea del psicoanálisis sino, tal como sugiere el

²⁴⁵ *Ibidem.*, p. 122.

²⁴⁶ *Ibidem.*

²⁴⁷ *Ibidem.*, p.124.

propio Freud, en “volver al individuo capaz para la cultura y socialmente útil”²⁴⁸. Se trata una subjetividad edipizada, familiarizada, intervenida por todas las maniobras de poder que buscan atenuar la amenaza de ese deseo cuya expresión en la infancia es, como dijimos, normal, pero que luego debe ser sofocado porque atenta contra el sostenimiento de unas condiciones determinadas de producción. Desde este punto de vista, los psicoanalistas son agentes de un poder que los excede y el Complejo de Edipo es la herramienta fundamental que emplean para normalizar a sus individuos. En esa función normativa del Complejo de Edipo el propio Lacan nunca dejó de insistir²⁴⁹.

1. f. 4. Instinto sexual, placer, estado, infancia: instrumentos teóricos para una generalización de la psiquiatría

Como consecuencia de su expansión a ámbitos que, como el familiar y el penal²⁵⁰, no formaban anteriormente parte de su órbita de poder, la psiquiatría moderna presenciara, durante todo el siglo XIX, un aumento considerable de su capacidad y espacio de influencia hasta terminar por convertirse en “una tecnología del individuo que será indispensable para el funcionamiento de los principales mecanismos de poder”²⁵¹, es decir, una tecnología presente en cualquier parte donde exista poder: la familia, la escuela, el tribunal, el taller, la prisión, etc. Ahora bien, para ejercer su influencia en un campo tan vasto y heterogéneo, la psiquiatría se verá en la necesidad de construir todo un aparato discursivo, analítico y conceptual, que permita explicar todo, desde el autoerotismo infantil hasta el asesinato: para Foucault, no será otra la tarea que se asignará a la psiquiatría a partir de 1840-1850.

Surgirán de este modo una serie de nociones fundamentales que funcionarán como instrumentos para la generalización de la psiquiatría. Una de estas nociones es, de acuerdo con Foucault, la noción de instinto, definida, desde el “engranaje psiquiátrico-judicial”, como aquella *pulsión irresistible “normalmente integrada o anormalmente en el eje de lo voluntario y lo involuntario”*²⁵², y que desde el engranaje psiquiátrico-familiar, pasará a especificarse, dada la problematización de la sexualidad que conllevó el enganche de la

²⁴⁸ Freud, S., “Análisis de la fobia de un niño de 5 años”, *op.cit.*, p. 117.

²⁴⁹ Cfr. a modo de ejemplo, Lacan, J., “Clase XVII” de *El seminario. Libro I: Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 2009, (fundamentalmente p. 312), o la “Clase XII” de *El seminario. Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires, Paidós, 1996, (fundamentalmente p. 203).

²⁵⁰ Para Foucault, la extensión de la psiquiatría responde, en rigor de verdad, a la formación de dos engranajes: el psiquiátrico-familiar, ya referido, y el psiquiátrico-judicial, constituido en torno a la noción de monstruo o de crimen irracional. Cfr. *Los Anormales*, *op.cit.*, p. 254 y ss.

²⁵¹ Foucault, M., “Clase del 12 de Marzo de 1975”, *op.cit.*, p. 256.

²⁵² *Ibidem*, p. 255. Éste es el principio de Baillarger. Cfr. “Clase del 12 de Febrero de 1975”, en *op.cit.* Las cursivas son nuestras.

psiquiatría con la familia, en *instinto sexual*, “condenado, por su fragilidad misma, a escapar a la norma heterosexual y exogámica”²⁵³. La función general que adoptó la psiquiatría en el siglo XIX quedaba de este modo subordinada, en parte, a su capacidad de organizar un campo unitario del instinto y de la sexualidad, es decir, a su capacidad de mostrar la influencia del instinto sexual en la formación no sólo de todas las enfermedades mentales, sino también, y aquí reside la novedad, de todas las *anomalías del comportamiento*.

Como primera realización de esta empresa deben situarse los grandes tratados de psicopatología sexual del siglo XIX, el primero de los cuales es la *Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan, publicado en Leipzig en 1844. Del análisis de Kaan surge, por vez primera, esta idea -tan presente, como vimos, en el planteo freudiano- de que el instinto es naturalmente anormal, y que este lazo “intrínseco y confuso” entre naturalidad y anomalía del instinto, aparece de manera “privilegiada y determinante” en la infancia. El instinto sexual será, para Kaan, el punto de origen no sólo de los trastornos físicos sino también, lo que no se encontraba en la campaña anti-masturbatoria, de toda una serie de trastornos que son a la vez sexuales y psiquiátricos. Así, con el libro de Kaan se da inicio a una psiquiatría organizada en torno a la noción de instinto sexual y a una formalización rigurosa de la sexualidad y de las aberraciones sexuales en el campo de la psiquiatría. La campaña antimasturbatoria fue así el eslabón inicial de un proceso que aquí desembocaría. Las enfermedades mentales y fundamentalmente todos los comportamientos normales y anormales serán explicados a partir del mecanismo del *instinto sexual*, el cual comienza, de este modo, a adoptar un papel destacado en relación a todos los demás instintos.

La psiquiatría promueve al mismo tiempo la noción de placer y postula una inadecuación fundamental entre placer y reproducción, es decir, postula que el placer puede ser logrado por el instinto sexual a través de modos que no se corresponden, o que incluso atentan, contra los actos reproductivos que aseguran la supervivencia y propagación de la especie. La introducción del problema del placer en la psiquiatría permite, de este modo, explicar, por la desconexión natural del instinto sexual respecto de la reproducción, el conjunto de las aberraciones sexuales y de los comportamientos anormales, es decir, todas aquellas manifestaciones susceptibles de psiquiatrización. Para Foucault, las nociones de instinto sexual y de placer serán los instrumentos teóricos fundamentales que permitirán a la psiquiatría elaborar el edificio conceptual requerido para recorrer todo el ámbito que le asigna la organización de los mecanismos de poder.

²⁵³ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

A diferencia de la época de los alienistas, centrada en las figuras de Esquirol y Pinel, lo que está en juego para esta psiquiatría no son las discontinuidades introducidas por una exageración o proliferación del instinto: no hay enfermedad del instinto, dirá Foucault, éste continúa siendo lo que es, y precisamente esto que el instinto naturalmente es resulta problemático si no intervienen aquellas instancias superiores encargadas de inhibirlo o controlarlo. Para la nueva psiquiatría moderna lo que está en juego, en consecuencia, es el *estado permanente* que subyace a y sostiene los fenómenos anormales en la medida en que no ejerce la referida inhibición o control de un instinto sexual que logra, de este modo, expresarse normalmente, es decir, según su propio régimen, pero anormalmente en el sentido de su no funcionalidad respecto del orden social productivo. La presencia de este estado es lo que legitima la psiquiatrización de los comportamientos.

La noción de estado fue introducida por J-P Falret en los años 1860-1870. Fue ésta la noción fundamental que contribuyó a articular la relación entre el poder médico y el conjunto de las anomalías que, como veremos, pasó a ser el objeto fundamental de la psiquiatría a partir de entonces. El estado no es una enfermedad, es una especie de “fondo causal permanente”, de “basamento anormal”, sólo a partir del cual pueden desarrollarse, secundariamente, toda una serie de enfermedades. Constituye, como dice Foucault, una especie de “perturbación general en el juego de las excitaciones y las inhibiciones”²⁵⁴ que hace que aquello que debería inhibirse o controlarse se libere o se exprese según su régimen, normal en sí mismo, pero anormal para el funcionamiento productivo de la sociedad. La noción de estado también posee una gran ventaja que es su formidable capacidad de integración, en virtud de que puede admitir en su campo cualquier conducta a partir del momento en que es fisiológica, psicológica, sociológica, moral y hasta jurídicamente desviada.

El desarrollo normal quedaría, de este modo, asegurado sólo por el dominio y sometimiento, ejercido en un segundo momento por las instancias superiores, del instinto sexual para que no quede librado a su curso natural y espontáneo. Lo que produce el estado es precisamente una interrupción del desarrollo, o bien una regresión del mismo a un estado anterior, que hace que el comportamiento quede sometido al régimen de lo infantil, que es donde el instinto se expresa natural y espontáneamente. Presenciamos, en consecuencia, desde principios del siglo XIX, una psiquiatrización basada en la *infantilización del comportamiento, de la moralidad y de la sexualidad del individuo*, esto es, una psiquiatrización basada en la irrupción, por el

²⁵⁴ Foucault, M., “Clase del 19 de Marzo de 1975”, *op.cit.*, p. 290.

control deficiente ejercido por las instancias inhibitorias superiores, de lo infantil en la vida adulta²⁵⁵.

Éste es, para Foucault, el punto fundamental: la nueva posición del niño y de la infancia respecto a la práctica psiquiátrica. Hay “una puesta en continuidad, o mejor, una inmovilización de la vida, de la conducta, de las actuaciones alrededor de la infancia; [...] esto es lo que va a permitir fundamentalmente la psiquiatrización”²⁵⁶. Lo que, en la época de los alienistas, legitimaba la psiquiatrización era, por el contrario, la discontinuidad fundamental entre la infancia y la adultez: como dice Foucault, lo que permitía decir que un sujeto estaba enfermo era que, una vez adulto, no se parecía de ningún modo al niño que había sido. Con la nueva psiquiatría, la infancia como fase histórica del desarrollo, como forma general de comportamiento, se convierte en el gran instrumento de psiquiatrización. De aquí en más, la psiquiatría sólo logrará captar al adulto a través de la infancia.

Desde principios del siglo XIX, la infancia pasa a operar, para Foucault, como un principio de generalización de la psiquiatría. Al otorgarle tal papel etiológico a la infancia, todo comportamiento infantil quedará sometido a una vigilancia permanente y a una eventual psiquiatrización, en virtud de su capacidad para fijar el desarrollo y expresarse posteriormente en la conducta adulta, pero también todo comportamiento adulto será pesquisable y psiquiatrizable en la medida en que pueda asimilarse a las conductas del niño. En suma, todo comportamiento infantil y adulto quedará sometido, con pleno derecho, a la órbita de vigilancia y al poder de la psiquiatría. Por otra parte, desde el momento en que la infancia se convierte en el eje fundamental para la generalización del poder psiquiátrico, la psiquiatría entrará en correlación, por un lado, con la neurología del desarrollo y sus interrupciones, y por el otro, con la biología general, en rigor, con todo lo que esta última puede aportar al análisis de la evolución, sea en el nivel individual o de la especie. La neurología y la biología general van a constituir, de este modo, el aval con que la psiquiatría podrá funcionar como saber científico y saber médico.

Si la psiquiatría logra generalizarse a costa de la infancia es porque ésta le ofrece como objeto ya no una enfermedad o un proceso patológico sino, como dijimos, un cierto estado que, al interrumpir el desarrollo, promueve un funcionamiento que, sin ser patológico, no es sin embargo normal. Así, el dominio de objetos de la psiquiatría estará constituido, de aquí en

²⁵⁵ Tiempo antes, en su primer trabajo, *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault ya había insistido en este aspecto regresivo de la enfermedad. Cfr. Foucault, M., “La enfermedad y la evolución”, en *Enfermedad mental y personalidad*, trad. de Emma Kestelboim, Buenos Aires, Paidós, 2008.

²⁵⁶ Foucault, M., “Clase del 19 de Marzo de 1975”, *op.cit.*, p. 279.

más, por un estado que habría que caracterizar de *anormal* en virtud del ejercicio deficiente que demuestra a la hora de limitar el alcance de lo sexual-infantil. Lo normal, para la nueva psiquiatría, es que el instinto sexual que busca naturalmente una expresión múltiple y polimorfa, sólo se exprese de manera originaria, esto es, en la infancia, cuando su régimen natural no puede ser contrarrestado aún. La anormal designaría, por su parte, la expresión del instinto sexual según su régimen natural e infantil en la vida adulta, o más precisamente, en un momento del desarrollo donde su carácter múltiple y polimorfo debería estar ya limitado y regulado. En este contexto, donde lo que prima es el régimen de lo normal-anormal, la patología sería sólo un fenómeno secundario, un corolario del estado que es lo fundamental.

De modo que, al concentrarse cada vez más en la infancia, la psiquiatría pudo llegar a constituirse en la instancia general para el análisis y el control de los comportamientos: desde mediados del siglo XIX, fue ella la que comenzó a dictaminar qué era lo normal y lo anormal en el campo de las manifestaciones comportamentales. A diferencia de la psiquiatría de los alienistas, la psiquiatría moderna deja de ser una técnica y un saber de la enfermedad (o sólo lo es secundariamente) para pasar a ser una psiquiatría de las desviaciones o anomalías del comportamiento, y una psiquiatría que hace del desarrollo normal su referencia fundamental. Es así como el ámbito de influencia de la psiquiatría queda expandido: si antes lo que legitimaba la intervención psiquiátrica era la enfermedad, ahora lo es toda una serie de “objetos despatologizados”, en rigor, toda una amplia serie de objetos cuya característica fundamental es su desviación respecto del desarrollo normal.

Las grandes estructuras teóricas erigidas desde finales del siglo XIX (y entre ellas habrá que situar al psicoanálisis) no son, para Foucault, sino la expresión de esta tentativa de poner en relación un poder médico con un ámbito de “objetos despatologizados”. Surgen así las grandes descripciones nosográficas cuya tarea es la de organizar y describir toda una serie de conductas desviadas, aberrantes, excéntricas, que aparecen a partir de entonces como síntomas bien especificados: la “inversión” y la “agorafobia” descritas por Westphal en 1870 y 1872 respectivamente, el “exhibicionismo” descrito por Lasègue en 1877, y la “cleptomanía” descrita por Gorry en 1879, son algunos ejemplos. Los *Tres ensayos* de Freud deben comprenderse en este contexto, y en una relación de directa continuidad respecto de estos trabajos precedentes. El régimen de lo normal-anormal que prevalece en esta obra de Freud sólo se comprende a luz del nuevo objeto que se impuso la psiquiatría desde el siglo XIX: ya no la enfermedad sino lo anormal dado por la invasión de lo sexual-infantil en la adultez.

Foucault, Deleuze y Guattari parecen acordar en situar al psicoanálisis no sólo en una relación de continuidad respecto de la psiquiatría decimonónica sino también en una posición hegemónica respecto de todos aquellos otros dispositivos que, como vimos, surgieron para el disciplinamiento de los individuos y su ajuste al orden productivo social. El psicoanálisis hereda de la psiquiatría moderna no sólo la problematización de la sexualidad infantil sino también aquellas nociones que la psiquiatría fue construyendo para legitimar su expansión a todo el campo del comportamiento: la noción de instinto sexual, de estado, de placer, las descripciones nosográficas de las aberraciones, se instalan, en efecto, en el corazón del corpus y la tecnología psicoanalíticas. Lo que subyace, según pudimos comprobar, a esta herencia epistemológica, son ciertas operaciones de poder que delegan en una familia de ahora en más gestionada de manera fundamental por el saber psicoanalítico, el disciplinamiento del “potencial disruptivo del deseo”. El psicoanálisis pasa, a partir del siglo XX, a ocupar el punto central de este campo de saber y de poder organizado y gestionado, durante todo el siglo XIX, por la psiquiatría.

2. El problema del poder en Freud

Existe una tendencia que recorre toda la obra de Freud y que no ha sido suficientemente puesta de manifiesto: la tendencia a la afirmación de poder. La misma ocupa un lugar central en la economía pulsional freudiana, lo cual abre la pregunta sobre las razones que pudieron llevar a su omisión no sólo por parte de los comentaristas de Freud sino también, y de manera más importante aún, por parte del propio Freud, quien sólo se limitó a admitir que “no se ha logrado todavía el análisis psicológico exhaustivo de esta pulsión”²⁵⁷. ¿Por qué Freud entonces nunca se ha tomado el trabajo de formalizar una tendencia tal, cuyo carácter decisivo, como vimos, no sólo no desconocía sino que insinuaba continuamente a partir de múltiples referencias y de descripciones que no hacían sino ubicarla en el corazón de su doctrina pulsional desde donde mantendría una relación esencial con las *Urtriebe*?

Propondremos en este capítulo una formalización parcial de esta tendencia a la afirmación de poder, formalización que intentaremos mantener fiel al espíritu de la obra de Freud, ya que de este modo, según creemos, podremos arrojar algo de luz sobre algunos problemas y atolladeros que todavía evidencian la doctrina psicoanalítica. Con lo logrado aquí quizás estemos en condiciones de dar una respuesta al interrogante precedente, tarea que reservaremos para nuestra conclusión.

2. a. *La apropiación cognoscitiva de lo ajeno: primera formulación de la tendencia al apoderamiento*

Al trabajar en el *Proyecto* la cuestión de la percepción y la representación, Freud dirá que las investiduras de sendas imágenes (es decir, de la imagen de una percepción actual, lo que Freud llama percepción, y de la imagen de una percepción pasada, lo que Freud llama –no del todo acertadamente pues la percepción actual también se inscribe en el aparato como representación- representación o recuerdo) no son nunca investiduras de neuronas aisladas sino siempre de complejos. De modo que, toda vez que se invistan simultáneamente la imagen-recuerdo y la imagen-percepción del objeto deseado, pueden darse dos situaciones: o bien que ambas investiduras armonicen plenamente de modo que la descarga pueda darse en condiciones seguras, o bien que las investiduras armonicen sólo parcialmente, en cuyo caso

²⁵⁷ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 175.

iniciar la descarga no es del todo seguro porque los signos de realidad objetiva no corroboran el complejo íntegro sino sólo una parte. Frente a esta disparidad entre la imagen-recuerdo y la imagen actual del objeto deseado, se activará un proceso tendiente a perfeccionar esa desemejanza inicial hasta alcanzar la identidad. Este proceso, comandado por el yo y consistente en la descomposición del complejo-percepción en un elemento constante y en otro inconstante, es lo que Freud denomina juicio o discernimiento [*Erkennen*].

Son, de este modo, los estados de deseo, repeticiones de la vivencia originaria de satisfacción, los que habrá que situar en la base del proceso judicial y, en general, de todo pensar. Toda vez que el organismo se encuentre bajo el estado de deseo, la imagen-recuerdo del objeto deseado será investida. Pero la experiencia ha enseñado dos cosas: a) que esta imagen-recuerdo no debe ser investida con tanta intensidad porque de esa forma se corre el peligro de confundirla con una percepción; y b) que es preciso posponer la descarga hasta que aparezcan los signos de realidad objetiva que indican que la imagen del objeto deseado es ahora una percepción y no un mero recuerdo. Si, en efecto, llega una percepción semejante a la representación del objeto deseado previamente investida, la descarga se ve posibilitada. Si la percepción adviniente es diferente de la representación se inicia el proceso de pensar. El trabajo de pensamiento es, de este modo, un proceso “asociativo entre investiduras que vienen de afuera e investiduras procedentes del cuerpo propio”²⁵⁸; un proceso, en rigor, tendiente a suprimir una diferencia entre el interior y el exterior. Freud ejemplifica este proceso de la siguiente manera:

Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un prójimo [*Nebenmensch*]. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como este* es simultáneamente el primer objeto-satisfacción [*Befriedigungsobjekt*] y el primer objeto-hostil [*feindliche Objekt*], así como un único poder auxiliador [*helfende Macht*]. 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. el movimiento de sus manos- coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias [*eigener visueller Eindrücke*], en un todo semejantes, de su cuerpo propio [*eigenen Körper*] [...] Otras percepciones del objeto, además –p. ej. si grita- despertarán el recuerdo del gritar propio [*eigenes Schreien*] y, con ello, de vivencias propias de dolor [*eigene Schmerzerlebnisse*]. 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* [*Ding*], mientras el otro es *comprendido* [*verstanden*] por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio. A esta descomposición de un complejo perceptivo se llama su *discernimiento*²⁵⁹.

²⁵⁸ Freud, S., “Proyecto...”, *op.cit.*, p. 379.

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 376-377. Las cursivas son de Freud.

Este párrafo sostiene lo siguiente: a) que el prójimo, el semejante, es concebido como un objeto; b) que dicho objeto es el primer objeto-satisfacción y el primer objeto-hostil; c) que es el único poder auxiliador; d) que es un complejo perceptivo constituido por dos componentes, uno que aporta información perceptual siempre *nueva e incomparable*, lo que Freud denomina “cosa del mundo”, y otro que aporta información que no es nueva ni incomparable en virtud de que puede ser *igualada*, mediante un trabajo rememorativo, a una noticia del propio cuerpo y la propia experiencia (en esto consiste, para Freud, el comprender [*Verstehen*]²⁶⁰); y e) que es sólo sobre la base del prójimo en tanto complejo que se constituye el discernimiento o capacidad judicativa.

Este párrafo pone en evidencia además aquella categoría que, junto con su opuesta y complementaria, constituía, como vimos anteriormente, la base fundamental para pensar la relación con la alteridad en el modelo freudiano, a saber: la categoría de lo propio (*eigenen*). En efecto, el párrafo precedente insiste en un trabajo de *apropiación* del prójimo o de remisión de lo otro a lo propio; un trabajo de *igualación* o de supresión de una diferencia, del que Freud destaca, con el término de comprensión, su aspecto meramente cognoscitivo. En este trabajo de apropiación se vislumbra la primera formulación de una tendencia al apoderamiento, tendencia que en el transcurso de la obra de Freud irá adoptando una significativa importancia.

Ahora bien, de este trabajo de apropiación no deja de perdurar un *resto* que adopta la forma de lo que Freud denomina *Ding*, “cosa del mundo”. Freud define las “cosas del mundo” como “restos que se sustraen de la apreciación judicativa”²⁶¹. Siendo el juzgar, como dijimos, un “proceso asociativo entre investiduras que vienen de afuera e investiduras que vienen del cuerpo propio”, la “cosa del mundo” no sería, de este modo, sino aquel *resto* del exterior del que no hay registro o representación –al momento de percibirlo- dentro del sistema; o más precisamente, aquel resto de lo ajeno que *resiste* a la apropiación judicativa. Pero al tratar la cuestión de la compulsión histérica, Freud nos presenta otra conceptualización de la “cosa del mundo”. La compulsión histérica es explicada en los términos de una asociación entre dos representaciones: una representación A compulsiva, que es la que genera el malestar conciente del individuo a pesar de parecer no justificarlo, y que es el sustituto, o como dice Freud, el símbolo de una representación B, la cual, si bien sí se corresponde con los efectos generados, volviéndolos comprensibles y potencialmente solubles, permanece reprimida: “El *histérico*

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 414.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 379.

que llora a raíz de A no sabe nada de que lo hace a causa de la asociación A-B ni que B desempeña un papel en su vida psíquica. Aquí, el símbolo ha sustituido por completo a la *cosa del mundo*²⁶². La “cosa del mundo” parece referirse aquí ya no a lo no representado dentro del sistema neuronal, sino a lo no representado de manera conciente, o lo que es igual, a lo representado y posteriormente reprimido. Y en virtud de que la represión siempre atañe, para Freud, a unas representaciones penosas provenientes de la vida sexual, la “cosa del mundo” aquí referida no podrá aludir, en última instancia, sino a lo representado o recordado de la vida sexual que por su carácter penoso fue reprimido y *resistido* por el yo. No obstante las diferencias evidentes entre ambas elaboraciones de la “cosa del mundo”, ésta parece aludir, en ambos casos, a un *desconocimiento*, ya sea producto de su no inscripción dentro del sistema psíquico, ya sea por su no inscripción en el sistema ω .

Todo lo que el sistema psíquico conoce del otro lo conoce como imagen y lo que no conoce, ese residuo de desconocimiento que resiste a la apropiación cognoscitiva de lo ajeno, es lo que Freud denomina “cosa del mundo”, al menos según la primera de sus formulaciones. La “cosa del mundo” designaría, en otros términos, lo que de la alteridad el sistema no logra apresar para volver interno, propio o subjetivo. Esto pone en evidencia, al mismo tiempo, que la representación sirve al aparato psíquico en un sentido adicional, esto es, ya no sólo como instrumento cognoscitivo sino también, y por esto mismo, a los efectos de esta tendencia al apoderamiento, es decir, como instrumento para hacer efectiva la búsqueda de dominio.

2. b. *La pulsión de apoderamiento y los poderes enfrentados a la pulsión sexual: la influencia externa en la génesis de los «diques anímicos»*

Hay, para Freud, una serie de fenómenos de la mayor importancia en la determinación del desarrollo psicosexual del individuo y en su orientación hacia la normalidad, es decir, hacia la unión de los genitales que garantiza la conservación de la especie; uno de estos fenómenos es el sentimiento de asco. El asco contribuye a la restricción de la meta sexual; es, en rigor, para Freud, uno de los poderes de mayor eficacia para enfrentarse a la fuerza de la pulsión sexual. De las vicisitudes de esta lucha entre el asco y la libido dependerá, en efecto, la medida del desborde que la pulsión sexual, en su aspiración irrenunciable a la satisfacción, logre más allá de los genitales, hacia otros lugares del cuerpo. En este desborde, la pulsión sexual proclama “su propósito de *apoderarse [bemächtigen]* del objeto sexual en todas sus dimensiones”²⁶³. Se

²⁶² *Ibidem*, p. 397. Las cursivas son de Freud.

²⁶³ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 139. Las cursivas son nuestras.

perfila aquí la estrecha relación que, en el planteo de Freud, la «pulsión de dominio» o «pulsión de apoderamiento» [*Bemächtigungstrieb*] mantendría con la pulsión sexual.

La demora en el mirar constituye, para Freud, un tipo de relación intermediaria con el objeto sexual susceptible de transformarse en una desviación patológica. Freud explica la “pulsión de ver” desde un punto de vista biológico que pone en primer plano la importancia de lo sexual en la conservación de la especie. En efecto, para Freud, la impresión óptica es el camino más frecuente para el despertar de la excitación sexual, es decir, para la promoción del acto reproductivo, y es asimismo lo que impulsa el desarrollo filogenético del objeto sexual en el sentido de la belleza. La ocultación del cuerpo que progresó junto con la cultura humana constituyó, de este modo, un estímulo para una pulsión sexual que no hizo sino tender, desde entonces, a “completar [*ergänzen*] el objeto sexual mediante el desnudamiento [*Enthüllung*] de las partes ocultas”²⁶⁴. Este razonamiento sugiere que la pulsión de ver, y según veremos, la pulsión sexual en general, poseería una finalidad última, la conservación de la especie, que impulsaría a los individuos hacia el *apoderamiento del objeto sexual*. A esta pulsión de ver, y a su contraparte pasiva, la de exhibirse, se les contraponen otro poder, la vergüenza, que de igual modo que el asco, tiene la importante función de limitar el alcance y el poder de la pulsión sexual.

La “pulsión a la crueldad”²⁶⁵ [*Triebes zur Grausamkeit*], en sus configuraciones activa (sadismo) y pasiva (masoquismo), pulsión en cuya dinámica también desempeña un papel importante la pulsión de apoderamiento, también posee sendos poderes que limitan el alcance de la pulsión sexual²⁶⁶. Así, la detención frente al dolor ajeno -la capacidad de compadecerse- y la experiencia de dolor -la capacidad de padecerlo- se erigen, respectivamente, como contrapoderes o resistencias frente a las afluencias de la libido. La compasión y el dolor se alinearían, de este modo, junto con el asco y la vergüenza, como poderes anímicos que combaten el desenfreno de la pulsión sexual para ceñirla dentro de los límites de la normalidad. Freud agregará luego, sin mayores desarrollos, las construcciones sociales de la moral y la autoridad, y la estética. Estos “diques anímicos” son los sedimentos históricos que fueron dejando todas las *inhibiciones externas* que la pulsión sexual fue experimentando desde el origen de la humanidad por contraponerse a los intereses de las formaciones sociales. En el individuo, sin embargo, emergen “como espontáneamente a una señal de la educación y

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 142. Las cursivas son nuestras.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 176.

²⁶⁶ La crueldad se halla en Freud íntimamente ligada a la pulsión sexual y a la pulsión de apoderamiento, en un vínculo tripartito que abordaremos de inmediato.

de la influencia externa”²⁶⁷, que viene a coartar la expresión de las pulsiones perversas y parciales de las que consta la sexualidad infantil en aquel momento del desarrollo en el que comienzan a entrar en conflicto con los requerimientos de su ambiente exterior.

Esto significa que, si bien la educación es lo que lo despierta, el desarrollo de estas barreras está condicionado orgánicamente y fijado hereditariamente, e incluso, dirá Freud, llegado el caso, hasta 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”²⁶⁸. Los medios para la construcción de tales barreras tan importantes para la cultura y para el desarrollo normal del niño provienen de la energía de las mociones sexuales infantiles que es desviada de sus metas sexuales y orientadas a nuevas metas. Este proceso es designado por Freud con el nombre de *sublimación*, y de él provienen, como ya vimos, gran parte de los logros que sostienen y alimentan la cultura.

Desde el punto de vista del objeto, estas reflexiones pueden complementarse de un modo que permita comenzar a vislumbrar la meta que perseguiría esta tendencia al apoderamiento. André Green describe al objeto pulsional en los siguientes términos:

Este objeto es un agente atractivo o repulsivo, generador de imprevisibilidades, amo de las gratificaciones y de las frustraciones, fuente de incertidumbre [...] Sin mencionar que nada asegura su constancia y que no cesa de oscilar en un gradiente que va del amor loco que es capaz de suscitar, al odio más inexpiable que puede despertar igualmente²⁶⁹.

El lugar del objeto, dirá Green, es, por todo esto, el lugar más sensible de la coyuntura pulsional, puesto que, siendo interior al psiquismo, en tanto representación del objeto y componente del montaje pulsional, está, no obstante, subordinado al exterior, o más precisamente, es ese fragmento del exterior que resulta incontrolable y aleatorio, pues no depende de las determinaciones del individuo. Este carácter incontrolable y aleatorio del objeto hace de él una fuente de permanentes amenazas, más aún cuando consideramos la dependencia en ocasiones vital que demuestra el individuo hacia él. El objeto reasegura, es cierto, pero desorganiza, o amenaza con una desorganización, toda vez que, en su carácter aleatorio, no se presenta para hacer cesar la pulsión que a él tiende, y toda vez que la represión no interviene en su dimensión regulatoria. El apoderamiento del objeto respondería, siguiendo esta perspectiva, al intento de suprimir o restringir esta amenaza.

²⁶⁷ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, 147. Las cursivas son nuestras.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 161.

²⁶⁹ Green, A., “Huella de lo negativo en la obra de Freud”, en *op.cit.*, pp. 95-96.

2. c. Crueldad – Agresividad – Sexualidad: el apoderamiento como función subyacente a las *Urtriebe*

El «sadismo»²⁷⁰ designa, en sentido extenso, para Freud, toda *actitud activa* manifestada hacia el objeto sexual; pero sólo el sometimiento y el maltrato de este último como condición exclusiva de la satisfacción, merece, en sentido estricto, el nombre de perversión. De manera opuesta, el «masoquismo» abarca todas las *actitudes pasivas* hacia la vida y el objeto sexuales, la más extrema de las cuales es el condicionamiento exclusivo de la satisfacción sexual al hecho de padecer un dolor físico o anímico infligido por el objeto sexual.

¿Cómo explica Freud estas perversiones, es decir, el “placer por el dolor” [*Lust am Schmerz*], lo que denomina “crueldad” [*Grausamkeit*]? Aludiendo al “componente de agresión” [*Beimengung von Aggression*], a la “inclinación a sojuzgar”²⁷¹ [*Neigung zur Überwältigung*] inherente a toda pulsión sexual. Desde un punto de vista biológico, dirá Freud, este componente de agresión posiblemente sea importante para vencer la resistencia, es decir, para *apoderarse* del objeto sexual de una manera que complemente o refuerce a los actos del cortejo. El sadismo sería, siguiendo este razonamiento, el resultado de la autonomía, exageración y elevación al papel principal de la sexualidad, del componente agresivo de la pulsión sexual. Siendo la crueldad explicada a partir del enlace existente entre agresividad y sexualidad, la crueldad y la sexualidad compondrán, por transitividad, un enlace equivalente: “Fuera de toda duda, *crueldad y pulsión sexual se co-pertenecen de la manera más estrecha*”²⁷².

Ahora bien: el enlace resultante (crueldad-agresividad-sexualidad) es explicado por medio de dos hipótesis. Para algunos autores, dirá Freud, esa agresión mezclada con la pulsión sexual es un resto de apetitos canibólicos: es, en ese sentido, un elemento que participa del “aparato de apoderamiento” [*Bemächtigungsapparates*] que sirve a la satisfacción de la otra gran necesidad [la nutricional, o mejor, en términos generales, la de autoconservación²⁷³], ontogenéticamente más antigua²⁷⁴. El desarrollo de las fases pregenitales (donde, como vimos, en un primer momento la meta sexual estaba orientada a la “incorporación del objeto”, incorporación en la cual la pulsión de apoderamiento desempeñaba una función fundamental)

²⁷⁰ Los términos «sadismo» y «masoquismo» no son, en rigor, freudianos sino que provienen de Krafft-Ebing, más específicamente de su célebre trabajo *Psychopathia Sexualis*, de 1886.

²⁷¹ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 143. Las cursivas son nuestras.

²⁷² *Ibidem*, p. 144. Las cursivas son nuestras.

²⁷³ Hay que considerar que, para 1905, año de esta cita, Freud aún no había introducido la noción de “pulsiones yoicas o de autoconservación”, la cual viene a reemplazar a la noción de “pulsión nutricional” aquí referida.

²⁷⁴ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 144. Las cursivas son nuestras.

confirma esta perspectiva. La segunda de las hipótesis postuladas sostiene que todo dolor contiene la posibilidad de una sensación placentera.

La pulsión de apoderamiento desempeña, de este modo, un rol decisivo en la explicación freudiana del enlace crueldad-agresividad-sexualidad. Pero además dicha pulsión parece desempeñar un papel también central en la dinámica de la otra tendencia fundamental del esquema freudiano, la tendencia a la autoconservación. *Como si el apoderamiento fuese, en efecto, la función biológica y primaria subyacente a las pulsiones fundamentales del modelo freudiano.* La agresividad sería, siguiendo este esquema, un componente inescindible de la pulsión de apoderamiento, y la crueldad, como dijimos, el resultado directo de la autonomía y exageración de esta agresión inherente al apoderamiento. Habrá que determinar si esta función de apoderamiento se ve reforzada de manera secundaria por el placer producido por el dolor, de acuerdo a la segunda de las hipótesis propuestas por Freud.

Atendiendo a estas consideraciones no podemos estar de acuerdo con Berenstein cuando éste sostiene que el poder sería una formación o un derivado de la sexualidad²⁷⁵, pues, en Freud, según vimos, es la sexualidad la que *participa* del poder, y lo hace de acuerdo a una dinámica en la que también es preciso incluir a lo autoconservativo. El poder es lo impulsa al organismo a la posesión del objeto sexual o autoconservativo: en este sentido hablamos de él como de una función primaria y subyacente. Tampoco podemos acordar con la sugerencia de que “el exceso de poder es a las relaciones de poder como la perversión a la sexualidad”²⁷⁶. El poder siempre busca más poder, es decir que el exceso define la naturaleza misma del poder, y lo mismo hay decir de la sexualidad, en tanto función biológica apuntalada por el afán de apoderamiento. Esto es lo que se desprende del modelo freudiano, donde la infancia, aquel momento en que la sexualidad se expresaba en su naturaleza espontánea, demostraba ese afán sexual desregulado e irresistible orientado a una proliferación sólo posteriormente acotada al costo de un padecer inevitable. La perversión a la que alude Berenstein a partir de Freud sólo puede definirse desde y por la intervención de ese factor decisivo, represor y desfigurador, que es la cultura.

²⁷⁵ Berenstein, I., “Relación entre sujetos”, en *op.cit.*

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 76.

Lo que es evidente, y esto sí fue enfatizado, entre otros²⁷⁷, por Berenstein, es que la teoría psicoanalítica no tiene aún formulaciones claras y rigurosas para las relaciones de poder. La importancia de la propuesta de Berenstein es que sí arriesga una formulación posible desde una perspectiva que enfatiza ya no el deseo inconsciente con su fuente, fin, objeto, etc., sino la relación instituyente entre dos o más sujeto, es decir, dos o más deseos, necesidades, voluntades, determinaciones, etc., y en el marco de la posición de los sujetos en el «espacio público». Es en las relaciones de poder donde se dan, para Berenstein, los fenómenos de imposición de las marcas que fundan y conforman incesantemente la subjetividad.

2. d. *El sadismo originario: la afirmación de poder y la problemática del otro en el corazón del modelo freudiano pulsional*

En *Pulsiones*, Freud propone la siguiente evolución del par sadismo-masoquismo:

- a. El sadismo consiste en una acción violenta [*Gewalttätigkeit*], en una *afirmación de poder* [*Machtbetätigung*] dirigida a otra persona como objeto.
- b. Este objeto es resignado y sustituido por la persona propia [*eigene Person*]. Con la vuelta hacia la persona propia se ha consumado también la mudanza de la meta pulsional activa en una pasiva.
- c. Se busca de nuevo como objeto una persona ajena [*fremde Person*], que, a consecuencia de la mudanza sobrevenida en la meta, tiene que tomar sobre sí el papel de sujeto.²⁷⁸

El caso a, *el sadismo, la afirmación de poder o aún la violencia ejercida hacia otro como objeto, será, para Freud, el estado originario*; el caso b es el de la conducta de la “pulsión sádica”²⁷⁹ [*sadistischen Triebes*] en la neurosis obsesiva; y el caso c, finalmente, el del masoquismo.

²⁷⁷ También Derrida manifestó la ausencia, dentro del psicoanálisis, de un tratamiento serio, “sin coartada”, de la cuestión del poder y la crueldad: “El psicoanálisis, en mi opinión, todavía no se ha propuesto [...] pensar, penetrar, ni cambiar los axiomas de lo ético, lo jurídico y lo político, particularmente en esos lugares sísmicos donde tiembla el fantasma teleológico de la soberanía y donde se producen los acontecimientos geopolíticos más traumáticos [...] más crueles de estos tiempos. Este temblor de la tierra humana da lugar a una escena nueva, en lo sucesivo estructurada, desde la Segunda Guerra Mundial, por performativos jurídicos inéditos [...] tales como la nueva declaración de los derechos del hombre –y de la mujer-, la condena del genocidio, el concepto de crimen contra la humanidad [...], la creación en curso de nuevas instancias penales internacionales, sin hablar de la lucha creciente contra los grandes vestigios de los castigos llamados ‘cruelles’ [...] además de la guerra, la pena de muerte [...] Aquí es, en particular, donde el concepto de crueldad [...] requiere análisis indispensables sobre los que deberíamos volver. *Tantas cosas a propósito de las cuales, si no me equivoco, el psicoanálisis en cuanto tal [...] no ha dicho casi nada, no ha tenido prácticamente nada original para decir*”. Derrida, J., *Estados de ánimo del psicoanálisis*, ed.cit., pp. 20-21. Las cursivas son nuestras.

²⁷⁸ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 123. Las cursivas son nuestras.

²⁷⁹ *Ibidem*.

En esta transmutación del sadismo al masoquismo se estarían poniendo en juego dos destinos pulsionales²⁸⁰, a saber: por un lado, una “vuelta hacia la persona *propia*”²⁸¹ [*Wendung gegen die eigene Person*], y por el otro, un “trastorno [de la pulsión] hacia lo *contrario*”²⁸² [*Verkehrung ins Gegenteil*]. En el primer destino pulsional, la modificación competiría al objeto pulsional, es decir, se pasa de un objeto ajeno al propio, mientras que en el segundo se vería involucrado ya no el objeto sino la meta pulsional, que pasaría de ser activa a pasiva²⁸³. El sadismo, la tendencia hacia la afirmación de poder o la violencia ejercida hacia un otro como objeto, sería, de acuerdo a este esquema, el estado originario, necesariamente sofocado, al menos parcialmente, con el transcurrir del desarrollo. El masoquismo, por el contrario, designa, en Freud, un proceso siempre secundario, es decir, un proceso sólo surgido por el camino del sadismo originario pero con una transformación tanto de su meta (que pasa de ser activa a ser pasiva) como de su objeto (que pasa de ser ajeno a ser propio).

Para Freud, los destinos pulsionales son, por regla general, defensas que el sistema psíquico opone al libre curso de las pulsiones sexuales; pero si nos atenemos al esquema precedente, también sería lícito afirmar que tanto la vuelta hacia la propia persona como el trastorno de la meta pulsional hacia la pasividad, serían intentos de defensa ya no contra la pulsión sexual sino contra el sadismo originario, esto es, contra esa afirmación de poder que el organismo naturalmente ejerce hacia un otro. Ambas hipótesis serían igualmente sostenibles. ¿Cómo hacer entonces para volverlas compatibles? Es decir, más precisamente: ¿qué relación tendría el sadismo originario con la pulsión sexual y, en términos más generales, qué lugar ocuparía en el esquema freudiano de las *Urtriebe*? Esta pregunta se justifica si consideramos la importancia radical que, *gracias Freud y a pesar de él*, revela esta afirmación de poder en la economía pulsional del individuo. A pesar de Freud: es que en su insistencia en hacer girar la cuestión en torno a ese problema sexual heredado, Freud no se detiene en esa tendencia a la que su propio argumento lo conduce y que termina por colársele a cada paso de su desarrollo. Debemos a Freud, a un tiempo, la pregunta por la afirmación de poder y el no haber planteado la pregunta.

²⁸⁰ El análisis de los destinos pulsionales queda circunscripto, en Freud, a las pulsiones sexuales, ya que, como dice el propio Freud, la situación clínica no proveería condiciones favorables para el estudio de las pulsiones yoicas; es por esto que estas permanecerán, a lo largo de toda la obra de Freud, en una considerable indefinición.

²⁸¹ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 122. Las cursivas son nuestras.

²⁸² *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

²⁸³ En rigor, el “trastorno hacia lo contrario” puede comprender dos procesos, uno cuantitativo, que es el que en este contexto se presenta, y otro cualitativo, que tendremos oportunidad de desarrollar más adelante, consistente en la mudanza de amor en odio.

¿Cómo hacer compatibles entonces las dos hipótesis planteadas más arriba? La única solución dada por Freud hasta el momento era la que sostenía el carácter sádico, el componente de agresión y la inclinación a sojuzgar inherentes a toda pulsión sexual. Así, lo que en todo caso surge del planteo de Freud es que el problema de lo sexual es inescindible del problema del poder: no otra cosa sugerían Foucault, Deleuze y Guattari. Lo originario en Freud es la afirmación de poder, y la pulsión sexual no buscaría sino *afirmar su poder sobre el objeto para sojuzgarlo*. Así, sin haber sido parte de sus desarrollos formales, la alteridad, no obstante, no sólo recorre toda la obra de Freud sino que se instala en su misma base. El modelo profundamente biológico de Freud nos conduce inevitablemente al problema del otro, al *qué hacer con una pulsión sexual que no puede no querer, es decir, que tiende naturalmente a la preponderancia, a la expansión, al poder; qué hacer con una pulsión tal cuando entra en relación con el otro, cuando busca imponerse al otro para someterlo*. Ya lo decía Nietzsche: toda fuerza activa (y la pulsión sexual no era, como vimos, sino actividad) es voluntad de poder, esto es, de expansión, crecimiento y preponderancia²⁸⁴. Estas consideraciones delimitan, por tanto, la pregunta profundamente freudiana, a saber: ¿qué hacer con el deseo, con ese deseo “invencible”, “indestructible”, con ese deseo frente al cual el hombre y el otro revelan su “impotencia” y su “esclavitud”²⁸⁵; qué hacer entonces con ese deseo en esa relación siempre problemática entre el deseo y el otro, sea este otro el prójimo *forzosamente*²⁸⁶ objetivado o la cultura *necesariamente* objetivada?

Ahora bien, ¿qué sucede con el sadismo originario? ¿Qué queda de él en el curso del desarrollo? Según el esquema freudiano del desarrollo pulsional por oleadas²⁸⁷, permanecerá

²⁸⁴ Cfr. por ejemplo, Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2007, parágrafo 36, o *La ciencia jovial («La gaya scienza»)*, trad. de José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1999, parágrafo 349. No pretendemos aquí trazar una aproximación entre las nociones freudiana de “afirmación de poder” y nietzscheana de “voluntad de poder”. La “voluntad de poder” designa, en Nietzsche, como veremos más adelante, algo más amplio que el simple dominio del otro, cosa que, de acuerdo a las consideraciones precedentes, sugiere la noción de “afirmación de poder” de Freud; Nietzsche llega incluso a afirmar que la esencia misma de lo vivo es “voluntad de poder”. Esta última noción nos sirve aquí a los efectos de enfatizar el carácter activo de la pulsión sexual freudiana (y de la pulsión de autoconservación, por cierto), y sobre todo, su avidez y su irrenunciabilidad esencial. Por eso afirmamos: como la voluntad de poder nietzscheana, las *Urtriebe* freudianas no pueden no querer, es decir, no pueden renunciar a esa búsqueda de proliferación y expansión permanente, lo cual abre la dimensión del problema profundamente freudiano tal como será inmediatamente formulado. En Freud, los límites del problema se acotan y la noción de “afirmación de poder” o de “pulsión de apoderamiento” pasa a designar la relación de dominio entre la pulsión y el otro. En nuestra conclusión, sin embargo, esta tesis se verá complejizada.

²⁸⁵ Todos términos estos que definen al deseo y a la relación del hombre con el mismo de acuerdo con Ricoeur. Cfr. Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, ed. cit., fundamentalmente las últimas reflexiones del capítulo II del Libro II (p. 100 de la edición citada).

²⁸⁶ Decimos “forzosamente” para dejar abierta la pregunta: ¿la relación con el otro, con el semejante, siempre y necesariamente debe ser mediada por la representación? ¿Es posible una relación *in-mediata* con el otro? Pregunta ya planteada y ya respondida: la célebre metáfora de la mirada propuesta por Sartre, tan familiar para los psicoanalistas gracias a Lacan, constituye uno de los tantos intentos en esta dirección.

²⁸⁷ Cfr. Freud, “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 126.

inmutable y no experimentará desarrollo alguno. La siguiente oleada sádica-pulsional se verá modificada de acuerdo a alguna de las modalidades vistas (vuelta hacia la pasividad, vuelta hacia la propia persona, etc.), modificación que responderá a la intervención de lo normativo-cultural en razón de su permanente confrontación con lo pulsional-sexual, y se agregará, con este nuevo carácter, a la oleada pulsional precedente. Todas estas etapas del desarrollo pulsional subsistirán, para Freud, unas junto a otras, sucesivas en el tiempo y homogéneas dentro de una unidad de tiempo. El sadismo permanece inmutable en el interior pulsional del individuo filtrándose en cada una de las oleadas pulsionales, sucesivamente –en el mejor de los casos- más debilitado y domesticado.

Hay que tener cuidado de no confundir esta tendencia originaria al sojuzgamiento con la producción de dolor. “El infligir dolor –dirá Freud- no desempeña ningún papel entre las acciones-meta originarias de la pulsión”²⁸⁸. La producción de dolor sólo surgiría como meta activa sádica en un segundo momento y retrogresivamente, es decir, luego de que el placer por padecer dolores se halla constituido precedentemente como meta masoquista pasiva. De este modo, al producirlo en otro, uno mismo lo goza masoquistamente en la identificación con el objeto que sufre. Así, la producción sádica de dolor no debe confundirse con la tendencia a la afirmación de poder: si esta última tendencia es originaria, la producción de dolor puede (o no) añadirse como consecuencia de un proceso secundario y relativo al masoquismo antecedente. Y esto es propiciado, dirá Freud, por la naturaleza del dolor, que hace que podamos encontrar en él, en virtud de su desborde siempre posible sobre la excitación sexual, sensaciones placenteras en aras de las cuales puede incluso consentirse su displacer natural. En rigor, lo que se goza, dirá Freud, no es el dolor mismo sino la excitación sexual con la cual se halla entremezclado.

Tal vez esto último nos permita explicar ya no por qué alguien querría ejercer una violencia en un otro sino por qué alguien querría padecer el ejercicio de una violencia por parte de un otro. No hay que olvidar tampoco que la trasmutación del sadismo al masoquismo constituye un *acto* defensivo, es decir, que el masoquismo sería, en este sentido, no una pasividad (una vez más, no hay pasividades en el psiquismo postulado por Freud) sino una tendencia en todo sentido activa orientada a la defensa frente a la afirmación de poder. La compasión, como dijimos anteriormente, constituía otro de los medios defensivos, aunque en este caso era un medio culturalmente erigido y biológicamente prefijado, que se oponían al sadismo constitutivo de la pulsión sexual. Y aun podemos sumar a esta serie a la moral, otro de los

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 123-124.

diques anímicos culturalmente erigidos y biológicamente prefijados, que en los neuróticos obsesivos cobra una particular importancia. La neurosis obsesiva misma constituye, para Freud, un medio privilegiado para el análisis del sadismo originario. En efecto, los rasgos obsesivos no son sino el resultado, el efecto de superficie, de esa hostilidad, de esa crueldad, o mejor, de esa afirmación de poder, cuya intensidad fue decisiva en la infancia de estos enfermos y que continúa, desde la profundidad del psiquismo, alimentando sus síntomas. “Los neuróticos obsesivos –dirá Freud en este sentido- tienen que desarrollar una hipermoral para defender su amor de objeto contra la hostilidad que tras ese amor acecha”²⁸⁹.

2. e. La apropiación energética de lo ajeno: la introyección

Ha sido demostrado no sólo el estrecho vínculo existente entre la pulsión sexual y la pulsión de poder sino también el carácter originario de esta última tendencia. Sugerimos anteriormente que la pulsión de poder subyacía a las tendencias elementales del modelo freudiano, y esto lo hicimos desde un punto de vista biológico que es, por lo demás, aquel que Freud priorizó en su estudio de las pulsiones. Ahora bien, los puntos de vista cuantitativo y cualitativo también pueden brindarnos ciertas claves para descifrar la naturaleza de esta pulsión de poder y su posición en relación a las otras tendencias fundamentales postuladas por Freud.

En *Pulsiones*, Freud somete a análisis las siguientes tres oposiciones: amar-odiar, amar-ser amado, y amar y odiar tomados en conjunto y contrapuestos al estado de indiferencia. Si bien no considerada explícitamente por Freud, la oposición *amarse a sí mismo-amar al otro* subyace a la segunda de estas oposiciones, al corresponderse ésta, como puede apreciarse, con el trastorno de la actividad en pasividad y al admitir, tal como lo hacía la pulsión de ver, una reconducción hacia una etapa narcisista precedente donde el individuo se “*ama a sí mismo*”. Desde aquí, dirá Freud, según sea el objeto o el sujeto el que se permute por uno ajeno, lo que resultará será o bien la pulsión de meta activa, el amar, o la de meta pasiva, el ser amado, de las cuales esta última conserva al objeto narcisista, tal como lo hacían las pulsiones pasivas de dolor y de ver.

El *amarse a sí mismo* designa, de acuerdo con Freud, la situación pulsional originaria en todos los casos menos en uno, el que compete a la afirmación de poder. Tal como vimos, la afirmación de poder o la violencia, siempre, incluso en un origen, estaban dirigidas “hacia un

²⁸⁹ Freud, S., “La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribuciones al problema de la elección de las neurosis”, en *OC: Tomo XII*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 345.

otro como objeto”. Esto indicaría que la relación originaria del individuo consigo mismo sería una relación de amor, mientras que la relación originaria del individuo con el mundo, con lo exterior o con lo ajeno, estaría caracterizada por la afirmación de poder. Pero la afirmación de poder designa una tendencia energética y no una expresión cualitativa, de lo que inevitablemente surge el siguiente problema: si el amor es la expresión cualitativa de la libido, ¿cuál sería la expresión cualitativa de la afirmación de poder?

Para responder a este interrogante debemos poner en juego las tres polaridades que, de acuerdo con Freud, gobiernan lo psíquico: las polaridades yo–no-yo (o lo que en Freud es igual, sujeto-objeto), placer-displacer y activo-pasivo. La polaridad yo–no-yo, que presupone, para Freud, otra polaridad fundamental, a saber, la polaridad interior-exterior, se impone tempranamente al individuo en virtud del registro primitivo que el organismo biológico tiene de los dos tipos de estímulos a los que se ve sometido desde un origen. A partir de este registro primitivo, la polaridad activo-pasivo pasará a designar, en Freud, el tipo de relación existente entre los dos polos así delimitados, el del yo-sujeto-interior y el del no-yo-objeto-exterior. Así, el yo-sujeto será pasivo hacia el exterior en la medida en que recibe estímulos de él (nuevamente surge la pregunta: esta recepción, ¿no debe ser entendida en términos de actividad?), y activo respecto de los estímulos interiores que lo compelen a accionar hacia el mundo exterior y de los estímulos exteriores cuando reacciona frente a ellos. Esta oposición activo-pasivo se fusionará posteriormente, de acuerdo con Freud, con la oposición masculino-femenino. Por último, la polaridad placer-displacer proveerá información sensitiva importante para decidir sobre el ejercicio de nuestras acciones, es decir, sobre nuestra voluntad. Aún permanecemos aquí al nivel del organismo biológico.

Ahora bien, las tres oposiciones definidas en primer lugar entrarán en juego con estas polaridades psíquicas del siguiente modo. Como dijimos anteriormente, en un origen el *yo sólo se ama a sí mismo*; esto quiere decir que las pulsiones con las que el yo se encuentra inicialmente investido son satisfechas por él mismo con independencia, o en rigor, *indiferencia* [*Gleichgültigkeit*], del mundo exterior. Este es el momento del narcisismo y de las satisfacciones autoeróticas: si bien hay en este momento una clara distinción entre las realidades interior y exterior, lo exterior “no está *investido con interés* [pulsiones yoicas] y es *indiferente para la satisfacción* [libido]”²⁹⁰. Así, en este tiempo originario, el yo-sujeto-interior coincide con lo placentero, en la medida en que la libido está concentrada

²⁹⁰ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 130. Las cursivas son nuestras.

exclusivamente en el yo (“*sólo se ama a sí mismo*”), mientras que el no-yo–objeto-exterior coincide con lo indiferente.

Este yo inicial, que Freud denomina yo-realidad [*Real-Ich*], en la medida en que es autoerótico, no necesita del mundo exterior, pero sin embargo, no puede dejar de recibir de él objetos a los que se ve impelido por las vivencias derivadas de las pulsiones de autoconservación²⁹¹. Al mismo tiempo, no puede dejar de sentir como displacenteros ciertos estímulos pulsionales interiores. Así, en un segundo momento, y bajo el influjo determinante del principio de placer, se consuma en el yo un desarrollo que es consecuencia de la *introyección*²⁹² [*Introjektion*] de los estímulos externos y placenteros y de la *proyección* [*Projektion*] de los internos y displacenteros. El yo-realidad inicial [*anfänglichen Real-Ich*] se muda, de este modo, en un yo-placer purificado [*purifiziertes Lust-Ich*]. Así, por un lado, el yo-sujeto continúa coincidiendo con el placer pero a costa de segregar “un componente que arroja al mundo exterior y siente como hostil”²⁹³, y por el otro, “el mundo exterior [deja de serle indiferente y] se le descompone en una parte de placer que él se ha incorporado [que él se *apropia*] y en un *resto [displacentero] que le es ajeno*”²⁹⁴. Como consecuencia de estas operaciones, el yo-sujeto termina por coincidir plenamente con el placer y el mundo exterior con el displacer.

Este desarrollo nos permite identificar, con el término de *introyección*, una actividad de apropiación de lo ajeno (o en rigor, de un ajeno que adopta aquí el carácter de lo placentero) que ya no se plantea desde un punto de vista cognoscitivo, donde lo determinante era, como vimos, la intervención de la representación, sino desde un punto de vista energético. Y si el punto de vista cognoscitivo planteaba que había un resto que se resistía a la operación de apropiación (lo que Freud designaba “cosa del mundo” en el *Proyecto*), también aquí habrá un elemento de resistencia a esta introyección ejercida por el yo-sujeto, un “resto” que permanecerá ajeno en virtud de su carácter displacentero. El mundo exterior no sería, en Freud, sino precisamente esto que “resta”, por displacentero, de la apropiación introyectiva de lo ajeno.

2. f. *El odio como forma originaria de la relación con el otro y como fenómeno cualitativo de la pulsión de poder*

²⁹¹ En efecto, según vimos, es el «apremio de la vida» lo que promueve la presentación originaria del otro de la vivencia de satisfacción.

²⁹² El término es de Ferenczi. En este contexto parece ser la primera vez que Freud lo emplea.

²⁹³ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, pp. 130-131.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 130. Las cursivas son nuestras.

La relación que el yo-sujeto establece con este resto displacentero del ejercicio de apropiación es una relación de odio: “No puede desecharse –dirá Freud en este sentido- que también el sentido originario del odiar signifique la relación hacia el mundo exterior hostil, proveedor de estímulos”²⁹⁵. André Green también enfatizó este aspecto de la aparición del otro: “En Freud, el objeto aparece en el odio, es decir, cuando se toma conciencia de su existencia separada”²⁹⁶. Así, en un origen, para Freud, lo exterior, lo ajeno, lo displacentero y lo odiado habrían sido equivalentes para el individuo.

Este esquema nos permite arriesgar una respuesta para la pregunta pendiente del apartado anterior, a saber: ¿cuál es el fenómeno cualitativo correspondiente a la afirmación de poder? Antes dijimos que, desde un punto de vista biológico, la relación originaria que, en Freud, el individuo establecía con el mundo exterior o con lo ajeno, estaba caracterizada por la afirmación de poder, y, según acabamos de ver, la relación cualitativa y originaria con el objeto, lo exterior o lo ajeno, era una relación de odio. Si contrastáramos ambos enunciados, el odio surgiría como la expresión cualitativa de la tendencia originaria hacia la afirmación de poder. Pero esta tesis se ve complejizada al adentrarnos en el análisis freudiano del amor y del odio.

Las designaciones “amor” y “odio” no se aplican, dirá Freud en primer término, a las relaciones de las pulsiones con sus objetos, sino más bien a la relación del yo-total [*Gesamt-Ichs*] con sus objetos-totales. En cuanto a la designación “amor”, Freud confirma aquí el punto de vista adoptado en este trabajo, el que sostiene su inadecuación para los objetos que sirven para la conservación del yo: de ellos “no se dice que se los ama; se destaca que se necesita de ellos”²⁹⁷. Así, la palabra “amar” se refiere a “los objetos sexuales *en sentido estricto* y [a] aquellos objetos que satisfacen las necesidades de las pulsiones sexuales sublimadas”²⁹⁸. Por último, Freud refiere que la aplicación de la palabra “amar” al vínculo del yo con el objeto sexual sólo empieza con la síntesis de las pulsiones parciales de la sexualidad bajo el primado de los genitales y al servicio de la función de reproducción.

Estas consideraciones sugieren que el fenómeno cualitativo de la libido sólo se hace detectable o experimentable para el individuo cuando se concretan, por un lado, la unificación de la representación de su yo y la del objeto (es decir, con la constitución del yo-total y del

²⁹⁵ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 131. Esta misma tesis ya había sido afirmada por Freud en 1913 en *La predisposición a la neurosis obsesiva*, ed. cit., p. 345: “El odio, y no el amor, sería el vínculo primario de sentimiento entre los seres humanos”.

²⁹⁶ Green, A., “Hegel y Freud...”, *op.cit.*, p. 55.

²⁹⁷ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 132.

²⁹⁸ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

objeto-total), y por el otro, la síntesis de las pulsiones sexuales parciales. En otras palabras: el individuo comienza a imprimir sobre los fenómenos cuantitativos-libidinales la designación “amor” sólo con la paulatina organización de su experiencia de lo propio y de lo ajeno.

La palabra “odio”, por el contrario, se aplica a la relación del yo con todos aquellos objetos que constituyen fuentes de displacer, “indiferentemente de que le signifique una frustración de la satisfacción sexual o de la satisfacción de necesidades de conservación”²⁹⁹. Y aun, dirá Freud, “puede afirmarse que los genuinos modelos [*richtigen Vorbilder*] de la relación de odio [*Haßrelation*] no provienen de la vida sexual, sino de la *lucha del yo por conservarse* [*Erhaltung*] y *afirmarse* [*Behauptung*]³⁰⁰, o lo que es igual: los “genuinos modelos de la relación de odio” provienen no de los movimientos libidinales sino, por el contrario, de las vicisitudes de la pulsiones de conservación y de poder. Esto no significa que el odio no intervenga en la dinámica de la pulsión sexual, de hecho, esto fue lo afirmado por Freud en la primera de las citas precedentes; significa, por un lado, que todas las relaciones de odio toman como modelo a las vicisitudes de las pulsiones yoicas y de poder, y por otro lado, que el odio en tanto fenómeno cualitativo intervendría en las vicisitudes de las dos tendencias fundamentales del modelo freudiano, las sexuales y las yoicas; otra razón más para hacerlo corresponder con la pulsión de apoderamiento, cuya participación en la dinámica de ambas pulsiones fundamentales ya ha sido demostrada.

No resulta sencilla la tarea de descifrar las relaciones que existirían entre las pulsiones sexuales, yoicas y de poder, y menos sencillo aún el hecho de establecer el correspondiente energético del fenómeno cualitativo de odio; la doctrina freudiana es sumamente equívoca en lo que hace a estas cuestiones. Lo que sí queda fuera de toda duda es la relación estrecha que la afirmación de poder mantendría no sólo con las pulsiones sexuales sino también con las yoicas, cosa, esta última, que no ha sido suficientemente destacada por Freud. Que la naturaleza del vínculo entre poder y sexualidad haya sido al menos parcialmente dilucidada por Freud, esto posiblemente responda a la importancia y centralidad dadas por Freud a lo sexual en completo desmedro de lo autoconservativo; el análisis de lo sexual, en efecto, no pudo sino conducirlo, inevitablemente, al problema del poder.

Esto sucede, por caso, cuando Freud se dispone a analizar las fases pregenitales del amor. Freud parte de la siguiente hipótesis: tanto el amor como el odio tienen orígenes y desarrollos

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

diversos hasta llegar a constituirse en opuestos bajo la influencia determinante del par placer-displacer. El amor, como vimos, significa originariamente la relación del individuo consigo mismo, y proviene de la capacidad del yo de satisfacerse con indiferencia del mundo exterior. Antes de alcanzarse la síntesis de las pulsiones parciales bajo el primado genital y la unificación de las representaciones totales del yo y del objeto, el amor atravesaba, en su evolución, dos etapas previas o pregenitales, donde operaba fuera de la órbita de la experiencia o percatación del individuo: una primera etapa donde las pulsiones sexuales se dirigen a todos aquellos objetos que, por ser fuentes de placer, *el yo busca incorporarse* por vía motora (esa búsqueda motora se mantendrá a lo largo de toda la vida del individuo): ésta es, dirá Freud, “una modalidad del amor compatible con la *supresión de la existencia del objeto* como algo separado, y que por tanto puede denominarse ambivalente”³⁰¹; y una segunda etapa *sádico-anal*, donde “el intento de alcanzar el objeto se presenta bajo la forma del *esfuerzo de apoderamiento [Bemächtigungsdranges]*, al que le es indiferente el daño o la aniquilación del objeto”³⁰².

Las expresiones subrayadas en las citas precedentes, empleadas para aludir al desarrollo libidinal pero que parecerían referirse, no obstante, a la tendencia hacia el apoderamiento, ponen en evidencia que la oposición y los orígenes y desarrollos diversos del amor y el odio no resultan ni tan claros ni tan contundentes como Freud había establecido. El propio Freud se percata de este problema al admitir que, “por su conducta hacia el objeto”, las formas previas del amor son “apenas diferenciable del odio”³⁰³. Así, lo que manifestarían estas expresiones es que las tendencias sexuales y las que buscan una afirmación de poder no pueden no presentarse de manera imbricada en el curso del desarrollo.

La solución freudiana a este atolladero es estrictamente cronológica: sólo con el establecimiento de la organización genital y con el surgimiento de las representaciones organizadas y globales del yo y del objeto el amor devendría el opuesto del odio. Así, nuevamente en Freud el establecimiento de oposiciones claramente diferenciadas en la realidad psíquica del individuo es una cuestión estrictamente genética: sólo con el curso del desarrollo, una realidad originaria y desorganizada, donde las pulsiones fundamentales se encuentran fusionadas o confundidas, y los objetos son parciales, deviene organizada: las pulsiones sexuales se unifican bajo la tendencia primordial a la reproducción y conservación

³⁰¹ *Ibidem*, p. 133. Las cursivas son nuestras.

³⁰² *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

³⁰³ *Ibidem*, p. 133.

de la especie, los objetos propio y ajeno se vuelven totales y el psiquismo se vuelve un aparato de oposiciones claras y concisas.

La hipótesis freudiana que sostiene los orígenes y desarrollos diversos del amor y el odio demuestra por sí misma y de este modo su absoluta falta de asidero. Es tan sólo un índice de la voluntad freudiana de logicización, de puesta en orden del mundo pulsional; ya lo decían Deleuze y Guattari: “[Es] como si Freud hubiese hecho marcha atrás ante este mundo de producción salvaje y de deseo explosivo, y a cualquier precio quisiese poner un poco de orden, un orden ya clásico, del viejo teatro griego”³⁰⁴. Es por otro parte, como demuestra Nietzsche, un índice de un modo metafísico de proceder: la postulación de un mundo de polaridades que sólo se sostienen en la medida en que se afirma la naturaleza y el origen absolutamente distintos de cada uno de los polos; lo que se evita de este modo, dirá Nietzsche, es que lo más valioso proceda de lo menos valioso³⁰⁵.

Como sería lícito suponer, de igual modo se hubiese encontrado Freud frente al problema del poder si hubiese emprendido el camino de las pulsiones yoicas, cosa que nunca hizo. Esta omisión fue una de las razones que nos obligó anteriormente a aventurar nuestra hipótesis según la cual lo único que podía explicar la relación entre la afirmación de poder y la conservación de la vida era lo mismo que explicaba la relación entre la afirmación de poder y la pulsión sexual, a saber: que el apoderamiento constituía la tendencia fundamental sin cuyo aporte ninguna de las *Urtriebe* podía ejercer su acción efectiva, a saber, apoderarse del objeto para la satisfacción ya sexual ya autoconservativa.

La relación entre la pulsión de poder y el odio, si bien claramente se desprende del planteo freudiano, en ningún momento fue explícitamente formalizada por Freud. Lo que sí pondrá de manifiesto Freud es que el odio, “como exteriorización de la reacción displacentera provocada por objetos, mantiene siempre un estrecho vínculo con las pulsiones de la conservación del yo, de suerte que pulsiones yoicas y pulsiones sexuales con facilidad pueden entrar en una oposición que repite la oposición entre odiar y amar”³⁰⁶. Finalmente parece claro aquí que el odio estaría estrechamente vinculado con las pulsiones yoicas pero, una vez más, el lugar que ocupa en este esquema la pulsión de poder no está precisado. Lo que parece fuera de toda duda es que, en Freud, el odio no designa otra cosa que *la experiencia cualitativa surgida*

³⁰⁴ Deleuze, G., y Guattari, F., “Psicoanálisis y Familiarismo...”, en *op.cit.*, p. 60.

³⁰⁵ Cfr. Nietzsche, F., “De los prejuicios de los filósofos”, en *Más allá del Bien y del Mal...*, ed. cit., fundamentalmente parágrafo 2.

³⁰⁶ Freud, S., “Pulsiones...”, *op.cit.*, p. 133.

frente a aquello displacentero que se resiste al apoderamiento; ya lo decía Freud: la relación del yo-sujeto con ese resto displacentero es una relación de odio. ¿Por qué termina Freud vinculando entonces el odio a las pulsiones de autoconservación? Posiblemente porque, como el propio Freud establece, “el objeto es aportado al yo desde el mundo exterior *en primer término* por las pulsiones de autoconservación”³⁰⁷. En este sentido dirá Freud que el odio es más antiguo que el amor y que surge, como vimos, de la “repulsa primordial [*uranfänglichen Ablehnung*] que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos”³⁰⁸. Es decir, ya lo veíamos en el *Proyecto*, la primera relación del organismo con el exterior, que era, por regla general, para Freud, una relación de odio, es también una relación subordinada a las experiencias de autoconservación; sólo luego, y por apuntalamiento en estas funciones autoconservativas, surgirá la pulsión sexual. El organismo odia, en primer lugar, aquello que se resiste a sus pulsiones de autoconservación. Pero luego odiará también lo que se resiste a sus pulsiones sexuales, y por regla general, a todo aquello que atente contra sus condiciones onto y filogenéticas de existencia. El odio estaría vinculado, si seguimos este razonamiento, no a las pulsiones sexuales ni a las pulsiones yoicas, o sólo indirectamente a ellas, a través de su vinculación fundamental y originaria a la pulsión de poder.

Por último, resulta necesaria una aclaración adicional. Si el individuo odia es que ya existe una primera apropiación de lo odiado, una apropiación representacional; es decir: para que odie tiene que tener una representación de lo odiado, y la representación ya suponía, como vimos, una primera captación apropiadora de lo ajeno. Esto abre dos cuestiones: ¿sería lícito suponer diferentes niveles de apropiación? En efecto, habría al menos un nivel biológico, otro cognoscitivo y otro energético del apoderamiento. Luego: ¿sería posible pensar en una alteridad, por así decir, última, una alteridad que resista, inapropiable, a ese apoderamiento biológico, cognoscitivo y energético ejercido por el yo-sujeto? Si fuese posible pensar en una cosa tal (siempre permaneciendo en el marco de la doctrina freudiana), ésta no designaría otra cosa que la presentación de una cantidad que resultaría, ya no sólo amenazante y displacentera para el sistema psico-biológico, sino imposible de apresar dadas las características del mismo. Esta cantidad sería el elemento último que resiste no sólo a la tendencia al apoderamiento del sistema psíquico y biológico elaborado por Freud sino también a su aparato conceptual cuyo carácter provisional estaba dado, como vimos, precisamente por lo inasequible de su meta última, a saber, la determinación de aquellos procesos ya no psicológicos sino físicos, químicos, anatómicos, fisiológicos (fuerzas, cantidades, substratos, etc.). Esta alteridad

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 131. Las cursivas son nuestras.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 133.

última, como veremos, en su resistencia, estimula el afán de apoderamiento del sistema psico-biológico y del aparato lógico-conceptual. En este punto no podemos seguir a Berenstein pues no es la resistencia lo que define la operación ni del sistema ni del aparato frente a la presencia: éstos no pueden más que insistir pero sólo para constatar que la resistencia prevalece, siempre inasimilable.

2 .g. Meta de la pulsión de poder

El análisis de la «pulsión de saber» [*Wißtrieb*] o «pulsión de investigar» [*Forschertrieb*] puede brindarnos ciertas claves para esclarecer la meta que perseguiría la pulsión de poder. A pesar de no situarse entre los componentes pulsionales elementales, la pulsión de saber o de investigar desempeña en la vida sexual del niño un papel relevante, y es, para Freud, una manera sublimada del apoderamiento que trabaja con la energía de la «pulsión de ver» [*Triebe der Schaulust*]. A diferencia de la pulsión sexual infantil que, como vimos, no tenía, al comienzo, necesidad de ningún objeto sexual y se encontraba subordinada al imperio ejercido por las zonas erógenas, esta pulsión de ver, así como también la «pulsión a la crueldad» [*Triebe der Grausamkeit*], constituyen, para Freud, ejemplos de pulsiones que son, desde un origen, independientes de las zonas erógenas y que envuelven a otras personas en calidad de objetos sexuales.

La crueldad, para Freud, es algo natural en el carácter del niño, en virtud del desarrollo tardío del dique que opera como resistencia frente a la «pulsión de apoderamiento» [*Bemächtigungstrieb*], esto es, la capacidad de compadecerse. Freud parece hablar aquí de esta pulsión de apoderamiento y de la pulsión a la crueldad como si fueran una misma cosa, o como si compartieran un vínculo estrecho, y es que, de hecho, no otra cosa sugerían nuestras reflexiones precedentes. En su análisis de las pulsiones parciales, Freud dirá, a propósito de la relación entre la pulsión de apoderamiento y la pulsión cruel, que esta última proviene de la primera y que su emergencia en la vida sexual de los individuos se da con anterioridad a la genitalidad; gobierna, por tanto, la fase pregenital de la vida sexual. Que el apoderamiento precede temporalmente a la crueldad ya había sido manifestado por el propio Freud cuando afirmaba que la crueldad, ya sea en su configuración activa (sadismo) o pasiva (masoquismo), sólo surgía como consecuencia de un cierto predominio de la agresión inherente a aquella tendencia basal y primigenia que es el apoderamiento, y, de manera adicional, de una mala sofocación por parte de los agentes culturales de dicha agresión hipertrófica. Esto explicaba además la segunda de las tesis postuladas por Freud más arriba, ya que si la crueldad gobierna

la pregenitalidad es porque en ella la sexualidad aún se encuentra exenta de los diques que la encauzan hacia la vida normal y cultural.

Así, en un origen, es decir, antes de la intervención de la instancia cultural, el apoderamiento, bajo la forma derivada de la crueldad, se expresaría naturalmente en el comportamiento del niño hasta verse, por la acción de la disciplina cultural, o bien sofocada o bien sublimada, en cuyo último caso, participaría de manera fundamental en la dinámica de la pulsión de saber. Así, y con el aporte decisivo de la pulsión sublimada de poder y de la pulsión de ver, la pulsión de saber comenzará su ejercicio recayendo, en forma precoz, intensa y predominante en los niños, sobre problemas sexuales. Despertada por la amenaza que para sus condiciones de existencia representa la llegada de un nuevo niño, y por el miedo de que ese acontecimiento lo prive de cuidados y de amor, la pulsión de saber ocupará al infante, en primer lugar, en el problema de la procedencia de los niños. En un segundo momento, con la cristalización del complejo de castración, la amenaza de perder el pene comenzará a hacerse presente para un niño que se verá obligado a renunciar a aquellos objetos sexuales culturalmente prohibidos. Para retrasar la certeza de la castración y evitarse de ese modo la angustia que ésta conlleva, el niño se verá motivado a construir la teoría según la cual todos los seres humanos poseerían un pene. El tercer y último problema del que se ocupa el niño gira en torno a la pregunta por la naturaleza del acto sexual; su teoría concibe el comercio sexual como un acto de sojuzgamiento o maltrato que podría poner en riesgo la vida de aquellos encargados de su cuidado.

Estas consideraciones sugieren que el niño no busca apoderarse sino de todas aquellas situaciones (la privación de cuidados, la castración, el maltrato entre sus padres) que representan una amenaza o peligro para sus condiciones de existencia. En el *Proyecto*, Freud aludía a este apoderamiento con el término de compresión; en efecto, aquí no se trata de otra cosa sino de una tentativa de lograr una compresión aseguradora de situaciones incomprendidas y, por ende, amenazantes. *Haciendo extensiva esta tesis, diremos que el apoderamiento es, en Freud, la pulsión que tiende, en todos los casos, al aseguramiento de las condiciones onto y filogenéticas de existencia; sólo en este sentido basal se comprende la dependencia que las pulsiones sexuales y yoicas demuestran respecto de él.*

Conclusión: una lectura nietzscheana

1. La virtud en Freud: la renuncia de sí para la afirmación del todo

El problema de lo sexual puso de manifiesto el vínculo de oposición que existe en el planteo de Freud entre la sexualidad y el orden cultural. Era precisamente en la intersección entre esas dos instancias donde se decidía el problema de lo normal y lo anormal en Freud. Así, vimos que la invasión de lo que denominamos “alteridad *interior*” (según uno de los esquemas de oposiciones presentes en la teoría freudiana), esto es, la invasión de aquella sexualidad infantil soterrada en lo más profundo del psiquismo, era lo que daba lugar a la anormalización del individuo; la tramitación de lo sexual (es decir: su represión, sublimación, etc.) era, por el contrario, lo que determinaba su normalización.

Cuando hablamos aquí de normalización no hablamos sino del *ajuste funcional* del individuo al orden cultural³⁰⁹. Es decir que para establecer el grado de normalidad o anormalidad de un individuo habría que dilucidar la medida de su ajuste funcional a las formas y relaciones de producción dominantes en una organización cultural determinada. El individuo, decía Freud, debía llegar a serle *útil* a la sociedad, y para ello lo sexual-infantil, esa amenazante extrañeza que habita al individuo, debía ser tramitada de acuerdo a alguna de las modalidades defensivas, las cuales determinarán en última instancia la cualidad del ajuste a la cultura. Es, de este modo, en el manejo defensivo de lo sexual donde se decide el destino del sujeto. La sublimación era aquí la resolución más efectiva, es decir, la que más contribuía al funcionamiento y a la perpetuación de la cultura. En este punto, esto es, en el punto donde la sexualidad infantil es sublimada, Freud aporta un término decisivo: habla de “virtud”, más precisamente, de “nuestras virtudes” [*unserer Tugenden*]. ¿Pero qué entiende Freud por virtud? O más importante: ¿qué moral deja traslucir la noción freudiana de virtud³¹⁰?

De acuerdo a estas consideraciones, diremos que *la virtud designa, en Freud, la capacidad del individuo de ponerse al servicio de la cultura mediante la renuncia de sí*. De modo que, desde un punto de vista moral, la acción del individuo freudiano estará orientada al bien común, o para emplear un término afín a Freud, a la *utilidad* social. Porque, en efecto, lo que la represión, la sublimación y demás modalidades defensivas buscan, bajo el influjo de lo cultural, no es sino poner un límite a todo desenfreno, a toda promoción y ampliación de

³⁰⁹ Esto era lo sostenido por Foucault. Cfr. *supra*, parte B, sección 1.f.1.

³¹⁰ Pregunta de inspiración nietzscheana. Para Nietzsche, para rastrear el modo en que han surgido las afirmaciones de un filósofo es preciso preguntarse: ¿a qué moral quiere esto o quiere él llegar? “En el filósofo [...] nada, absolutamente nada es impersonal; y es precisamente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de *quién es él* —es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos de su naturaleza”. Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., párrafo 6, p. 27. Las cursivas son del autor.

poder, a todo aquello que el psicoanálisis ha puesto en evidencia tan detalladamente pero para *reunirlo* y remitirlo casi exclusivamente a lo sexual. Así, por medio de su influencia externa en un primer momento e interna con posterioridad, la cultura terminará forjando un instrumento funcional para ella pero desconsiderado para consigo mismo.

La promoción del individuo, es decir, la expresión de su *naturaleza* libre y espontánea, resultaba, según vimos, amenazante en un doble sentido, individual y cultural: individual en virtud de la anormalización patológica a la que conduciría dicha expresión, y cultural en virtud de la imposibilidad de la cultura de funcionar y sostenerse sobre la base de las expresiones libres y espontáneas de sus componentes³¹¹. De aquí, decíamos, la necesidad de la represión, de la sublimación y de todos aquellos mecanismos tendientes a la sofocación de lo pulsional: necesidad de que el individuo renuncie a su naturaleza, a su particularidad, para poner su energía y trabajo al servicio de la cultura. La virtud designaría, en Freud, de este modo, la capacidad del individuo de convertirse en una *función de una totalidad*, o en rigor, de esa totalidad que constituye la cultura. Para completar la hipótesis precedente diremos que *la virtud designa, en Freud, la negación de sí para la afirmación del todo*³¹²; al menos en el choque entre estas dos instancia –el sí y el todo–, en su negociación o en su compromiso, es donde operan el conflicto psíquico, el síntoma, el lapsus, el sueño, y el inconsciente mismo.

Esto conduce a lo que Nietzsche llama mediocrización o nivelación del hombre³¹³. En efecto, a partir de la influencia determinante del orden cultural y de todos los mecanismos que apuntan al ajuste funcional del individuo a las condiciones culturales predominantes, mecanismos entre los cuales Foucault, como vimos, ubicaba al propio psicoanálisis en una posición privilegiada, se daría este progreso del hombre hacia lo semejante, su avance hacia lo habitual, lo gregario, su “degeneración y empequeñecimiento [...] en completo animal de rebaño”³¹⁴. Estos mecanismos buscan, al mismo tiempo, hacer de los individuos de los que depende el funcionamiento de la cultura, instrumentos confiables y disponibles en todo momento: “«Se puede confiar en él, permanece idéntico a sí mismo» -ése, dirá Nietzsche, es el elogio que tiene mayor importancia en todas las situaciones de peligro de la sociedad”³¹⁵.

³¹¹ Marcuse puso en cuestión dicha imposibilidad manifestada por la teoría freudiana. Cfr. Marcuse, H., *op.cit.*

³¹² Hablar de “negación de sí” sería propicio para el caso de la represión; pero para el caso de la sublimación, podría argumentarse la inadecuación de tal noción. Sin embargo, la sublimación *desvía* la pulsión de su fin sexual originario, y en tal sentido, sí constituiría una renuncia, la de tal fin originario.

³¹³ Trabajaremos a continuación con los siguientes textos: *La ciencia jovial...*, ed. cit., *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., y *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

³¹⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., párrafo 203, p. 137.

³¹⁵ Nietzsche, F., *La ciencia jovial...*, ed. cit., párrafo 296, p. 172.

Surge así una desconfianza y un descrédito hacia todo cambio, hacia todo transformarse a sí mismo. El hombre envuelto por esta moral, el hombre adaptado al sistema cultural de producción, termina, por la acción de estos mecanismos de control, por perder su “mala naturaleza salvaje”, su voluntad de cambio y transformación, para convertirse en un animal doméstico sumido en una profunda mediocridad, angustia y aburrimiento de sí mismo; un animal enfermo, dirá Nietzsche, pero sumamente útil y dócil, laborioso y adaptable, y sobre todo, inmodificable. *Igualdad respecto de sí mismo y respecto de los otros*: esto constituye la meta última del orden cultural y de la moral que asegura su funcionamiento.

Se revela entonces el mayor peligro que sobre la vida en común podrá cernirse, a saber, la irrupción de la “discrecionalidad en el sentir, ver y oír”³¹⁶, es decir, la expresión de lo raro, de lo que escapa a la regla y al término medio. “Discrecionalidad” y “rareza” no designan, en Nietzsche, la actitud de aquellos que se han extraviado de alguna supuesta verdad sino la actitud de quienes no se atienen a “la universalidad y [al] compromiso total de la creencia”³¹⁷. Se trata, en rigor, de una cierta relación del hombre con la historia de la humanidad pasada, que, para Nietzsche, es siempre historia de errores. El raro o el loco no es aquel que rechaza o refuta los errores que lo sostienen en la vida sino aquel que los reconoce como tales, sin atenerse a pretendidos fundamentos o totalizaciones. Es este reconocimiento lo que conduce a una posición marginal o anormal, donde se encuentra la excepcionalidad del genio y la enfermedad³¹⁸. Estos términos designan además el reconocimiento de que tras el velo de igualdad y unidad que la moral reactiva del rebaño busca erigir sobre los hombres se esconde el carácter cambiante y plural de la existencia. Lo discrecional, lo diferente, lo anormal, etc., designan, en otras palabras, la asunción por el hombre de esa pluralidad que lo habita y lo rodea, la asunción del devenir en su carácter múltiple y disgregante, y de la igualdad y unidad como condiciones necesarias mediante las cuales la vida se niega a sí misma para conservarse.

En el planteo de Freud, la expresión de la discrecionalidad constituye una amenaza para la vida en común sólo en la medida en que esa amenaza se cierce en primera instancia sobre el individuo mismo. En efecto, en Freud, el conflicto entre lo discrecional-sexual y la realidad común, o en rigor, la ruptura del yo con esa realidad, que deja al primero bajo el dominio de lo pulsional, conduce a la locura, atentando contra ese principio de la igualdad del individuo respecto de sí mismo que apuntalaba al orden cultural; porque, en efecto, *en la locura el*

³¹⁶ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, ed. cit., párrafo 76, p. 76.

³¹⁷ Nietzsche, F., *La ciencia jovial...*, ed. cit., párrafo 76, p. 76. Las cursivas son del autor.

³¹⁸ Cfr. también, para esto, Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, Ediciones Península, 1990, en particular el capítulo 2: “La desconstrucción de la metafísica”.

individuo deviene otro. Esto ya había sido puesto de manifiesto por Foucault en *Enfermedad mental y personalidad*³¹⁹, donde el autor sitúa la forma primitiva de la alienación en el *energoumenos* de los griegos o el *mente captus* de los latinos, figuras que captaban lo esencial de la concepción antigua de la locura, la cual, operando hasta nuestros días, se basa en esta idea de *la transformación del hombre en otro distinto*. Este mismo “energúmeno”, dirá Foucault, es el que recogerá la tradición cristiana para denunciar el demonio que habita al enfermo y ahuyentar, *mediante la palabra*³²⁰, al espíritu que se ha apoderado de él. Es por esta diferencia respecto de sí, por este devenir otro o por esta irrupción de lo otro en sí, que el individuo freudiano amenaza el orden cultural, al mostrar un compromiso ya no con la creencia común, sino con interpretaciones idiosincrásicas que se desvían de esta última. Porque, en efecto, de acuerdo con Freud, el loco niega la realidad común y construye, en un segundo momento, el del delirio, una nueva realidad profundamente íntima y particular, conforme a los designios de lo pulsional. *La afirmación de sí, la afirmación, en otras palabras, del carácter cambiante y plural de la existencia, la expresión de esa discrecionalidad que el psicoanálisis vincula a lo sexual-infantil, esa inclinación, es, en Freud, susceptible de derivar en locura o en una diferencia del individuo respecto de sí mismo y de los otros que resulta peligrosa para la conservación de la comunidad.*

Esta discrecionalidad o diferencia del individuo respecto del término medio ya ha sido suficientemente desarrollada en tanto fundamento del hecho patológico. Así entendía, por ejemplo, y desde un punto de vista sociológico, Durkheim a la enfermedad, esto es, como un fenómeno que, al alejarse de la media, señalaría las etapas superadas de una evolución anterior, o anunciaría las fases próximas de un acontecimiento que se prepara apenas³²¹. Foucault aproxima este punto de vista al de la antropóloga norteamericana Ruth Benedict, para quien cada cultura selecciona ciertas virtualidades que pasan a formar la constelación antropológica del hombre: así, mientras algunas culturas valoran la exaltación del yo individual, otras la condenan; mientras algunas culturas consideran la agresión como una conducta privilegiada, otras la reprimen. Estas virtualidades condenadas o reprimidas son las que delimitarán la imagen de la enfermedad de la cultura en cuestión. Foucault cuestiona esta perspectiva al considerarla negativa y virtual, es decir, en virtud de que entiende lo patológico en tanto alejamiento o negación de una media o de una norma, y porque define el contenido

³¹⁹ Cfr. Foucault, M., “El sentido histórico de la alienación mental”, en *Enfermedad mental y personalidad*, ed. cit.

³²⁰ Veremos más adelante que con este gesto, el cristianismo inicia una relación con la locura que el psicoanálisis no haría sino retomar.

³²¹ Cfr., Foucault, M., la introducción a la Segunda parte de *Enfermedad mental y personalidad*, ed. cit.

de una enfermedad por la suma de posibilidades no morbosas que se manifiestan en ella. Esto es lo que le da a Foucault la oportunidad para desarrollar su noción de una enfermedad positiva y real.

Otro de los argumentos esgrimidos por Foucault en contra de esta perspectiva es el reconocimiento que frecuentemente se le da a ciertas enfermedades en tanto tales, teniendo las mismas, sin embargo, un status y una función dentro del grupo: “en ese caso, dirá Foucault, lo patológico ya no es más una simple desviación respecto del tipo cultural, es uno de los elementos y una de las manifestaciones de ese mismo tipo cultural”³²². Aquí está el meollo de la cuestión: no se trata de hacer de la enfermedad un fenómeno estadístico, sino de considerar qué moral deja traslucir una concepción determinada de enfermedad, porque es sólo desde esta moral que se valoran y eventualmente se condenan los fenómenos en cuestión; y el análisis de Foucault insinúa, pero como contraargumento, algo en este sentido.

La perspectiva de Nietzsche nos condujo a considerar la enfermedad desde el punto de vista de las nociones de utilidad y de amenaza: claramente la cultura, como dice Foucault, se reconoce en determinadas formas patológicas, pero en rigor, sólo en aquellas que se orientan a la conservación del todo. Toda enfermedad cuyas manifestaciones estén comprometidas con la utilidad comunitaria, será reconocida, permitida y favorecida, mientras que todas aquellas manifestaciones patológicas que resulten amenazantes para el interés social serán, por el contrario, sofocadas o domesticadas. La afirmación de sí es *susceptible* de derivar en locura sólo porque la diferencia respecto de sí a la que conduce al individuo resulta amenazante para el orden cultural. La desviación de la media es así, y tal como sugiere Foucault, un criterio insuficiente para definir la naturaleza de la enfermedad; es preciso interpretar dicho criterio bajo la perspectiva que sitúa a la enfermedad en la tensión entre lo útil y lo amenazante para el bien común.

Siguiendo estas hipótesis, e incluso de acuerdo a autores como Foucault, Deleuze, Guattari, Marcuse o Fromm, la moral que subyace a los desarrollos freudianos es una moral que valora la expresión de aquel instinto de rebaño o de mediocridad del que hablaba Nietzsche, una moral que sitúa a la afirmación y expresión de sí como locura, o en todo caso, como un desenfreno amenazante que debe ser neutralizado. Como decíamos, esta moral está centrada en la utilidad social y orientada a la conservación de la comunidad por medio de la coincidencia de los hombres entre sí y del hombre consigo mismo, de modo tal que la acción

³²² Foucault, M., “Introducción”, Segunda parte, en *Enfermedad mental...*, *op.cit.*, p. 86.

del individuo será valorada de manera positiva siempre y cuando sirva al fomento del todo. El *amor al prójimo*, el amor a lo igual³²³, es lo que proclamarán estos “despreciadores de sí mismos”³²⁴, mientras que todos aquellos instintos fuertes y peligrosos, todo desenfreno que arrastre al individuo más allá del término medio y que amenace al yo y a todo punto de seguridad y estabilidad, todos aquellos instintos que infunden *temor al prójimo* y que, en Freud, pasan a constituir, por su incompatibilidad con la orden cultural instaurado, el inconsciente, cuando pierden su utilidad para lo colectivo (pues, en efecto, cuando tienden a la conservación del todo, son honrados y cultivados) pasarán a ser difamados, calificados como malvados e interpretados como inmorales. Lo inmoral sería, de acuerdo con esto, lo peligroso para la comunidad; y lo moral, aquello que conserva a la comunidad.

Lo que, en la tesis de Nietzsche, subyace y lo que, en última instancia, estaría orientando estas valoraciones morales, sería no el “amor al prójimo”, formación manifiesta y reactiva, sino el “temor al prójimo” (“el «amor al prójimo» es siempre, con relación al temor al prójimo, algo secundario, algo parcialmente convencional y aparente-arbitrario”³²⁵). La moral del “amor al prójimo” es reactiva porque proviene del espíritu del resentimiento, porque ha surgido como venganza contra los fuertes de voluntad, es reactiva, en otras palabras, porque no nace de un “triumfante sí dicho a sí mismo”³²⁶, sino de un no dicho a un afuera, a un otro, de un *necesario* volverse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí. Desde su impotencia, esta moral predica la igualdad frente a todo lo que tiene poder. Más diferencia y más contradicción, dirá Nietzsche, deben implantarse entre los hombres: “Poder-soportar-la-contradicción, dirá Nietzsche, es un elevado signo de cultura [...] Pero el *poder-contradecir*, la *buena* conciencia alcanzada en la enemistad contra lo habitual, la tradición, lo sagrado –esto es [...] lo propiamente grande, nuevo, sorprendente de nuestra cultura, el paso de todos los pasos del espíritu liberado”³²⁷. La moral del “amor al prójimo”, con toda lo que ella supone en términos de seguridad, de bienestar, se opondrá, de este modo, a la moral del “temor al prójimo”, la moral del peligro, de la aventura y la conquista.

2. La afirmación de sí: las nociones nietzscheanas de “sí mismo”, “cuerpo” y “ello”

La “afirmación de sí” no designa, en este contexto, la afirmación de la individualidad o de la identidad del sujeto; tampoco designa el ejercicio representativo de un dominio de sí o de la

³²³ En Nietzsche, el “prójimo” está regido por la lógica de la mismidad. En Freud, como vimos, el término “prójimo” [*Nebenmensch*] alude a una lógica análoga: designa lo semejante o incluso lo igual (cfr. Parte B. 2. a).

³²⁴ Nietzsche, F., *La ciencia jovial...*, ed. cit., párrafo 359, p. 229.

³²⁵ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., párrafo 201, p. 131.

³²⁶ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral...*, ed. cit., párrafo 10, p. 56.

³²⁷ Nietzsche, F., *La ciencia jovial...*, ed. cit., párrafo 297, p. 173.

realidad. En Nietzsche, el “sí mismo” [*Selbst*] constituye una multiplicidad de *quanta* de poder que disgrega la unidad, identidad y permanencia del yo, y permite pensar, en consecuencia, la des-individuación en lugar de la individuación, la diferencia en lugar de la identidad, el cambio en lugar de la permanencia, y el fracaso de la representación y de todo dominio posible. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche vincula el “sí mismo” al cuerpo, esa “gran razón [que] no dice yo, pero hace yo”³²⁸. El cuerpo [*Leib*] es, para Nietzsche, quien actúa detrás del yo [*Ich*], el cual se revela ya no en su pretendido dominio de sí (de sus procesos mentales y cognoscitivos) y de la realidad, sino en su carácter de resultado de ese actuar múltiple y disgregante que es el “sí mismo”.

Lo que Nietzsche llama “sí mismo” o “cuerpo” en su *Zaratustra* puede muy bien equipararse a lo que en *Más allá del bien y del mal* denomina “ello” [*Es*]³²⁹; y es sabido que, por medio de Groddeck, Freud tomó este término de Nietzsche³³⁰. Para Nietzsche, estas nociones no constituyen más que ficciones o errores útiles y con efectos más ricos que los producidos por la concepción de un yo unitario e inmutable. Pero así y todo, no constituyen nuevos fundamentos, sustancias o verdades, ni designan ninguna realidad más allá de la ficción³³¹. Estas nociones buscan, por el contrario, deconstruir toda idea de fundamento, de sustancia o de verdad: “cuerpo”, “sí mismo”, “ello”, “yo”, “sujeto”, “identidad”, etc., surgen, de este modo, tan sólo como ficciones regulativas resultantes del pensar corporal, de esa multiplicidad de *quanta* de poder, y no autores del mismo; ficciones que proporcionan la posibilidad de reunir temporariamente una multiplicidad de fuerzas.

Además de este trabajo deconstructivo, estas ficciones permiten poner en evidencia el carácter múltiple y disgregante que habita al sujeto y que caracteriza a la vida: “cuerpo”, “sí mismo” y “ello” son, en efecto, para Nietzsche, multiplicidades disgregantes y peligrosas pues hacen fallar a la representación que busca someter la multiplicidad para que no perturbe los designios del yo. Así, el pretendido dominio de sí (el dominio del cuerpo, de las pasiones y deseos que lo habitan) queda en cuestión, como también el dominio que el yo auto-

³²⁸ Nietzsche, F., “De los despreciadores del cuerpo”, en *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2007, p. 60.

³²⁹ M. Cragolini es quien demuestra la admisibilidad de esta equiparación conceptual. Cfr. Cragolini, M., “Ello piensa: la ‘otra’ razón, la del cuerpo”, en J. C. Cosentino-C. Escars (comp.), *El problema económico. Yo-ello-super-yo-síntoma*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2005, pp. 147-158.

³³⁰ En 1932, Freud dirá: “Apuntalándonos en el uso idiomático de Nietzsche, y siguiendo una incitación de Georg Groddeck, en lo sucesivo lo llamaremos [a este ámbito psíquico] <el ello>”. Freud, S., “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *OC: Vol. XXII*, p. 67.

³³¹ El propio Nietzsche advierte sobre la importancia de no convertir estos ámbitos en nuevos fundamentos del pensar o de la vida, ámbitos donde se hallaría la verdad “no dicha” en lo dicho (cfr. Cragolini, M., “Ello piensa...”, en *op.cit.*). El psicoanálisis, como veremos, luego de haber puesto en evidencia la impersonalidad y la multiplicidad del cuerpo, parece haber operado la misma conversión de la que Nietzsche nos advierte.

representado y cierto de sí busca ejercer sobre la realidad; la razón (la “pequeña razón” de la que hablaba *Zarathustra*) es, de igual modo, puesta en entredicho, pues queda a merced de esa pluralidad fugaz y cambiante (de esa “gran razón”) que es el cuerpo para Nietzsche.

Desde esta perspectiva, el yo sólo sirve a los efectos de proveer unidad, identidad y estabilidad frente al carácter múltiple y cambiante de la vida. El cuerpo, ámbito de opacidad, resiste el trabajo de la representación y hace fallar toda tentativa de conocimiento y dominio por parte del yo. Si la modernidad había hecho de la conciencia un ámbito de transparencia y de presencia del individuo a sí mismo, Nietzsche la convierte en una “estrecha cámara”³³² que soporta más que produce ese saber y pensar corporal: los ámbitos cognoscitivo y moral –los saberes teórico y el práctico- quedan así dificultados y perturbados. En este sentido, Cragnolini interpreta al cuerpo nietzscheano como lugar de lo impersonal o lo neutro, como aquello que, a diferencia del yo autoconciente que se pretende propietario y dueño de sí y de la realidad, supone abandono y desasimiento, es decir, la voluntad de no querer imponer la propia voluntad a lo que acontece, sino el *amor fati*, la aceptación de lo que acontece, del azar, de la vida en todos sus aspectos³³³.

Más que de identidad, el cuerpo obliga a hablar de diferencia; más que de representación, de lo que hace fallar la representación; más que de unidad y totalidad, de multiplicidades y parcialidades; más que de dominio y propiedad, de desasimiento e impropiedad. La negación de sí ejercida por el individuo del rebaño (con todo lo que ella supone: la igualdad ante sí y ante los otros, la sumisión a la totalidad cultural, y la pequeña razón al servicio de un dominio de sí y de su realidad) es negación de la vida en su carácter múltiple y cambiante, negación del abismo de la falta de sentido y sujeción irrenunciable a valores trascendentes que tienen su olvidado origen en la vida misma y que delatan la voluntad de la vida de negarse a sí misma para conservarse. Así, la identidad deja de ser una ficción útil en la relación del hombre con su mundo, una necesaria y temporaria reunión de las fuerzas que le permite al hombre actuar y moverse en determinados ámbitos; la identidad pasa a revelar, por el contrario, su inutilidad al rechazar la transformación y el cambio, el tránsito y la alteridad, que también la atraviesan. El individuo del rebaño no contempla la vida en su aspecto ficcional, no reconoce la necesidad que tiene de los conceptos que niegan la vida y la conservan, no soporta las tensiones en la

³³² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral...*, ed.cit., párrafo 18 del Tratado Tercero, p. 196.

³³³ Cfr. Cragnolini, M., “Ello piensa...”, *op.cit.* En esto consiste lo trágico para Nietzsche: en una aceptación del hombre en medio del devenir, en un decir sí a la vida en todos sus aspectos, en una conciencia y una aceptación de la muerte de Dios y del abismo que surge cuando se abandona todo fundamento o totalidad, sin intentar retornos a lo originario y sin propósitos conciliatorios. Cfr. Cragnolini, M., *Nietzsche: Camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003. _

fuerza y su debilidad así manifiesta lo compele a aliviar dichas tensiones: lo unitivo, la creación de valores y conceptos para soportar la vida, deviene, de este modo, fuerza de anquilosamiento; lo disgregante y la multiplicidad es sometida, y lo que sólo en la razón y en la lógica encuentra su origen y valor se “ontologiza”, se contempla como “siendo” más allá del razonar, más allá de la realidad como ficción.

El hombre débil, el hombre del rebaño, olvida la necesidad insignificante y demasiado humana que dio origen a la mediación conservadora de la vida. Este olvido es lo que se encuentra en la base de lo que Nietzsche entiende por metafísica. En este olvido, las ficciones devienen errores inútiles y pesada carga sobre el hombre en la medida en que surgen como principios, fundamentos o leyes que gobiernan coercitivamente su conocimiento y su relación práctica con el mundo. La metafísica niega el abismo de la falta de sentido y la multiplicidad de la vida creando conceptos inmutables y organizados sistemático-piramidalmente a partir de un principio jerarquizador y fundamentador del saber y del obrar; la metafísica se sostiene en la ilusión de un conocimiento y de un dominio representativo de la realidad, y en la creencia en un orden trascendente, estable y seguro, donde sitúa la verdad y el fundamento de la realidad mutable, inestable y caótica, cede del dolor.

En toda moral, en todo sometimiento de la vida a valores trascendentes que la niegan, se halla, en efecto, el problema de la relación práctica del hombre con el mundo. El hombre del rebaño se atiene al yo, a la unidad, a la identidad, a la causa, a la finalidad y a todo lo que pueda proporcionarle estabilidad, certeza y seguridad en su relación con el mundo. Lo fugaz, lo cambiante y lo múltiple del cuerpo conmocionan estas construcciones y dan lugar a una relación con el mundo caracterizada por la conquista y la aventura, por el peligro y el temor, por una conciencia de la necesidad irreparable de enfrentarse al abismo con errores útiles, con ficciones cuya naturaleza ficcional no es olvidada sino reconocida y asumida: el ultrahombre es precisamente esa escisión que se sabe escindida y que sabe que no hay posibilidad definitiva de reparación; el ultrahombre es el que asume el abismo de la falta de sentido y que no domina en pos de su seguridad sino que se abandona; da: no posesiones pues nada tiene, sino que se da a sí mismo.

Precisamente esto es lo que Freud *sitúa* en las profundidades ocultas del psiquismo, en el “ello” de su segunda tópica o en ese inconsciente primordial, cede de lo sexual-originario-reprimido. Lo que habita y amenaza al individuo, aquello de lo que la angustia es señal o anuncio inquietante, es esa multiplicidad indomeñable que revela al individuo que su dominio

es ficticio y que su representación es poca, en su ejercicio, para el trabajo de contrarrestar esa pujanza indomable. Pero con una salvedad pues el inconsciente primordial es aún, en Freud, un inconsciente representacional, lo que revela, una vez más, la insistencia freudiana en la representación como instrumento para negar o dominar la multiplicidad incluso allí donde es reconocida. Si el *Es* nietzscheano comprende una multiplicidad desestructurante y no-representacional, el *Es* freudiano designa de igual modo, una multiplicidad desestructurante pero representacional: ambos hacen fallar la representación, pero el segundo, paradójicamente, bajo la forma de la representación (representación de la multiplicidad, en rigor). *La negación de sí que el psicoanálisis proclama es la negación, no del individuo, sino del carácter múltiple que lo amenaza constantemente así como amenaza a la cultura y a la moral del rebaño que la apuntala. La negación de sí es, en Freud, la renuncia a aquella naturaleza plural, provocante y desestructurante que amenaza la constitución individual y la utilidad colectiva.*

La moral de los fuertes y del “temor al prójimo” supone precisamente esta conciencia y este reconocimiento de que los conceptos creados son válidos no por su correspondencia con una realidad más allá de ellos sino por los efectos que generan; necesitamos de ellos como ordenamientos *provisorios* que nos permiten soportar esa “tortura” que es el abismo de la falta de sentido. El fuerte no niega el abismo sino que lo asume en su pluralidad y se ubica en él creando sentidos provisorios, indispensables para vivir. El “temor al *prójimo*” debe entenderse pues como un rechazo de lo *igual*, y, en general, de todos aquellos valores que son establecidos como fundamentos y que niegan el carácter múltiple y cambiante de la vida. El temor designa la actitud de aquellos que reconocen el carácter afirmativo de la vida y la necesidad de los “errores” para sostenerse en ella. Esto se vincula con lo que Nietzsche denomina *pathos de la distancia* como aquel ejercicio afirmativo y jerarquizador de quienes “se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores”³³⁴. Es decir: de aquellos hombres que, desde la distancia y la soledad, y asumiendo el peligro del devenir, no persiguen valores ni fines para la acción gestados por otros, sino que se gestan su propio bien y su propio mal y sus propias referencias y juicios para orientar y sancionar el actuar.

Se trata entonces de vivir de una manera creadora³³⁵, generando sentidos y posibilidades, y reconociendo la insignificancia de estas creaciones con respecto al origen. Eso que en el fuerte es reconocimiento y conciencia, en el débil es olvido y ceguera. El débil se atiene

³³⁴ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral...*, parágrafo 2 del Tratado Primero, p. 42.

³³⁵ Cfr. Cagnolini, M., *Nietzsche: camino y demora...*, ed. cit.

irrenunciablemente a los valores que lo distancian de la vida en su carácter plural y cambiante, de esa pluralidad e inestabilidad que también lo habitan, y olvida la necesidad demasiado humana que esos valores tuvieron para él en un origen, necesidad de estabilizar, ordenar, codificar la vida en su multiplicidad y en su carácter disgregante. Así, el problema no surge de la estabilización, del ordenamiento o de la codificación del devenir, sino de suponer que así perseguimos una realidad permanente más allá de las ficciones resultantes.

3. *Voluntad de poder como tensión entre fuerzas unitivas y disgregantes: debilidad y fortaleza*

Las formas mediante las cuales la vida se conserva a sí misma no se le imponen desde afuera como limitaciones coercitivas sino que emergen del caos vital mismo. En *La genealogía de la moral*, a propósito del sacerdote ascético, dirá Nietzsche: “tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta *especie hostil a la vida*, - tiene que ser, sin duda, un *interés de la vida misma*, el que tal tipo de autocontradicción no se extinga”³³⁶. Es que la autoafirmación, la proliferación y expansión, a la que tiende naturalmente la vida, constituye un peligro para sí misma: de aquí que la autolimitación de la vida sea un interés de sí misma al servicio de su conservación. Es la vida misma pues la que en su devenir se niega a sí misma, se dirige contra sí misma, contra “sus más hondas, fuertes [y] radicales condiciones”³³⁷.

La creación, en los ámbitos cognoscitivo y moral, de sentidos y valores será entonces una condición por medio de la cual la vida busca conservarse en el abismo de la falta de sentido; una condición para la reunión temporaria de una multiplicidad de fuerzas que permita la ubicación en y la relación del hombre con el mundo: a estos *efectos* sirven los sentidos y valores ficcionales que el hombre fuerte crea, y esos efectos son los que asume. Pero toda vez que la ruptura de las arquitecturas que permiten al hombre conservarse no se produce, y éste termina aferrándose a los valores que le dan forma a su mundo como a verdades irrenunciables, toda vez que la reunión o densificación de las fuerzas no da paso a la disgregación, se da su consecuente detención o anquilosamiento que en el ámbito de la filosofía se expresa en la inmutabilidad y sistematicidad de los conceptos y en el afán de un conocimiento y un dominio representativo de la realidad (que caracterizaban, como vimos, a

³³⁶ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral...*, ed. cit., párrafo 11 del Tratado Tercero, p. 172. Las cursivas son del autor.

³³⁷ *Ibidem*, p. 173.

la metafísica), y en el ámbito de la moral se expresa en ese dominio de los débiles, del rebaño³³⁸.

Esto es lo que Nietzsche critica del principio de conservación: no la reunión necesaria y temporaria de las fuerzas sino la detención de manera demasiado solidificada de su curso libre, el no dar paso a la ruptura de las reuniones provisorias. Aquí ya no estaríamos ante una escisión que se sabe irremediable y necesariamente escindida sino ante “una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica”³³⁹. La negación de sí al servicio de la conservación de la vida se revela inevitable y necesaria: en ocasiones se la quiere, se la busca y hasta se la goza (o como dice Nietzsche a propósito del sacerdote ascético: que tiene en ella su fe, su voluntad, su poder e interés), todo lo cual da lugar a la mala conciencia y al sufrimiento del hombre por el hombre; otra veces se la asume en su inevitabilidad y en su imposible reparación. Asumirla, saberse irremediablemente escindido, es saber que el sufrimiento no es totalmente evitable, y saber que para enfrentarlo el hombre debe ubicarse en el mundo de una manera creadora.

Desde esta perspectiva, la vida como voluntad de poder es concebida como una multiplicidad de fuerzas que generan, en su devenir, diversas arquitecturas que dependen de un principio de forma que no debe ser entendido como el encubrimiento posterior de un abismo o de un fondo originario, ni como una limitación ejercida desde el exterior, sino como una producción de las fuerzas mismas³⁴⁰. La forma no es un elemento de oposición a la vida en su carácter originario o inmediato, ni lo que se le impone desde afuera para limitarla en su libertad; la forma es lo que las fuerzas vitales crean en su devenir; es lo que permite la densificación, la unión necesaria de las fuerzas. *La vida como voluntad de poder es, de este modo, una multiplicidad de fuerzas que se manifiestan como fuerzas unitivas y disgregantes (o fuerzas negativas y afirmativas)*. Las fuerzas unitivas no vienen entonces a oponerse a una voluntad de poder originaria; son también la voluntad de poder. Cagnolini destaca la relación de *tensión* que mantendrían las fuerzas *en* la voluntad de poder; se trataría, en rigor, de una relación de intensificación o debilitamiento entre las fuerzas unitivas/conservativas y las disgregantes/desbordantes, un *juego* de tensiones que cuando quiere ser aliviado en demasía

³³⁸ Para ésta y las consideraciones que siguen, cfr. Cagnolini, M., “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”, en Ignacio Mendiola Gonzalo (comp.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 127-140.

³³⁹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral...*, ed. cit., parágrafo 11, p. 173. Las cursivas son del autor.

³⁴⁰ Esto, al menos, como aclara Cagnolini, para el Nietzsche posterior a *El nacimiento de la tragedia*. Para el Nietzsche del *Nacimiento*, lo dionisiaco es concebido desde un punto de vista metafísico, es decir, como *Ur-Eine*, como un fondo originario, anterior a la forma. Cfr. Cagnolini, M., *Nietzsche y la biopolítica...*, ed. cit.

acontece aquella estatización que conduce, en el ámbito filosófico, a aquel representacionismo del hombre metafísico, a su “voluntad de verdad” como posibilidad de ejercer un dominio sobre todo cambio y desorden para conjurar el dolor que los mismos suponen, y en el ámbito moral, a aquel dominio de los débiles y a su moral de la igualdad ante sí y ante los otros.

El proceso de autolimitación vital o de densificación de las fuerzas está, para Nietzsche, constantemente sometido a ruptura, pues la fuerza más fuerte no es la que conserva sino precisamente la que disgrega. El soportar que esta ruptura se produzca, y en general, el soportar las fuerzas en tensión, en su devenir unitivo-disgregante, es, desde esta perspectiva, lo que caracterizará a la moral de los fuertes y del “temor al prójimo”. Se trata, para esta moral, de advertir la utilidad regulativa de las ficciones creadas por el hombre para dar sentido a su mundo, y de concebir estas ficciones desde el punto de vista de esta utilidad y de los efectos que generan y no desde un punto de vista fundacional u ontológico. La moral de los débiles y del “amor al prójimo” se caracterizará, por el contrario, por un alivio de la tensión entre las fuerzas en la voluntad de poder y por la exclusivización de lo unitivo que se expresa en la ceguera para contemplar la verdad como problema, es decir, para contemplar el error y la ilusión como condiciones para la vida, útiles para regularizar el devenir pero temporariamente, sin ataduras ni fanatismos.

El hombre del rebaño es ciego, en efecto, frente al hecho de que todos los valores que dan profundidad y sentido a su vida son productos de factores demasiado humanos, o en rigor, de un “instinto de conservación”³⁴¹ que niega la diferencia, la multiplicidad, la caducidad, y en general, todo lo que pueda despertar dolor y amenazar el afán de seguridad, estabilidad y certeza del hombre. La igualdad ante sí y ante los otros que proclama esta moral sirve a estos mismos efectos, es decir, a los efectos de proporcionar un punto firme sobre el que el hombre y la cultura puedan apoyarse. Es en virtud de este mismo instinto y de esta misma búsqueda que la moral del rebaño ha impuesto su antítesis entre lo bueno y lo malo: lo bueno para designar todas aquellas propiedades negadoras del devenir múltiples, lo malo para designar todos los aspectos peligrosos y afirmativos, toda exuberancia y expansión, todo lo que pueda

³⁴¹ La historia de los sentimientos morales muestra, según Nietzsche, que el hombre hace todo lo que hace llevado “por el instinto de conservación o, más precisamente todavía, por el deseo de placer y la evitación del displacer” (Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres (Vol. I)*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2001, parágrafo 99 de la Segunda Parte: “Para la historia de los sentimientos morales”, p. 89). Identificar en la base de la moral un tal instinto de conservación o de procuración de placer no significa, para Nietzsche, situar la fuente del valor moral en estructuras estables y no derivadas, tal como hace la metafísica para justificar sus sistemas de pensamiento. Instinto de conservación y búsqueda de placer son ficciones temporarias que permiten precisamente poner en evidencia la moral como historia y proceso, y los valores morales como derivados. Cfr. Vattimo, G., “La desconstrucción de la metafísica”, en *op.cit.*

amenazar la seguridad, certeza y estabilidad del hombre, y aproximar la posibilidad de un dolor cada vez más lejano y menos soportable.

Las “sublimaciones”³⁴² [*Sublimierungen*] a partir de las cuales del instinto de conservación y de la huída del dolor se llega a los valores morales sólo es posible sobre la base de una “autoescisión del hombre” por medio de la cual éste se desdobra en todas esas inclinaciones, valores u objetos que terminan motivando y orientando su acción: “en todos estos casos, dirá Nietzsche, el hombre antepone *algo de sí* [...] a *algo distinto de sí*, [...] por consiguiente *divide* su ser y sacrifica una parte a las demás [...] En la moral, el hombre no se trata como *individuum*, sino como *dividuum*”³⁴³. El *individuo* del rebaño, el que se pretende unificado, olvida que estas inclinaciones, valores y objetos son una parte de él, olvida la necesidad que tiene de los mismos, y olvida que las acciones prescriptas por la moral tuvieron un motivo principal y primitivo, el de la *utilidad común*. Tales acciones, en las que este motivo principal fue olvidado, se llaman luego morales y las generaciones subsiguientes las ejercen por miedo o por respeto a quienes las prescribían o por costumbre, benevolencia o vanidad. Así nació la apariencia de que la moral no se ha desarrollado de la utilidad, cuando fue originariamente lo útil social que ha tenido que luchar para imponerse al caso particular³⁴⁴, a la posición marginal, a la excepcional del genio y de la enfermedad, a todos aquellos que asumen la diferencia y la multiplicidad, y el carácter ficcional y necesario de los errores creados para ubicarse en el abismo: esa escisión, decíamos antes, que no se quiere escindida, ni se goza en la escisión y en el sufrimiento, sino que asume la ineluctabilidad del error sobre el que se basan la vida y el conocimiento, y reconoce en él la fuente de la belleza y la abundancia de la existencia.

4. Exacerbación del ideal ascético y decadencia del hombre

Toda moral se configura en torno a una idea sacrificial³⁴⁵: matar lo viviente en el hombre y fuera del hombre en provecho de valores trascendentes. Si consideramos que lo viviente es devenir, la moral supone una regularización o una reducción del devenir en su provocante y

³⁴² Cfr. Nietzsche, *Humano, demasiado humano...* (Vol. I), ed. cit., párrafo 1 de la Primera Parte: “De las cosas primeras y últimas”, p. 43.

³⁴³ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano...* (Vol. I), ed. cit., párrafo 57 de la Segunda Parte: “Para la historia de los sentimientos morales”, p. 76 Las cursivas son del autor.

³⁴⁴ Klossowski sostiene: “Hay [en Nietzsche] dos poderes: el *nivelador* del pensamiento gregario y el *eréctil* de los casos particulares (Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. de Roxana Páez, Buenos Aires, Terramar, 2005, p. 19. Las cursivas son del autor). En esta conclusión hablamos de “lo particular” en este sentido, es decir, para enfatizar lo múltiple y “eréctil”, lo que se opone al pensamiento nivelador e igualador del rebaño.

³⁴⁵ Cfr. Cragolini, M., “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 8 (2010), pp. 13-30.

desestructurante multiplicidad. En otras palabras, supone una estatización de las fuerzas o un alivio de su tensión que, cuando se excede, conduce a ese predominio de lo unitivo expresado en la moral del rebaño y en el pensamiento metafísico. La moral que proclama la igualdad ante sí y ante los otros, que busca hacer del “animal rapaz hombre” un animal manso y civilizado, pretende ejercer la reducción *definitiva* del devenir provocante y desestructurante. Esta moral será, para Nietzsche, un argumento contra la vida en su aspecto afirmativo, en su ampliación y proliferación. Aquí la negación como movimiento de la vida en busca de su conservación no cede a la afirmación: la ruptura de lo unitivo, de la forma, no se produce y las fuerzas en tensión se detienen en un alivio reasegurador. *La negación de sí que subyace como principio moral a la doctrina freudiana es, de este modo, siguiendo a Nietzsche, negación de la vida en su aspecto afirmativo, en su exuberancia y proliferación, en su multiplicidad y peligrosidad; estatización de las fuerzas múltiples en la voluntad de poder: unidad permanente que no cede a ruptura, forma que no se ve excedida.*

El sacrificio de lo viviente está aquí al servicio de la utilidad vinculada al cálculo, a la regularización y a la puesta en orden del devenir como medios para ejercer un dominio de sí y de lo otro. Lo que resulta es un debilitamiento de la voluntad, un no querer ser para sí sino para el otro, un no poder ser diferente, un miedo a lo diferente, y un pesado y agobiante sufrimiento del hombre por sí mismo. El miedo frente a todo aquello que pueda poner en peligro a la comunidad, a la igualdad, a lo gregario y al término medio, surge, de este modo, como el padre de la moral³⁴⁶, de una moral erigida precisamente para suprimir ese miedo, y esto es lo que pudimos comprobar también en Freud: el miedo frente a lo amenazante de determinadas experiencias era lo que conducía a la sofocación de toda pulsión que pueda promoverlas y a la conversión del individuo en una función del todo, sujeto a principios morales que lo niegan y lo condenan, al hacerlo, a un inevitable malestar. Si el ideal ascético es un interés de la vida en su conservación, aquí estaríamos frente a una exacerbación del ideal ascético, una negación que pretende no ceder a la afirmación; un predominio de fuerzas unitivas que no dan paso a la disgregación; una escisión que se goza en la escisión y que encuentra en ella su interés, su voluntad, su fe.

Esta situación es, para Nietzsche, la expresión de una vida que degenera, de una paralización y extenuación fisiológicas contra las cuales lucha la vida misma, lucha para conservarse, contra el cansancio, contra el deseo de final. La decadencia y el debilitamiento de las fuerzas

³⁴⁶ En diversos pasajes Nietzsche expresa esta idea. Cfr. a modo de ejemplo, *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., parágrafo 201.

son, para Nietzsche, características propias de todo lo vital³⁴⁷. Sócrates fue, para Nietzsche, quien inició la decadencia occidental al oponer a los excesos de dionisismo de que se veía afectada la cultura griega de su tiempo, exceso de fuerzas afirmativas y desenfrenadas, una razón también excesiva. Sócrates respondió reactivamente: negando tal exceso y afirmando sólo por oposición al mismo. Sócrates respondió a una exclusivización con otra, y de tal modo, lo que hizo fue tan sólo modificar la expresión de la decadencia sin eliminarla: ejerció una violencia equivalente a la que pretendía combatir pero de signo contrario, pues a un dionisismo prevalente opuso un apolinismo también, de aquí en más, prevalente, es decir: a una afirmación desenfrenada opuso una negación limitadora y exclusiva. Según demostraremos, la doctrina freudiana debe lícitamente ubicarse en esa historia de la razón exacerbada y reactiva que opera por negación de todo lo que se le opone, en esa historia de la metafísica, de la detención en lo extremo de lo estático, surgida como respuesta a un extremo y a un exceso contrario pero igualmente decadente. El hombre psicoanalítico, el domesticado, el igual a sí y a los otros, será el resultado de ese proceso y de esa lógica.

5. La interiorización y la exteriorización en la explicación freudiana del sufrimiento

La pulsión sexual tenía, en Freud, una finalidad última, la conservación de la especie, que impulsaba a los individuos al *apoderamiento* del objeto sexual. Según vimos, a esta pulsión sexual se le oponían una serie de contrapoderes que limitaban su alcance para ceñirla dentro de los límites de la normalidad, contrapoderes que eran el resultado de un *proceso histórico de inhibición* que buscó, desde un inicio, limitar la expresión de aquellas inclinaciones que atentaban contra los intereses de la colectividad, una vez que ésta comenzó a constituirse. Como consecuencia de este proceso, los contrapoderes anímicos terminaron por quedar orgánicamente condicionados y hereditariamente fijados, emergiendo espontáneamente frente a la influencia externa, justo en aquel momento del desarrollo donde las inclinaciones naturales del hombre comenzaban a resultar incompatibles con el orden cultural instaurado. Todos los poderes anímicos que Freud propone –el asco, la vergüenza, la compasión, la experiencia de dolor, la moral, la autoridad y la estética- estarán, de este modo, orientados a preservar los intereses de la comunidad en completo desmedro de las inclinaciones particulares; es decir, nuevamente, orientados a promover esa renuncia (y esa igualdad) del individuo a sí mismo, fundamental para el funcionamiento colectivo. Se trata aquí de renunciar al desorden y a lo plural para la conservación del orden y la unidad cultural.

³⁴⁷ Cfr. Cragolini, M., *Nietzsche: camino y demora*, ed. cit., fundamentalmente el capítulo II: “El nihilismo decadente: la historia de un error”.

Pero esta operación vital para la conservación y el funcionamiento de lo colectivo no deja de tener incómodas consecuencias, pues el propio Freud reconoce que la represión de los componentes de la sexualidad infantil, además de la amenaza experimentada por el individuo frente a la posibilidad siempre renovada de que dicha sexualidad logre finalmente expresarse, es lo que se encuentra en la base del sufrimiento de los enfermos que acuden a su consulta³⁴⁸. Es decir, en términos generales: *el sufrimiento proviene, para el psicoanálisis, de la imposibilidad, y de la amenaza, de exteriorización de las tendencias sexuales infantiles del individuo*; ya lo decía el propio Freud en los *Tres ensayos*: los síntomas neuróticos son la “expresión [...] de pulsiones que se designarían *perversas* (en el sentido más lato) si pudieran exteriorizarse directamente”³⁴⁹.

El niño, bajo una amenaza que adopta, en el momento clave de su constitución psíquica y de su interiorización de los mandatos y prohibiciones culturales, la forma de la castración, se ve obligado a renunciar a sus inclinaciones naturales porque la moral que lo circunda proclama la incompatibilidad entre esas inclinaciones a ser reprimidas y el orden colectivo a ser preservado. Sólo como consecuencia de la falta de exteriorización que de aquí en más se evidencia, y en virtud de la asunción, por parte del niño, del carácter amenazante de sus exteriorizaciones pulsionales, surgen, para Freud, el síntoma y el sufrimiento neurótico. En efecto, según comprobamos, en la explicación freudiana del sufrimiento neurótico la exteriorización nunca desempeña un papel relevante; sí lo hace la falta de exteriorización y, en todo caso, un proceso subordinado a esta última, la interiorización. Diremos entonces que, en Freud, *la exteriorización no produce sufrimiento o, al menos, el único sufrimiento que produce es, o bien el del inevitable ostracismo que de ella debe esperarse, o bien el resultante de su sanción por parte de una instancia lógica interior y precedente desde la cual la manifestación exteriorizada es observada y juzgada*.

Según vimos, el proceso de interiorización desempeñaba en Freud un papel fundamental en la explicación de cómo las representaciones culturales y éticas, y en particular las represivas, devenían individuales. En efecto, con la desexualización de los padres y las primeras renunciadas pulsionales, el niño va interiorizando los mecanismos de poder que regulan el funcionamiento de lo cultural garantizando su permanencia. El niño pasa, de aquí en adelante, a reproducir por sí mismo y con independencia del exterior, aquellos mandatos culturales críticos y represivos que antes requerían la presencia y la voz de los padres y de las demás y

³⁴⁸ Tomaremos en consideración, en este análisis, el sufrimiento neurótico, por su carácter paradigmático dentro del psicoanálisis.

³⁴⁹ Freud, S., “Tres ensayos...”, *op.cit.*, p. 150. Las cursivas son del autor.

sucesivas autoridades. En 1927, en *El porvenir de una ilusión*, Freud sostiene que la permanencia de toda cultura reposa en la imposición coercitiva del trabajo y en la renuncia a las pulsiones. El psiquismo humano ha demostrado, para Freud, un progreso importante en este sentido, y en particular, a los efectos de garantizar esa renuncia del hombre a sí mismo. Este progreso, que nos diferenciaría de las civilizaciones primitivas, tiene que ver precisamente con la “transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna”³⁵⁰. Esta interiorización filogenética, por así llamarla, es la misma que Freud describe al nivel del desarrollo individual, y es la que promovía la transformación del niño de un ser perverso y natural a un ser moral y cultural. El ideal del yo era, según vimos, la instancia psicológica encargada de ejercer los mandatos y prohibiciones que impelían al niño a la renuncia de sí, y que en un momento anterior eran proferidos por los padres herederos de la instancia cultural. Para Freud, el fortalecimiento de esta instancia interna de regulación pulsional es uno de los patrimonios culturales de más supremo valor.

Entonces el individuo ya no requiere del exterior para sancionar y regular, sino que esa sanción y regulación viene de él mismo. La mala conciencia freudiana, esto es, el ideal, el sentimiento de culpa, la conciencia moral, la auto-observación y todo aquello que, a partir de 1923, Freud reunirá bajo el término de “superyó”, surge con la resolución del Complejo de Edipo, es decir, como consecuencia de una renuncia pulsional por parte del niño o, más precisamente, de su desexualización de la instancia parental, siempre bajo la amenaza de castración. Estos aspectos interiorizados son entonces los que explican, en una buena medida, el conflicto y el padecimiento del neurótico. Esta idea recorrerá toda la obra de Freud: en 1937, por ejemplo, en uno de sus últimos escritos de importancia, *Análisis terminable e interminable*, Freud interpreta fenómenos tales como la resistencia al análisis, el masoquismo, el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo, como gobernados por un “poder que, por sus metas, llamamos pulsión de agresión o destrucción”³⁵¹. Esta agresividad es la que estaría operando, en efecto, en todo conflicto psíquico, y esta hipótesis es fundamentada desde un punto de vista evolutivo que sostiene que, en el curso del “desarrollo desde el primitivo al hombre de cultura, sobreviene una muy considerable internalización, una vuelta hacia adentro de la agresividad, y *los conflictos internos serían sin duda el equivalente exacto de las luchas externas así suspendidas*”³⁵².

³⁵⁰ Freud, S., “El porvenir de una ilusión”, en *OC: Vol. XXI*, p. 11.

³⁵¹ Freud, S., “Análisis terminable e interminable”, *OC: Vol. XXIII*, p. 244.

³⁵² *Ibidem*, p. 246. Las cursivas son nuestras.

También André Green³⁵³ ha puesto de manifiesto este proceso de interiorización de ciertos acontecimientos primitivos que pasaron, por transmisión hereditaria, a formar parte de la estructura psíquica individual. Este fenómeno de interiorización es interpretado por Green desde la óptica de lo que el autor denomina “trabajo de lo negativo”; se trataría, en este caso, de una “forma biológica-antropológica de un trabajo de lo negativo”. Así, aspectos de la vida psíquica tales como las pulsiones, los afectos o el lenguaje, en otro tiempo acciones o ataques, fueron paulatinamente negativizados, y su activación actual, es decir, el pasaje de su encierro interior a su exteriorización, es consecuencia de una negación de la negación. Esta concepción de una negatividad que interviene en la historia del desarrollo “daría cuenta, para Green, del movimiento por el cual la conciencia pretendió, por un lado, instaurar su supremacía sobre lo inconsciente a través de la represión, pero también, por el otro, mostrar de qué modo se preserva en lo inconsciente este repertorio depositado por las generaciones, destinado a abandonar su latencia para laborar con plena efectividad”³⁵⁴.

De modo que la falta de exteriorización a la que las tendencias naturales del hombre se ven condenadas es lo que estaría en juego en todo sufrimiento y en todo conflicto neurótico. Vimos la profunda ligazón que la agresividad evidenciaba en el planteo de Freud no sólo con la sexualidad sino también con la autoconservación, y postulamos que estos enlaces sólo podían explicarse si se postulaba una pulsión de apoderamiento como función biológica subyacente a las pulsiones sexuales y autoconservativas. Así, cuando el individuo se ve coartado en esa función biológica esencial, esa agresividad comienza a orientarse hacia adentro y adopta la forma de una ley cruel e inclemente dirigida al individuo mismo, una ley que lo obliga a renunciar a todo aquello que no contribuya al ordenamiento y reproducción de lo colectivo, al tiempo que lo sume en un estado de amenaza permanente, amenaza de perder su seguridad y todo lo que reafirme sus condiciones de existencia. El neurótico sufre por esa renuncia y esa interiorización: esto es lo que subyace a la teoría de Freud, *una prevalencia y un cuidado del prójimo, al costo de la neurosis, de un aferrarse a la enfermedad y al sufrimiento, al sentimiento de culpa y a un auto-castigo y auto-tormento permanentes*. Con el inicio de la civilización, el primitivo aprendió a renunciar a sus tendencias naturales al costo de su mala conciencia; eligió ser compasivo con el prójimo y cruel consigo mismo; y así perdió el peligro, la aventura y la conquista, y olvidó la multiplicidad que lo habita y las ficciones que lo ubican en un abismo donde no hay más que ficciones; todo al precio de un profundo malestar y cansancio, de un profundo aburrimiento y comodidad.

³⁵³ Green, A., “Hegel y Freud...”, *op.cit.*

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 50.

Así, por este nuevo impedimento suscitado por el cuidado de lo colectivo, lo que antes era exteriorizado ahora se vuelve hacia adentro. Los “viejos instintos” del hombre salvaje dieron vuelta atrás para volverse contra el hombre mismo. A partir de entonces, el hombre comenzó a perder sus “viejos guías, los instintos reguladores e inconscientemente infalibles”³⁵⁵ y quedó reducido a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, en suma, a su “conciencia, a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse”³⁵⁶. Con la interiorización paulatina de sus inclinaciones antes exteriorizadas, una nueva pesadez comenzó a gravitar sobre el hombre: quedó éste encerrado en la opresora estrechez de las costumbres y en la opresora pesadez del sentimiento de culpa y de todo ideal que de aquí en adelante comenzó a erigirse. Con la mala conciencia se introduce, como dice Nietzsche, “la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado de animal [...] resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad”³⁵⁷.

Aquí está la clave para pensar aquel interrogante formulado antes, cuando constatamos que el modelo biológico freudiano conducía inevitablemente al problema del otro, y a la pregunta sobre qué hacer con las inclinaciones naturales del hombre cuando entran en relación con el otro (sea ese otro el prójimo o la cultura), cuando buscan imponérsele para someterlo o violentarlo. Pues bien, en esa relación siempre problemática entre el deseo “invencible” e “indestructible”, y el otro “impotente” y “esclavo”, Freud sugiere que el hombre no puede más que resignarse a ese malestar al que lo conduce la renuncia de sí mismo para la afirmación del prójimo y de una cultura que sólo puede sostenerse sobre la base de esa renuncia y de la reorientación sublimada de las inclinaciones particulares; esto es, en efecto, lo que proclama la moral del amor al prójimo y de la renuncia de sí. Para ponerlo en los términos de las categorías últimas que habitaban el modelo conceptual freudiano, *se trataría del sacrificio de lo propio para la redención de lo ajeno*; o en términos nietzscheanos: se trataría del sacrificio de lo múltiple y diferente para la redención de lo unitario y lo igual³⁵⁸. Al menos, como decíamos antes, el conflicto y el padecimiento se juegan, en Freud, en la tensión

³⁵⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral...*, ed. cit., parágrafo 16 del Tratado Segundo, p. 121.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 122.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 123. Las cursivas son del autor.

³⁵⁸ Si la moral de Freud, según la reconstruimos, sostiene la afirmación de lo unitivo e igual y la renuncia de lo múltiple y disgregante, la moral nietzscheana sostendrá, por el contrario, la ubicación del hombre en la tensión entre lo unitivo y lo disgregante sin la detención decadente en ningún extremo: este último sería precisamente el caso freudiano.

entre estos dos polos; como así también el síntoma, el *lapsus*, el chiste y el inconsciente resultan del *compromiso* entre los mismos.

6. La meta del psicoanálisis: la conciencia

Pero las inclinaciones del neurótico no por ser limitadas renuncian a sus exigencias de exteriorización. ¿Qué hace Freud con esa naturaleza que sigue pujando por expresarse y cuya sofocación somete al individuo a un pesado sufrimiento? Nos atenderemos aquí a la que posiblemente sea la más célebre de las fórmulas que definen la meta de la técnica psicoanalítica. Dice Freud en 1901:

Cuando me propuse la tarea de traer a la luz lo que los hombres esconden, y no mediante la compulsión de la hipnosis, sino a partir de lo que ellos dicen y muestran, lo creí más difícil de lo que realmente es. El que tenga ojos para ver y oídos para oír se convencerá de que los mortales *no pueden guardar ningún secreto*. Aquel cuyos labios callan, se delata con las puntas de los dedos; el secreto quiere salirse por todos los poros. Y por eso es muy posible dar cima a la tarea de *hacer conciente lo anímico más oculto*.³⁵⁹

Desde sus primeras publicaciones psicoanalíticas hasta el final de su obra, Freud formula en estos mismos términos la meta del psicoanálisis, aquella que cancelaría el condicionamiento psicológico de los síntomas que producen el padecimiento del neurótico: de lo que se trata es de hacer conciente lo inconsciente, de *esclarecer*³⁶⁰ al enfermo lo reprimido, su secreto³⁶¹. En esta coincidencia entre esclarecimiento y curación encontramos una clave para pensar lo que estaría en juego en la práctica del psicoanálisis, pero antes debemos partir nuevamente de Nietzsche³⁶²: para éste la conciencia sólo constituye la parte más pequeña y más superficial de la actividad anímica del hombre. Sin este reflejo especular que es la conciencia, se desarrolla en el hombre la parte más ampliamente predominante de su vida pensante, sintiente y volente. Hasta aquí, lo sigue Freud; pero Nietzsche agrega un elemento novedoso a partir de la pregunta: siendo la parte más superflua de la vida anímica del hombre, ¿para qué la conciencia?

³⁵⁹ Freud., S., "Fragmento de análisis de un caso de histeria", en *OC: Vol. VII*, p. 68. Las cursivas son nuestras.

³⁶⁰ Se verá que esta función de esclarecimiento se encuentra ligada a la concepción cristiana de la desposesión, donde, sería lícito pensar, encuentra su primera formulación.

³⁶¹ Pueden consultarse los siguientes trabajos: *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* (1896); *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1901); *Tres ensayos de teoría sexual* (1905); *El delirio y el sueño en la «Gradiva» de W. Jensen* (1906); la 27ª de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, titulada *La transferencia* (1917); *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* (1918); *Más allá del principio del placer* (1920); y *Análisis terminable e interminable* (1937). En todos estos artículos se encuentran referencias a la aludida meta del psicoanálisis.

³⁶² Cfr. para las reflexiones que siguen el párrafo 354 de la *Ciencia jovial...*, ed. cit.

En Nietzsche, la conciencia sólo habría surgido a los efectos de favorecer la comunicación y conexión entre los hombres; el hombre solitario no habría necesitado de ella. El pensar conciente sólo sería, de este modo, aquella reducidísima parte de la actividad pensante que acontece en palabras, en signos de comunicación³⁶³, de lo que se desprende que el desarrollo de la conciencia se encuentra, para Nietzsche, íntimamente vinculado al desarrollo del lenguaje. Así, la conciencia no pertenecería a la existencia particular del hombre sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño. “Sólo como animal-social aprendió el hombre a ser conciente de sí mismo”³⁶⁴; de modo que lo que esa conciencia de sí develaría para el hombre no es más que su promedio o nivelación: la conciencia de sí es la traducción de los aspectos y acciones más profundamente particulares del hombre, esto es, la traducción de esa multiplicidad que lo habita y hace fallar toda representación, presencia y seguridad de sí, a la perspectiva del rebaño; la traducción, en otras palabras, de lo múltiple y diferente a lo unitario e igual; toda toma de conciencia estaría orientada, de este modo, a la utilidad y al interés comunitario. El mundo del que podemos llegar a ser concientes, dirá Nietzsche, es meramente “un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y hecho común – [...] todo lo que *llega a ser* conciente, precisamente por eso, *llega a ser* llano, delgado, relativamente tonto, general, signo y señal de rebaño”³⁶⁵.

Si adoptamos este punto de vista, dos cosas podemos concluir acerca del problema freudiano. En primer lugar, que el trabajo psicoanalítico de esclarecimiento conciente estaría orientado a reducir lo particular del hombre, condenándolo de ese modo a una pesada mediocrización. No otra cosa busca el psicoanálisis cuando formula su meta en los términos referidos: remitir al hombre al término medio, *traducir*³⁶⁶ sus inclinaciones naturales a la perspectiva de la cultura instaurada. Y en relación a esto último, podemos avanzar nuestra segunda conclusión para precisar nuestra respuesta a la pregunta que abre este apartado: lo que Freud propone frente a los reclamos siempre renovados de las inclinaciones naturales sofocadas es la *nivelación y el ordenamiento cultural* de las mismas (introduce en el inconsciente rizomático el “orden del teatro griego”, decían Deleuze y Guattari); como si Freud buscara cercar lo que de animal³⁶⁷ tiene aún el hombre con lo que, en su teorización, desde un principio sufrió el hombre

³⁶³ Nótese la familiaridad entre estas consideraciones y la idea freudiana de la representación-palabra como lo exclusivo de la conciencia (en rigor, la representación conciente abarca, para Freud, la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra), mientras que la representación-cosa es lo propio de lo inconsciente. Cfr. Freud, S., “Lo inconsciente”, en *OC: Vol. XIV*.

³⁶⁴ Nietzsche, F., *La ciencia jovial...*, ed. cit., párrafo 354, p. 218.

³⁶⁵ Nietzsche, F., *La ciencia jovial...*, ed. cit., párrafo 354, p. 219. Las cursivas son del autor.

³⁶⁶ Traducir es, en efecto, una de las connotaciones, junto con interpretar, del alemán *Deutung*.

³⁶⁷ Precisaremos más adelante esta noción de “animal”.

primitivo, a saber, con todos aquellos dispositivos y herramientas culturales que garantizan el buen funcionamiento de lo colectivo. En esa fisura entre el sí y el todo donde Freud ubica al inconsciente, en esa lucha perpetua entre esas dos instancias, Freud se decide por la segunda, y la impone frente a los vestigios de la primera.

7. *La meta del psicoanálisis: la palabra*

En su *Historia de la locura*, Foucault plantea la siguiente sucesión histórica: mientras que en la edad clásica la psicología *no existía aún*, con la introducción del psicoanálisis, la psicología *no existe ya*. Es decir que lo que Foucault entiende, en sentido estricto, por psicología debe reducirse a aquella disciplina positivista propia de la modernidad. Ahora bien, dijimos anteriormente que el psicoanálisis no hizo sino retomar las técnicas de disciplinamiento que el poder médico psiquiátrico detentó en el transcurso de los siglos XVIII y XIX. Pues bien es interesante observar que esta filiación del psicoanálisis con el poder médico positivista de la modernidad es contemporánea de otra filiación que el psicoanálisis mantendría, si seguimos la primera de las hipótesis foucaultianas referidas en este párrafo, con la edad clásica. En estos términos lo pone Derrida:

Si el psicoanálisis *no es ya* una psicología, ¿no parece esquivar de tal modo, por lo menos, un cierto retorno hacia el tiempo en que *no había aún* psicología? Más allá de la psicología del siglo XVIII y mucho más allá de la modernidad psicológica de un siglo XIX, más allá de la institución positivista de la psicología, ¿Freud no se concilia acaso con una cierta edad clásica?³⁶⁸

En efecto, para Foucault, en Freud “hay algo más que un *descubrimiento*: hay allí la violencia soberana de un *retorno*”; retorno a “una experiencia de la sinrazón que la psicología del mundo moderno tuvo por objeto ocultar”³⁶⁹.

La no determinación de la locura como enfermedad psíquica, sino como algo que compete a la razón, o más precisamente, como sinrazón, es, de este modo, lo que vincula al psicoanálisis con la edad clásica y lo que lo separa del saber psiquiátrico moderno³⁷⁰. Pero hay una diferencia esencial en la relación que el psicoanálisis y el saber clásico propondrán establecer con la sinrazón: mientras que la edad clásica reducirá la sinrazón al silencio (no se habla *con*

³⁶⁸ Derrida, J., “Ser justos con Freud”, en *Resistencias del psicoanálisis*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 117-118. Las cursivas son del autor.

³⁶⁹ Foucault, M., “Médicos y enfermos”, en *Historia de la locura en la época clásica (Tomo I)*, trad. de Juan José Utrilla, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 528-529, Las cursivas son del autor.

³⁷⁰ Tal como sostiene Derrida, la violencia de la psicología positivista había consistido en imponer una máscara a la sinrazón, en desatender su rostro y su verdad. La modernidad habría disociado lo que en la edad clásica se presentaba como unidad: en adelante estaría, por un lado, la enfermedad, dependiente de lo orgánico, y por el otro, la sinrazón, privada de saber. Cfr. Derrida, J., “Ser justos con Freud”, *op.cit.*, p. 120.

ella, a diferencia del positivismo moderno que no habla *de* ella), el psicoanálisis se propondrá restaurar un diálogo fecundo con la misma. En este punto, Freud retoma la tradición cristiana que es la que inaugura una relación con el loco donde la palabra adopta una función esencial en los procesos de desposesión y esclarecimiento. Como dice Foucault, “a partir de entonces [del cristianismo], lo demoníaco, desde siempre signo visible de lo oculto, se transforma en el mundo cristiano, en testigo del *Verbo* y de la *Luz*”³⁷¹.

Freud, como dice Foucault, retoma la locura en el nivel mismo de su lenguaje; retorna a la sinrazón no para excluirla sino para dialogar con ella. Dice Derrida:

El psicoanálisis [...] rompe con la psicología *al hablar con la Sinrazón* que habla en la locura, y por tanto al retornar, en virtud de esa palabra intercambiada, no a la edad clásica en sí (que, a diferencia de la psicología, ha determinado perfectamente la locura como sinrazón, aunque para excluirla o encerrarla), sino a ese desvelo de la época clásica que aún lo asediaba³⁷².

Esa sinrazón, dirá aún Foucault, desde Freud pero también desde Nietzsche, pasará a *amenazar perpetuamente* al hombre contemporáneo que ya no encuentra, como sí lo hacía el hombre de la modernidad (el hombre cartesiano), ninguna certidumbre ni verdad, ninguna asidero asegurador, en el fondo de sí mismo, en la inmediata presencia de su pensamiento ante sí mismo, sino solamente “puntos de cuestionamiento” e “indicios de fragilidad”, que sólo encuentra, como dijimos, la posibilidad siempre acechante de la sinrazón.

La amenaza estaba vinculada, en Freud, a todas aquellas experiencias que, desde el punto de vista cualitativo, resultaban displacenteras, y desde el cuantitativo, resultaban en un aumento de cantidad. La amenaza operaba, según vimos, sobre las lógicas de la representación, de la oposición, de la totalidad, de la síntesis y de lo genital, para ponerlas en cuestión, para conmoverlas; es decir, desde un punto de vista genético, sobre las lógicas que determinan el funcionamiento del aparato maduro, ya constituido; en este sentido decíamos que la amenaza supone la posibilidad de una infantilización del desarrollo. De todas las experiencias amenazantes la experiencia de deseo era, para Freud, la paradigmática. El deseo era amenazante no sólo en términos individuales sino también sociales, y esta amenaza era lo que conducía al sujeto al apoderamiento del objeto sexual. Dicho apoderamiento estaba orientado a neutralizar no sólo la amenaza que para el sujeto representaba el aumento insoportable de cantidad que conllevaba toda experiencia insatisfecha de deseo, sino también la amenaza que

³⁷¹ Foucault, M., “El sentido histórico de la alienación mental”, en *op.cit.*, p. 88. Las cursivas son nuestras y tienen el objeto de enfatizar la importancia que la palabra (*Verbo*) y el esclarecimiento conciente (*Luz*) tienen en la concepción freudiana de la cura.

³⁷² Derrida, “Ser justos con Freud”, *op.cit.*, p. 120. Las cursivas son del autor.

esta misma insatisfacción representaba para la conservación de la especie. Es por este camino que llegamos a la conclusión de que el apoderamiento constituía la inclinación que tendía al aseguramiento de las condiciones onto y filogenéticas de existencia. Formulamos también la pregunta acerca de la posibilidad de plantear diferentes niveles del apoderamiento, y así llegamos a pensar en un apoderamiento dado en un nivel cognoscitivo de experiencia, representación mediante; el propio Freud aludía a este apoderamiento con el término de “comprensión”. Se trataría aquí de la tentativa de lograr una comprensión aseguradora de situaciones incomprensidas y, por ende, amenazantes.

En Freud, la sinrazón es siempre producto de una presencia, es decir, de una cantidad que excede los límites de la representación. Esto es lo que Freud entiende por naturaleza: toda una serie de flujos y actividades, de intensidades y cantidades, cuya presencia resulta amenazante para el sistema psico-biológico. A los efectos de evitar o de contrarrestar los efectos de esta naturaleza sirve la representación, y en tanto técnica y saber, el diálogo psicoanalítico. Si Freud convierte la relación con la sinrazón en una relación de lenguaje es porque así pretende incorporar lo irrepresentable dentro de los límites de la representación, y neutralizar, de ese modo, ese peligro o ese dolor, que es a un tiempo lo más particular e íntimo del hombre pero su mayor amenaza. La palabra en tanto instrumento cultural de significación y de concientización, de generalización y de mediocrización, es lo que aquí está en juego. Dos beneficios se obtienen de este diálogo con la sinrazón, de acuerdo a la doble amenaza del deseo: el cese del peligro individual y la preservación de la utilidad colectiva. Pero el propio Freud advirtió que su técnica, al tiempo que contrarrestaba el peligro, condenaba a sus enfermos a una pesadez y a un malestar frente al cual siempre se mostró pesimista:

Se creería posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes del descontento con respecto a la cultura, renunciando a la [coerción] y a la sofocación de lo pulsional, de suerte que los seres humanos, libres de toda discordia interna, pudieran consagrarse a producir bienes y gozarlos. Sería la Edad de Oro; pero es dudoso que ese estado sea realizable. Parece, más bien, que toda cultura debe edificarse sobre una [coerción] y una renuncia de lo pulsional; ni siquiera es seguro que, en caso de cesar aquella [coerción], la mayoría de los individuos estarían dispuestos a encargarse de la prestación del trabajo necesaria para obtener nuevos medios de vida³⁷³.

Todas esas inclinaciones que, en su imprevisibilidad, multiplicidad y proliferación, constituyen, de acuerdo con Nietzsche, lo propio del “animal rapaz hombre”³⁷⁴, quedarían, de este modo, dominadas y humilladas por aquellos “auténticos instrumentos de la cultura” que han hecho del hombre un animal manso y civilizado, y que han dado inicio a la época del

³⁷³ Freud, S., “El porvenir de una ilusión”, en *op.cit.*, p. 7.

³⁷⁴ Cfr. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral...*, ed. cit., parágrafo 11 del Tratado Primero.

sufrimiento del hombre por sí mismo. El diálogo con la sinrazón está subordinado a esta humillación y a esta dominación de lo imprevisible y de lo todo lo íntimo y peligroso que hay en el hombre. Esa humillación y dominación sería, si seguimos estas hipótesis, la meta que subyace al saber y a la técnica psicoanalítica.

El psicoanálisis comienza a revelar, de este modo, su participación en aquella historia de la violencia inaugurada, según Nietzsche, por Sócrates en el momento en que opuso una razón hipertrofiada al anarquismo de los instintos que prevalecía en su cultura: porque, en efecto, para Nietzsche, como vimos, a una situación cultural de desenfreno de los instintos, Sócrates opuso reactivamente la frialdad de la razón al servicio de neutralizar las fuerzas terribles y deslimitadas³⁷⁵. Esta historia, que es historia de errores y que supone un predominio exclusivo de lo unitivo, y un miedo y rechazo a todo desenfreno y a toda exuberancia, es la historia en cuyo curso el psicoanálisis se ha situado con su razón y su lógica al servicio del orden, de la síntesis, de la totalización, de la codificación y, en general, del dominio de toda cantidad disgregante y amenazadora.

Si Nietzsche sitúa al hombre trágico en esa tensión entre las fuerzas y en la contradicción más allá del propósito conciliatorio, el psicoanálisis revela su condición de producto e instrumento de una cultura decadente que ha resuelto la tensión aliviándola, deteniéndose en el extremo donde la forma, donde la organización y codificación de las cantidades y flujos, garantiza un bienestar y una seguridad, pero también un aburrimiento y un cansancio de sí, un sometimiento a la pesadez de esa forma que le vuelve coercitivamente al hombre como ley, principio o fundamento y que inaugura la época del sufrimiento del hombre por sí mismo.

8. El análisis como progreso hacia el deseo – Límite del análisis

El progreso en la cura estará subordinado a la medida en que el diálogo psicoanalítico pueda acercarse al sentido que esconden los síntomas y resistencias del neurótico. Este avance progresivo del lenguaje sobre las regiones desconocidas del individuo marcará, de este modo, la meta del psicoanálisis. Lacan lo dice en estos términos: se trata de la asunción progresiva por el sujeto de su historia, o en rigor, de “aquel capítulo de [la misma] que está marcado por

³⁷⁵ No nos referimos aquí a la importancia histórica de Freud en el reconocimiento del deseo inconsciente como determinación de la realidad humana. En efecto, Freud puso en rigurosa evidencia ese mundo volátil y oculto frente al cual la conciencia (índice de seguridad y presencia del individuo a sí mismo en la modernidad) revelaba su estrechez y relatividad. No nos referimos pues a la importancia histórica de este movimiento sino más bien a las operaciones teóricas y técnicas que el psicoanálisis ha ejercido sobre ese deseo, pues esas operaciones sí evidencian el accionar de una lógica y una razón exacerbadas. El psicoanálisis recuperó, en efecto, el registro del deseo; lo que aquí está en juego es la índole de esa recuperación.

un blanco u ocupado por un embuste”³⁷⁶. Lacan es, en efecto, quien ha formulado en los términos más precisos esta técnica del diálogo con la sinrazón y la importancia del lenguaje en la experiencia psicoanalítica. Para Lacan, dicha experiencia debe tener como eje el registro de la palabra que, en su plenitud, es la que permite acceder a la verdad del sujeto y al reconocimiento de su deseo como manera de lidiar con el mismo: “Tan sólo cuando se formula, cuando se nombra ante el otro, el deseo, sea cual fuere, es reconocido en el pleno sentido de la palabra [...] Y si no son reconocidos, están pues prohibidos y allí empieza, en efecto, la represión”³⁷⁷. Si la palabra no es asumida o “encarnada” (éste es el término empleado por Lacan³⁷⁸) por el sujeto, permanecerá entonces amordazada y latente en sus síntomas. El síntoma, en consecuencia, sólo podrá resolverse en un análisis de lenguaje, “porque él mismo está estructurado como lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser librada”³⁷⁹. Estas consideraciones dejan traslucir uno de los puntos que fundamenta y hace posible la experiencia psicoanalítica, a saber, la ligazón esencial entre dos registros dispares, el del deseo y el del lenguaje³⁸⁰: “El deseo inconsciente, dirá Lacan a este respecto, [...] *imposible de expresar, encuentra de todos modos un medio para expresarse en el alfabeto, en la fonemática de los restos diurnos, descargados ellos mismos de deseo. Es éste pues un verdadero fenómeno de lenguaje como tal*”³⁸¹.

La comprensión o concientización aseguradora y el reconocimiento lingüístico del deseo³⁸², ese progreso en la cura que puede traducirse y ampliarse como progreso de la razón en general³⁸³, se encuentra, sin embargo, con un límite absoluto, lo que Freud denomina, en *La interpretación de los sueños*, “ombligo del sueño, el lugar en que [el sueño] se asienta en lo no conocido”³⁸⁴. Ese punto, el más denso del entrelazamiento de las representaciones psíquicas, constituye el lugar del origen del deseo y es un punto de absoluta inanalizabilidad. Además, llegados a un momento determinado del trabajo analítico, comienza a advertirse que

³⁷⁶ Lacan, J., “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 249.

³⁷⁷ Lacan, J., “Clase XIV: Las fluctuaciones de la libido”, en *El seminario: Libro I...*, ed. cit., p. 272.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 274.

³⁷⁹ Lacan, J., “Función y campo...”, *op.cit.*, p. 258.

³⁸⁰ Recordemos que en su epistemología del psicoanálisis, Ricoeur hace hincapié en esta tensión fundamental que subyace al psicoanálisis en tanto “discurso mixto” que conjuga una energética del deseo y una interpretación del sentido. Cfr. Ricoeur, P., *Freud una interpretación de la cultura*, ed. cit.

³⁸¹ Lacan, J., “Clase XIX: Función creadora de la palabra”, en *El seminario: Libro I*, ed. cit., p. 355. Las cursivas son nuestras.

³⁸² Dos maneras de aludir a un mismo proceso. Recuérdese que el punto de vista de Nietzsche asemejaba los procesos de lenguaje y los de conciencia. Confróntese asimismo con nuestro tratamiento precedente de la cura psicoanalítica desde los puntos de vista de la conciencia, en primer lugar, y de la palabra, en segundo.

³⁸³ Ésta es una tesis propuesta por Derrida. Cfr., Derrida, J., “Resistencias”, en *Resistencias del psicoanálisis*, ed. cit.

³⁸⁴ Cfr., Freud, S., “La interpretación de los sueños”, en *OC Vol. V*, p. 519.

la apropiación cognoscitiva o lingüística del deseo no resulta suficiente para seguir promoviendo el progreso de la cura; en efecto, la revelación del sentido de los síntomas y las resistencias evidencia su carácter inocuo si no cede su lugar a una intervención efectiva y afectiva en un campo de fuerzas. Y este es el límite que, de acuerdo con Derrida, Freud no quiso o no pudo franquear.

Para Derrida³⁸⁵, Freud permaneció fiel al concepto tradicional del análisis, aquel que atraviesa las dialécticas platónica y hegeliana, las analíticas de Aristóteles y de Kant, y, en suma, toda aquella historia de la filosofía que *pertenece al orden de la representación o de la conciencia ideal* y que, en tanto tal, nunca podría intervenir de manera efectiva y afectiva para levantar ninguna síntoma o resistencia cuyas claves estén jugada en un campo de fuerzas que exceda las encrucijadas del sentido. Freud, dirá Derrida, nunca quiso ni nunca pudo inaugurar un nuevo concepto del análisis. El concepto tradicional del análisis al que hace referencia Derrida se erige en torno a dos motivos fundamentales, a saber: un motivo arqueológico o *anagógico*, orientado a la búsqueda de lo principal y originario, de lo más simple y elemental, de ese último elemento indescomponible; y un motivo *lítico*, litológico o filolítico, orientado a la descomposición, desligazón, liberación, solución y disolución, y al mismo tiempo, al acabamiento final, pues de lo que se trata aquí es, en rigor, de un movimiento escatológico, “como si el análisis portara la muerte extrema y la última palabra, así como el motivo arqueológico que apunta a lo originario se volvería hacia el nacimiento”³⁸⁶.

El planteo de Derrida sugiere que desde el “ombligo del sueño”, *desde ese lugar que resiste inanalizable al análisis*³⁸⁷, *el deseo apela al análisis que prohíbe, y lo hace hablar*, “respondiendo sin responder, sin decir *sí* ni *no*, sin aceptar ni oponerse, hablando pero sin decir nada”³⁸⁸. El deseo como Bartleby, concluye Derrida, sin decir nada, hace hablar. De aquí dos necesidades: la de plantear un *double bind* que provoca al infinito toda analítica y toda dialéctica pero sólo para resistírseles, y la de pensar esta resistencia como lo que Derrida denomina “restancia del resto”³⁸⁹, es decir, no de manera simplemente ontológica, porque la

³⁸⁵ Cfr. Derrida, J., “Resistencias”, en *Resistencias del psicoanálisis*, ed. cit.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 37.

³⁸⁷ Derrida sugiere que desde este mismo lugar opera la compulsión de repetición, referencia paradigmática de todas las resistencias planteadas por Freud. La compulsión de repetición desorganiza el principio mismo del psicoanálisis como análisis de las resistencias. No tiene sentido y no es, en rigor, una resistencia, dado que es de “estructura o vocación analítica”. La compulsión de repetición, de este modo, resiste al análisis bajo la forma de la no-resistencia, y al mismo tiempo, lo hace hablar. Cfr. Derrida, J., “Resistencias”, *op.cit.*

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 43. Las cursivas son del autor.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 45.

restancia del resto no *es* o no *se presenta*³⁹⁰. El *double bind* conduce a un “drama interminable del análisis”³⁹¹, esto es, a un principio de análisis interminable radicado en la perpetua posibilidad de la dissociabilidad. Esto delata la invencibilidad del principio filolítico del análisis, y su diferencia con el arqueológico que siempre está destinado a fracasar. En 1897 Freud confesaba a Fliess: “Ya no creo más en mi «neurótica»”, es que las continuas “desilusiones en los intentos de llevar mi análisis a su consumación efectiva”, lo habían hecho renunciar a la pretensión de avanzar, en la cura, hacia el “*completo* domeñamiento de la inconsciente por lo conciente”³⁹². El inconsciente revelaba, ya desde un principio, ese resto indomeñable que hacía a Freud dimitir en su intento de encontrar una solución cabal para la neurosis. De modo que el *double bind* opera como un resto que resiste, en su ligazón irreductible, como lo último desconocido para el análisis interminable que él pone no obstante en movimiento.

El lugar y el vínculo –el nudo-, dirá Derrida, de la cuestión que quiero introducir se formarían *allí*. Se formarían sin cerrarse *allí*. ¿Allí, dónde? Allí, en un rincón, inhallable en el espacio de una topología o de una geometría objetivas; allí, *entre* la estancia y la resistencia: en el *re* -de una repetición que al no repetir o no representar nada que esté ante ella o antes de ella, no oponiéndose, y a veces incluso sin enfrentar, vendrá a inscribirse sin embargo como un rincón, y ‘antes que’ ellas, entre ellas, en la *stance*, la estancia, la esencia o la existencia: antes, es decir más allá del ser que ella a la vez instituye y destituye.³⁹³

El *double bind* opera como operan todas las “figuras de lo *indecidible*”, portando predicados contradictorios o incompatibles en su *entrelazamiento*, y *anunciándose* en el análisis más que entregándose, anunciándose como huellas que no son un todo y que no son idénticas u homogéneas a sí mismas, sino que restan inanalizables. Son estas apariciones, tal como también las llama Derrida, las que *hacen hablar* al psicoanálisis, y fundamentalmente a aquella metapsicología tan cara a Freud que, no conformándose con desplegar las contradicciones inherentes a la experiencia, busca brindar un punto de vista superior, atendiendo a la experiencia pero colocándose por sobre ella para depurarla de lo que en ella se muestra contradictorio, volviéndolo límpido, puro. En efecto, “el psicoanálisis tan sólo conoce

³⁹⁰ La estancia tiene que ver, para Derrida, con ese modo de la ontología que es la *hantologie*, una “ontología asediada por fantasmas”. “El fantasma es lo que da que pensar”, dirá Derrida. El fantasma no está situado en un lugar preciso; transita *entre* umbrales, entre la vida y la muerte. No habita sino que asedia (*hanter*). Se torna algo casi innombrable que resiste todo saber, toda ontologización, toda dialectización, y todo dominio. Cfr. Cragolini, M., “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”, en *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 41-42 (2002).

³⁹¹ Derrida, J., “Resistencias”, *op.cit.*, p. 49. Con este enunciado alude también Derrida a la desconstrucción, que analiza sin descanso los presupuestos analistas y dialecticistas de la tradición filosófica cuestionando al mismo tiempo el deseo o el fantasma de una recaptación de lo originario y el de una unión con lo simple.

³⁹² Freud, S., “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” (carta 69), en *OC: Vol. I*, pp. 301-302. Las cursivas son nuestras.

³⁹³ Derrida, J., “Resistencias”, *op.cit.*, p. 50. Las cursivas son del autor.

un proyecto, dirá Freud, el de concebir un fragmento de realidad sin contradicción”³⁹⁴. El *double bind* constituye la condición de la constitución de las identidades, de la idealidad, y en general de todo concepto, y es por ello, el devenir-objetivo del objeto y el devenir-subjetivo del sujeto, y en consecuencia, el devenir-analizable en general; pero también constituye lo que perturba todo análisis, al resistirse a las oposiciones binarias y jerarquizadas que justifican todo principio de distinción.

En el horizonte del saber y la práctica psicoanalíticas hallamos este deseo y esta ley de deshacer complejidades o composiciones para alcanzar una simplicidad originaria, para alcanzar ese último elemento no descomponible, de acuerdo al motivo arqueológico de su analítica. Esto mismo es lo que dice Laplanche a propósito de la interpretación psicoanalítica: “Lo esencial de su encaminamiento es la *destrucción* de los conjuntos en apariencia racionales del fenómeno manifiesto. El encaminamiento de la interpretación es [...] encaminamiento de *análisis*: reducción a átomos elementales, de los que cada uno pone sobre la vía de una o múltiples ilaciones de pensamiento asociativas”³⁹⁵. De aquí que la interpretación psicoanalítica sea retrógrada, en tanto abocada a resolver los conjuntos presentes para reconstituir, “más acá de ellos”, líneas de fuerza, anhelos, y conjuntos pertenecientes al pasado³⁹⁶. En este sentido más que una traducción, se trataría de una detraducción, “un desmantelamiento y una retrogradación de la traducción”³⁹⁷, pues la traducción siempre se daría en un movimiento progrediente: “La interpretación *analítica* consiste en deshacer una traducción existente, espontánea, eventualmente sintomática, para reencontrar, más acá de ella, lo que ella desea ardientemente traducir para permitir ahí, eventualmente, una traducción «mejor», es decir, más completa, más englobante y menos represora”³⁹⁸.

A partir de esto, Laplanche llega a deducir una temporalidad propia del análisis, que sería la de una *descomposición primera de conjuntos significantes presentes en elementos más simples*, para permitir luego el logro espontáneo de nuevas *síntesis* o traducciones, menos parciales, menos represoras y menos sintomáticas. El análisis se orientaría, de este modo, para

³⁹⁴ Tal es la cita en el texto de Assoun, P-L., “De la tópica a la dinámica...”, en *op.cit.*, p. 141. Esta representación de la metapsicología es, para Assoun, análoga a la concepción de metafísica que tiene Herbart, lo que haría pensar nuevamente en un linaje común.

³⁹⁵ Laplanche, J., “Temporalidad y traducción...”, *op.cit.*, p. 74. Las cursivas son del autor.

³⁹⁶ Jung, Silberer, Ricoeur, todos proponen, dirá Laplanche, interpretaciones opuestas a la freudiana; interpretaciones progredientes, empeñadas en confrontar al individuo con sus tareas y su ser-para-el-futuro. Concepciones diferentes de la temporalización que descuidan, sin embargo, para Laplanche, en su “ilusión teleológica, utópica o mística”, el hecho de que invertir la direccionalidad “presente-pasado-futuro” por “presente-futuro-pasado”, no es más que la visión moderna de una sola y misma ilusión. Cfr. Laplanche, J., “Temporalidad y traducción...”, *op.cit.*, fundamentalmente pp. 74-75.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 76.

³⁹⁸ *Ibidem*. Las cursivas son del autor.

Laplanche, a “una desconstrucción³⁹⁹ de la construcción antigua, insuficiente, parcial, errónea, [...] para dejar el campo a la nueva traducción que el paciente, constreñido a la síntesis (o [...] en su pulsión de traducir) no dejará de producir”⁴⁰⁰. El motivo biológico (“pulsión de traducir”) aquí comprometido hace lugar, nuevamente, a la pregunta sobre la meta a que estaría dirigida esta pulsión de traducir. Como la pulsión freudiana de investigar, la que promovía todas aquellas teorías infantiles de las que hablamos previamente (teorías que Laplanche también retoma para explicar su noción de traducción), pensamos que la traducción laplancheana también estaría vinculada a la pulsión de poder, esto es, al afán de apropiarse de todas aquellas amenazas (en el caso de Laplanche, la amenaza del enigma) que podrían poner en peligro las condiciones onto y filogenéticas de existencia. El propio Laplanche, sin ir más lejos, habla de la traducción como de una “recaptura activa”⁴⁰¹; y dice además que “esta fuerza de pulsión que empuja a traducir encuentra su origen en la efracción del otro y en la *necesidad de ligar* esta efracción: el otro (*der Andere*) infantil del mensaje enigmático, después esa «otra cosa» (*das Andere*) interna que es el inconsciente”⁴⁰². Los esquemas de ligazón, dirá finalmente Laplanche, poniendo de manifiesto lo que decíamos más arriba a propósito de la instancia cultural y de la mediocrización que opera sobre el hombre, son provistos al individuo por su entorno social y cultural, “de modo que, como todo descubrimiento, todo destino, aunque fuera el más singular, nunca es sino a medias tan nuevo como lo parece a primera vista”⁴⁰³.

Es decir que el movimiento del análisis, sus destrucciones y reconstrucciones incesantes, se corresponderían, a un nivel profundo, con la tendencia biológica al apoderamiento traductivo de lo ajeno. Así es como Laplanche termina por subordinar la temporalidad del análisis a la temporalidad propiamente humana, definida por el autor en los términos de un movimiento incesante de detraducción-retraducción. Es decir que el hombre se construiría constantemente “dándose de él mismo una representación, una «teoría», «versión» o «traducción» que sea la mejor posible (la más cómoda –la más fiel- la única posible en tal o cual momento y en tal

³⁹⁹ Si bien Laplanche emplea aquí el término «deconstrucción», e incluso reconoce en otro lugar (“La revolución copernicana inacabada”, en *op.cit.*) una aproximación entre el análisis como psicoanálisis y la deconstrucción, la deconstrucción a la que aquí se refiere el autor, como descomposición o “destrucción” de traducciones existentes para acceder a elementos más originarios y permitir desde allí nuevas síntesis o traducciones, revela su incompatibilidad con la deconstrucción tal como la entiende Derrida.

⁴⁰⁰ Laplanche, J., “La interpretación entre determinismo y hermenéutica...”, en *op.cit.*, p. 166.

⁴⁰¹ Laplanche, J., “Implantación, intromisión”, en *op.cit.*, p. 106.

⁴⁰² Laplanche, J., “La interpretación entre determinismo y hermenéutica...”, en *op.cit.*, p. 166. Las cursivas son nuestras.

⁴⁰³ *Ibidem*.

cual circunstancia)⁴⁰⁴. El análisis interminable, al igual que la síntesis interminable⁴⁰⁵, definirían, para Laplanche, no sólo la naturaleza de la cura sino también, y de manera fundamental, la del mismo individuo.

El elemento último y originario es, en Freud, la naturaleza; es también ese deseo infantil libre de todas las ataduras culturales que buscan apresararlo para disciplinarlo (para nivelarlo o mediorizarlo) de acuerdo a las necesidades colectivas; ese deseo infantil que se anuncia inquietante en el análisis, en el sueño y en todas aquellas manifestaciones donde el psicoanálisis compromete su saber y su práctica. Naturaleza y deseo: afán último del psicoanálisis que indica además su límite epistemológico y su inacabamiento fundamental; pues al considerar su meta última, el psicoanálisis evidencia su carácter provisional y su posibilidad de realizarse, como dice Assoun, sólo en su muerte: cuando las mediciones físicas, los substratos anatómicos y las sustancias químicas que dan vida a los procesos que estudia, puedan determinarse, “el psicoanálisis acabado como edificio metapsicológico se volvería un punto imaginario en los confines de una anatomía, de una física y de una química acabadas”⁴⁰⁶.

Se debe, dirá Derrida, analizar el *se debe* del deseo psicoanalítico que busca la descomposición progresiva para alcanzar una simplicidad elemental. Pero analizar ese deseo no significa renunciar a su ley y suspender el orden de la razón, del sentido, y del interrogante de origen que los atraviesa; también es necesario dar cuenta de la demanda arqueológica del psicoanálisis. He aquí entonces, dirá Derrida, el *double bind*, la paradoja de un doble “se debe”, la cuestión del análisis mismo. No se trata, dirá Derrida, de analizar integralmente el *double bind*, porque un *double bind* jamás se analiza integralmente; tampoco se trata de asumirlo, porque el *double bind* nunca se asume sino que sólo se sufre o soporta en la pasión. Para ello, primero hay que abandonar la creencia de que sólo se trata una patología clasificable y circunscrible; y luego considerar que:

Si todas las pasiones son irremplazablemente asignadas en singularidad, si un *double bind* no es nunca uno y general, sino la diseminación infinitamente divisible de nudos, de miles y millares de nudos de pasión, esto ocurre porque sin él, sin ese *double bind* y sin la prueba de la aporía que él determina, sólo habría programas y causalidades, nunca habría tenido lugar ninguna

⁴⁰⁴ Laplanche, J., “Temporalidad y traducción...”, *op.cit.*, p. 79.

⁴⁰⁵ El propio Freud destaca que, luego de haber “descompuesto [la] actividad anímica en sus ingredientes elementales”, no es tarea del psicoanálisis ayudar a obtener una “nueva y mejor composición”, pues esa síntesis se logra “de manera automática e inevitable” en el individuo sin necesidad de intervención alguna y de acuerdo a lo que Freud llama una “compulsión de unificar y reunir”. Cfr. Freud, S., “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica”, *OC: Vol. XVII*, pp. 156-157 para los fragmentos citados.

⁴⁰⁶ Assoun, P-L., “Conclusión: De la conformidad de los lenguajes a lo inédito del objeto”, en *Introducción a la epistemología freudiana*, ed. cit., p. 186.

decisión. Ninguna responsabilidad. Yo llegaría incluso a decir que no habría tenido lugar ningún acontecimiento. Ni siquiera el análisis. Ni siquiera el lugar⁴⁰⁷.

De acuerdo con esto, deberíamos responder afirmativamente a la pregunta sobre la posibilidad de plantear una *alteridad última*, un resto que resiste inapropiable no sólo para el sistema psico-biológico planteado por Freud sino también para su aparato conceptual y su dispositivo técnico. La voluntad de apropiación, ya sea planteada desde un punto de vista biológico, cognoscitivo o energético, se encontraría aquí con un resto último displacentero que el sujeto estaría condenado a soportar o sufrir en la pasión. Berenstein⁴⁰⁸ puso de manifiesto la necesidad de formular y otorgar un carácter fundante a los acontecimientos dentro del psicoanálisis, resaltando la incidencia de los mismos en la producción de inconsciente y de nuevas inscripciones. Tomando los trabajos de Badiou (*L' être et l' événement*) y de Lewkowicz (*Comunicaciones personales*, años 1996 y 1997), Berenstein define el acontecimiento como “aquello que no cabiendo en la representación deberá hacer una operación agregada, no de complementación como si se tratara de un faltante en una totalidad sino de suplementación de un agregado que no formaba parte de lo que fue hasta ese momento una unidad”⁴⁰⁹. No habiendo un lugar esperando para el acontecimiento, tiene que hacerse un lugar, y aquí surge nuevamente el problema: “¿Cómo y dónde ubicar el acontecimiento si se postula que no tiene un lugar establecido? Es más, si ‘dónde’ no es la pregunta respecto de un lugar ya instituido, sea el de la propiedad del sujeto, sea el de la ajenidad del otro, sino el lugar donde habrán de advenir, ¿cómo pensar este lugar, desde dónde?”⁴¹⁰. Tarea imposible, dirá Berenstein, pues se está nuevamente ante una paradoja: hacer un lugar a lo imposible de tener lugar.

Esta alteridad última resiste al análisis freudiano porque éste es planteado desde la tradición de la representación; esta alteridad última llama a la representación, la hace dirigirse hacia allí pero para hacerla fallar: el propio Freud reconoció que el punto de origen del deseo, el ombligo del sueño, resta inaccesible e inanalizable. Hay que tener cuidado de no confundir ese punto con lo que nuestro análisis de la sexualidad infantil identificó como alteridad interior. Esta alteridad interior era lo inconsciente originario, lugar de desconocimiento constituido por una sexualidad infantil que, por su peligrosidad, fue soterrada en las profundidades del psiquismo. Con todo esto, esa alteridad seguía siendo una alteridad representacional, olvidada o reprimida, por cierto, pero representacional al fin, mientras la

⁴⁰⁷ Derrida, J., “Resistencias”, *op.cit.*, p. 59. Las cursivas son del autor.

⁴⁰⁸ Cfr. Berenstein, I., “Lo vincular vuelto a presentar”, en *op.cit.*

⁴⁰⁹ Berenstein, I., “Lo representable, lo irrepresentable y la presentación”, en *op.cit.*, p. 105.

⁴¹⁰ Berenstein, I., “Lo vincular vuelto a presentar”, en *op.cit.*, p. 25.

alteridad última de la que aquí hablamos es un punto de absoluta desnudez, un punto imposible en tanto nunca deja de resistirse a la representación que, como la pulsión, tampoco renuncia nunca a su fin, a su apropiación aseguradora. Esta *insistencia* de la representación es precisamente lo que liga el punto de vista cognoscitivo al punto de vista biológico, o en rigor, a esa pulsión de poder que vela por las condiciones onto y filogenéticas de existencia: la representación insiste porque hay aquí un motivo biológico fundamental comprometido.

Esta alteridad última es, en Freud, el origen, y el origen es, como dijimos, deseo y naturaleza, es decir, actividad, presencia, flujo, cantidad, y su anuncio (o señal, según diría Freud), siempre es el anuncio de una amenaza. Esa alteridad última es, si seguimos aquí a Derrida, condición de posibilidad y perturbación de las idealidades, de todo concepto, del objeto, del sujeto, y del análisis en general; es lo que hace hablar, es lo que hace analizar, lo que pone en movimiento al trabajo de la representación, a la energética de la introyección, y a la pulsión de apoderamiento, pero sólo para condenarlas al fracaso, al encuentro con ese límite infranqueable, inanalizable, con ese resto, con esa cosa del mundo. Ya decía Ricoeur que el deseo es algo previo al lenguaje y a la cultura, y en ese sentido, es algo que jamás podrá reducirse a un análisis lingüístico o comprensivo-conciente, que jamás podrá ser abarcado por esas herramientas culturales que el psicoanálisis propone para su tratamiento. En esa ligazón donde Lacan situaba el fundamento de la experiencia psicoanalítica, ligazón entre el deseo y el lenguaje, Ricoeur se detiene para sostener, al contrario, el carácter inefable del deseo, carácter que hace fallar a todo lenguaje del sentido cuando se dispone a avanzar sobre el registro del deseo o de la fuerza⁴¹¹.

De cualquier modo que se lo conciba (como experiencia de satisfacción, como encuentro con el otro, como relación con el pecho, como deseo o como naturaleza), *el origen es, por regla general, en Freud, inasequible, siempre resistente para el análisis y la representación, y siempre perdido para el sujeto experiencial o psíquico*. Dijimos esto a propósito de la experiencia de satisfacción en tanto *presentación originaria* del otro para la ejecución de la acción específica: desencadena el proceso psíquico y, por ende, representacional, condenado de aquí en más a un funcionamiento solipsista. Lo que se pierde es, en efecto, ese origen, y diremos aún, toda presencia en tanto origen, y sólo persisten sus huellas, sus impresiones o representaciones. El solipsismo sería, si seguimos este planteo, el destino inevitable del sujeto, condenado a una relación unidireccional con el otro, con el mundo y con él mismo, una relación subordinada al ejercicio de sus representaciones: el único otro, el único mundo y

⁴¹¹ Cfr. Ricoeur, P., "Pulsión y representación...", *op.cit.*

el único sí-mismo serán, de aquí en más, los provistos por sus representaciones. Si permanecemos dentro de este punto de vista no hay manera de escapar al solipsismo; sólo el punto de vista energético proveía una alternativa admisible.

También Laplanche supo identificar un resto que resiste, intraducible, al movimiento detraductivo-retraductivo de la cura y de la temporalidad humana. También él vinculó ese resto con un “«por traducir» primordial”, definido como “el fondo, o *corpus* inagotable que cada ser humano, en el curso de su existencia, su esfuerzo [...] por traducir en sus actos, en sus palabras y en la manera con la cual se representa a sí mismo”⁴¹². Ese resto, también en Laplanche, *resta intraducible pero sin cesar retraducido*, es decir: alimenta la auto-teorización del hombre que no puede más que reducirlo de manera *precaria y asintótica*: “El movimiento de auto-traducción [...] proviene, brota, no del *traductor* sino de esto intraducido, o de esto imperfectamente traducido que *exige* sin cesar una (mejor) traducción”⁴¹³. Pero el planteo de Laplanche se aleja de lo aquí constatado al insistir en la importancia de no asimilar ese “«por traducir» primordial” al deseo inconsciente o a ningún “reservorio de pulsiones biológicas irreductibles, ajenas al mundo humano”⁴¹⁴. Lo inconsciente primordial debe considerarse, para Laplanche, como la consecuencia de la represión de “fragmentos de comunicaciones”⁴¹⁵ o representaciones que pasan a coexistir *alli* sin organizarse ni contradecirse, y debe su origen a aquella situación universal, y fundamento de toda relación interhumana, que es, para Laplanche, la seducción, situación que, como vimos, promovía los primeros intentos de traducción del niño y que constituía, en consecuencia, su manera de entrar en el tiempo. Si permanecemos fieles al texto freudiano difícilmente podamos sostener una tesis tal. Lo sexual infantil u originario, es decir, el deseo natural, desregulado, es lo que habita y resta en las profundidades del psiquismo freudiano.

9. La interpretación lógico-imaginaria de la naturaleza: origen de la metafísica

De acuerdo con Nietzsche, todo valor le ha sido asignado al mundo tan sólo por obra del hombre: “Todo cuanto tiene *valor* en el mundo actual, no lo tiene en sí mismo, de acuerdo con su naturaleza –la naturaleza siempre carece de valor- sino que alguna vez se le ha dado, regalado un valor”⁴¹⁶. No es la verdad o una supuesta correspondencia con la realidad lo que

⁴¹² Laplanche, J., “Temporalidad y traducción...”, *op.cit.*, p. 80. Las cursivas son del autor.

⁴¹³ *Ibidem*. Las cursivas son del autor.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁴¹⁶ Nietzsche, F., *La ciencia jovial...*, ed. cit., párrafo 301, p. 176. Las cursivas son del autor. Son los hombres fuertes, los que afirman la vida en todos sus aspectos, los que soportan y reconocen la multiplicidad y el cambio que los habita y rodea, los que, para Nietzsche, asignan el valor de las cosas. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche

estaría en juego en los valores que el hombre le asigna al mundo, sino la utilidad que los mismos suponen para la conservación de la vida. Cualquier precaución que muestre el hombre en este sentido, cualquier tendencia escéptica o pasividad, no hará, de este modo, más que poner en peligro la vida. El hombre no se habría conservado, dirá Nietzsche, si no hubiese cultivado la tendencia a afirmar antes que a suspender el juicio, a errar e inventar antes que a esperar, a juzgar antes que a ser justos. Renunciar a los errores que lo sostienen sería, para el hombre, renunciar a la vida.

A partir de esta mediación valorativa que le permite reducir el devenir, el hombre construirá un mundo que le resulte habitable. Aquí es donde Nietzsche sitúa el origen de la lógica: más que de acceder a la esencia de las cosas, a su verdad última o a su fundamento, se trata de imponer al caos del devenir un orden, un conjunto de formas, para sostenerse en la vida. La lógica se basa en la *tendencia a la igualación*, esto es, a reducir los matices de las cosas para poder pensar en términos que faciliten la relación del hombre con su mundo. Así, si el hombre se atiene a los “casos iguales”, a las unidades y antítesis categoriales, y en general, a todas las formalizaciones que la interpretación lógica de la vida propone arbitrariamente para pensar la experiencia, es sólo por la utilidad regulativa que de allí se deriva.

El hombre fuerte, el trágico, reconoce que la imagen simplificada que extrae de ese fluir múltiple, de esa compleja sutileza de gradaciones que es, de acuerdo a la ficción interpretativa de Nietzsche, la naturaleza, es una falsificación arbitraria y temporaria del devenir; y asume además la necesidad que subyace y da origen a dicha falsificación. Reconoce, en otros términos, que el mundo lógico-arbitrario no es un supuesto “en-sí” de las cosas ni una verdad escondida en lo aparente y falso, sino que es el resultante de un intento de logicización que es obra y necesidad del hombre, pues el hombre es incapaz de enfrentarse de manera directa con lo múltiple. De esta necesidad proviene entonces la fuerza que impulsa al hombre a la afirmación creadora de valores: necesidad de orden y seguridad, necesidad de situarse en el abismo que es el mundo o la naturaleza para no hundirse en él.

Las ficciones que resultan de esta afirmación creadora reúnen temporariamente una multiplicidad de fuerzas, lo cual le provee al hombre un punto de anclaje para moverse y actuar en el mundo. Pero toda vez que los errores no son reconocidos como tales y el hombre persigue en ellos verdades más allá de la ficción, verdades a las que aferrarse irrenunciablemente, olvidando el origen y la necesidad que tiene de tales nociones, la

llama a esta virtud valorativa, “la virtud que hace regalos”, y sostiene que es la virtud más *rara* y la más alta de todas (cfr. el capítulo “De la virtud que hace regalos”).

reducción o la estatización de lo deviniente se vuelve extrema, y si antes servía a los efectos de sostener al hombre provisoriamente en una existencia cuya multiplicidad continuaba siendo reconocida, ahora surge como fuerza de congelamiento, negación exacerbada del mundo en pos de estructuras pretendidamente eternas, inmutables, apriorísticas. Este error que no se sabe como tal, esta “voluntad de verdad” como búsqueda de un “en-sí” que fundamente todo conocimiento y todo actuar, y este olvido, son, de acuerdo con Nietzsche, lo propio del pensamiento metafísico.

En efecto: la metafísica transforma en apriorístico y absoluto lo que ha surgido como producto relativo y temporario de una necesidad de anclaje para poder enfrentarse a lo deviniente. La metafísica es el olvido de este origen demasiado humano de los errores con los que el hombre se enfrenta al mundo. Esta absolutización de la forma y lo unitivo en desmedro de lo deviniente es lo que caracteriza a la metafísica y lo que da lugar al mundo trascendente. Los “errores irrefutables”⁴¹⁷ del hombre metafísico revelan una debilidad de la voluntad: debilidad para reconocer la no-verdad que se esconde detrás de toda afirmación y todo juicio, debilidad para soportar la tensión entre fuerzas unitivas y disgregantes en la voluntad de poder, debilidad para soportar la multiplicidad, lo cambiante y la caducidad de la vida, lo que es puesto en evidencia por esa exclusivización de la forma y el orden, de lo unitivo y lo igual, por esa detención decadente en el extremo del ser, es decir, de lo estático e inmutable. Para Nietzsche, en efecto, toda interpretación del mundo descansa sobre ciertas condiciones fisiológicas. Así, no es por virtud que el metafísico niega el mundo sino porque sus condiciones fisiológicas, porque su debilidad, así lo determina. De modo que serán las condiciones fisiológicas –en el sentido de la voluntad de poder- las que determinarán el surgimiento de los sistemas morales-metafísicos⁴¹⁸.

Esto se expresa en la “voluntad de verdad”, voluntad de un mundo de lo permanente, libre de contradicción y de cambio. La voluntad de verdad es voluntad de dominio, afán del hombre de someter, por debilidad e impotencia creativa, toda pluralidad en pos de la forma y el orden. Precisamente en virtud de esa debilidad, esta voluntad necesita exacerbarse en la logicización de la existencia, lo cual supone una primacía de la representación y la razón a los efectos de poder asegurar un principio que, operando como *arkhé*, fundamente, jerarquice y organice los ámbitos gnoseológico y moral (tanto el conocimiento como la acción), paralizando de manera extrema el devenir y deteniéndose en la conformidad y el reaseguramiento provistos por los

⁴¹⁷ “¿Qué son, pues, en último término las verdades del hombre? –Son los errores *irrefutables* del hombre”. Nietzsche, F., *La ciencia jovial...*, ed. cit., párrafo 265, p. 156. Las cursivas son del autor.

⁴¹⁸ La fisiología, al igual que la psicología, es, en Nietzsche, teoría de las formas de la voluntad de poder.

conceptos irrefutables e inmutables. El mundo de los valores trascendentes así creado se convierte en un mundo de principios y deberes, de fundamentos y leyes, que gobiernan y eventualmente sancionan el accionar del hombre de acuerdo al grado de su ajuste a esos valores negadores del devenir múltiple; un mundo “en sí” cuyo origen insignificante y su relatividad respecto de la necesidad humana de orden y logicización son olvidados. Todo lo que atente contra esos valores trascendentes, contra la quietud y la forma, será señalado como “irreal” en el ámbito del conocimiento, y sancionado como “inmoral” en el ámbito práctico. En este contexto debe comprenderse la crítica nietzscheana a todas aquellas “sombras de Dios”, es decir, a todos aquellos conceptos que han pasado a ocupar aquel lugar vacío dejado por la muerte de Dios, esto es, por la pérdida de todo fundamento, de todo principio-*arkhé* trascendente para la determinación del pensar, del conocer y del hacer del hombre.

La metafísica es finalmente ese deseo de evadirse del mundo en dirección a “otro mundo”, un mundo puro, no cambiante, ubicado más allá del devenir caótico, exento de contradicción y de dolor: allí es donde los metafísicos ubican la causa, el fundamento y la verdad de la experiencia. Es que la metafísica no puede concebir que la realidad se reduzca a su apariencia sensible: la multiplicidad, el cambio y el desorden que la caracterizan, esa falta de consistencia ontológica, indicaría, para el metafísico, que el mundo debe poseer algo más que su aspecto empírico. La metafísica va entonces en busca de otra realidad, una *realidad oculta*, surgida por oposición a lo sensible y aparente, es decir, caracterizada por la unidad, la permanencia y el orden. Este mundo de valores y entidades trascendentes es una nada y una afirmación de la voluntad de nada, pues surge como mera negación del mundo sensible y aparente; y la metafísica es nihilismo decadente, pues obra por negación y reacción, lo cual revela, una vez más, una voluntad de poder débil: al no poder generar valores a partir de un “sí dicho a *sí mismo*”, el reactivo los genera a partir de una negación de todo aquello que se le opone.

Si la metafísica niega lo sensible y aparente es, desde un punto de vista cognoscitivo, por considerarlo falso. La apariencia tiene, para la metafísica, un valor de segundo grado en relación a la verdad. Para Nietzsche, por el contrario, la apariencia, el error y el engaño constituyen condiciones para la vida, constituyen incluso lo viviente mismo, que en devenir, “en su burla de sí mismo [me hace sentir] que aquí no hay más que apariencia, luces fatuas y baile de espíritu”⁴¹⁹. Así, cuando para Nietzsche sería suficiente con suponer “grados de apariencia y, por así decirlo, sombras y tonos generales, más claros y más oscuros, de la

⁴¹⁹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., parágrafo 54, p. 64.

apariencia, *-valeurs* diferentes, para decirlo en el lenguaje de los pintores”⁴²⁰, la metafísica no puede operar sino por medio de antítesis con las que busca solidificar el devenir y postular substratos permanentes y “verdaderos” tras la apariencia plural y cambiante. Esta creencia en la antítesis de los valores es la creencia básica de los metafísicos.

La metafísica se dirige entonces contra la vida sensible y cambiante, contra todo lo que desestabiliza las unidades y estabilidades postuladas por su voluntad de dominio. Las aspiraciones metafísicas hacia el más allá atentan así contra la naturaleza y el animal, entendidos aquí como lo viviente mismo, como el devenir amenazante que nos habita y nos rodea, amenaza que lo múltiple e irregular constituye para el hombre pretendidamente igual a sí mismo y a los otros. Tal hostilidad hacia la naturaleza y lo animal era lo que subyacía al disciplinamiento psicoanalítico de lo sexual-originario. Se trata de la reducción niveladora de lo diverso y heterogéneo; de la vida en su dimensión sacrificial, aquella que mata lo viviente y pujante en el hombre al servicio de valores trascendentes e inmutables. Pero hay aquí además un perpetuarse en ese sufrimiento en virtud del goce que se encuentra en él. Esta hostilidad de la vida hacia sí misma, necesaria, como vimos, para conservarse, es, aquí, una hostilidad que se exagera y se goza en esa exacerbación. De aquí, decíamos, la culpa, el ideal, la mala conciencia freudiana: ese sufrimiento de un animal vuelto contra sí mismo.

Volverse contra “lo que de animal tiene aún el hombre” (en rigor, de animal rapaz, no domesticado) es, de este modo, volverse contra ese devenir que somos nos-otros⁴²¹. Si el animal en tanto lo viviente es devenir, se trata aquí de limitar ese devenir regularizándolo, reduciendo lo heterogéneo a lo mismo, la multiplicidad a unidad y el cambio a permanencia; se trata de controlar y aquietar lo que, en virtud de su caoticidad, es incontrolable e inquieto. El hombre es la voluntad de regularizar, de fijar ese devenir que es el animal. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche se refiere al hombre como “animal tasador en sí”⁴²², expresión que alude al carácter del hombre igual a sí, del hombre en tanto fundamentador, representador y propietario de sí mismo y de la realidad, a saber: “el poder calcular”. Centro de referencia de la realidad, de una realidad de objetos que convergen en él, este hombre tasador, este hombre del primado de la razón y la conciencia representadora, se pretende calculable, calculador y regularizable. Lo animal es aquí sentido como amenaza de irrupción de lo caótico y desestructurante, y eso es lo que el hombre busca limitar mediante el cálculo.

⁴²⁰ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., aforismo 34, p. 60. Las cursivas son del autor.

⁴²¹ Para la cuestión de la animalidad en Nietzsche se emplea aquí el trabajo de Cragnolini, M., “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana”, en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, 8, 2010, pp. 13-30.

⁴²² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral...*, ed. cit., parágrafo 8 del Tratado Segundo, p. 102.

Si este modo de pensar al hombre, necesario para determinados ámbitos como el intercambio, el contrato, la deuda, el derecho, la obligación, etc., se polariza y se estaciona sin dar lugar a la irregularidad y a lo incontrolable, lo útil deviene inútil y pesada carga sobre el hombre.

La palabra y la conciencia sirven al psicoanálisis a los efectos de dominar ese extraño devenir que es el hombre en tanto animal, o en rigor, a los efectos de reducir la animalidad que habita a lo humano a modos de la utilidad: el propio Freud formula la meta del psicoanálisis precisamente en esos términos, se trata de volver al individuo socialmente útil, decía a propósito de Hans cuando las inclinaciones naturales del niño comenzaban a resultar incompatibles con el orden cultural; pues la cultura sólo se sostiene, desde esta perspectiva, si se ejerce la mediación defensiva de todo lo incontrolable e irregular. De aquí que el psicoanálisis perpetúe ese reino de la razón y de la conciencia hipertrofiadas, ese primado del cálculo y de la logicización del devenir que opera por negación y que se exclusiviza evitando a su contrario provocante y desestructurante, esa violencia cuya historia comienza, para Nietzsche, en Grecia y con Sócrates. La animalidad es la amenaza de la diferencia, de lo múltiple, del tránsito, y de la desapropiación que también es el hombre. El psicoanálisis inyecta unidad en lo múltiple, identidad en la diferencia, neutraliza el tránsito en pos de la permanencia y apuesta por una apropiación de todo lo extraño en el hombre: sólo sobre este “verde prado” es posible la experiencia del sujeto neurótico-psicoanalítico, sólo sobre este suelo asegurador puede sostenerse el orden cultural: como vimos, el menor costo para la mayor utilidad es lo que aquí, en la relación neurosis-cultura, se pone en juego.

10. La lógica psicoanalítica: oposición, representación, totalidad, síntesis y genitalidad

Hemos mencionado cómo el propio modelo conceptual freudiano conmovía todas las formalizaciones que proponía para pensar el acontecer psíquico. En efecto, la teoría de la libido, exigencia de científicidad y fundamento del psicoanálisis, ponía en cuestión las grandes categorías antitéticas de la obra freudiana: las categorías de sujeto-objeto, origen-destino, interior-exterior y actividad-pasividad. Resaltamos asimismo que el elemento conmovedor no provenía de afuera, sino del interior, y del corazón mismo, de la doctrina; habita, en efecto, en la obra freudiana un elemento que, al tiempo que erige y apuntala las grandes construcciones teóricas (e incluso el sistema conceptual en su totalidad), las pone en cuestión, demostrando su carácter falaz, su naturaleza analítica, arbitraria y artificial, revelando así el avance de una lógica que intentaremos poner en evidencia. Lo único que resistía a esta embestida eran dos categorías que, falaces en sí mismas, demostraban, sin

embargo, dada su mayor resistencia crítica, su carácter epistemológicamente indispensable: según vimos, sin el aporte de estas categorías la energética freudiana no hubiese podido plantearse ni sostenerse. Hablamos de las categorías de lo propio y lo ajeno.

La primera de las lógicas que nuestro análisis demostró como operando dentro del (y fundamentando al) psicoanálisis es la lógica de la oposición. El saber psicoanalítico es, como vimos, un saber sostenido sólo sobre la base de ciertas oposiciones indispensables que funcionan como fundamentos de los fenómenos descriptos. Nuestro desarrollo evidenció, en segundo lugar, la lógica de la representación: el punto de vista cognoscitivo puso de manifiesto, en efecto, el carácter profundamente representacional de la psicología freudiana. De hecho, esta es la lógica que, según Derrida, la analítica freudiana tomó de la tradición platónica-aristotélica-kantiana-hegeliana, y la que la hacía fallar cuando se comprometía a levantar un síntoma o una resistencia jugados en un campo de fuerzas. En tercer lugar, ubicamos a la lógica de la totalidad, en virtud de la descripción freudiana del sistema psíquico maduro como operando siempre con las representaciones totales de los fenómenos que experimenta; es decir que todos los objetos, incluidos el yo, son siempre experimentados por el sistema maduro como objetos totales. En cuarto lugar, ubicamos a la lógica de la síntesis: aquí pusimos en evidencia cómo ese kantismo que, según lo constatado, habitaba de manera fundamental y diversa al modelo freudiano, situaba una⁴²³ de las condiciones de posibilidad de la experiencia en esa función activa de síntesis que tenía por objeto unificar aquella multiplicidad en la que nos eran dados los objetos en la pasividad de la sensibilidad. Esa síntesis era el modo bajo el cual el elemento activo del entendimiento lograba apropiarse de aquella multiplicidad provista por el elemento pasivo: esta apropiación tenía, en Freud, una función aseguradora, pues, de permanecer pasivo, el sistema se vería alterado; por el contrario, lo activo, exigencia biológica, se apropia, sintetiza, con vistas a asegurar las condiciones de existencia. Pusimos de manifiesto asimismo cómo el propio Freud concebía en términos de síntesis la espontaneidad con la que el psiquismo analizado o descompuesto lograba una reunificación estructural menos represora. El psiquismo tiende, en efecto, para Freud, natural y espontáneamente a la síntesis; la parcialidad, la descomposición o descodificación constituyen, por el contrario, anuncios de amenazas, elementos peligrosos que deben ser sofocados o neutralizados. En quinto lugar, situamos a la lógica de lo genital, en virtud de que, en Freud, el funcionamiento normal y orientado a la cultura es aquel en el que la sexualidad originariamente peligrosa y múltiple quedaba subordinada a lo genital, para el

⁴²³ La actividad del entendimiento se complementaba, en el planteo de Kant, con la receptividad de la sensibilidad, para hacer posible la experiencia en general y los objetos de la misma.

bien del individuo y de la especie. Como lo parcial, lo erógeno no genital siempre constituye, en Freud, un anuncio de amenaza. El funcionamiento normal estará, de este modo, en Freud, siempre subordinado al ejercicio de las oposiciones y de las representaciones, a la totalidad de los objetos, a la síntesis de los flujos o de las presencias que amenazan a un nivel individual y colectivo, y a su organización en torno a lo genital que garantiza la propagación de la especie.

Estas lógicas no sólo operan a los fines de ordenar conceptualmente ese mundo de matices y graduaciones, ese acontecer múltiple y complejo que constituye el psiquismo más íntimo e *impersonal*, sino que también operan en el plano experiencial: el sistema psico-biológico freudiano es un sistema que funciona de acuerdo a estas lógicas, las cuales quedaban supeditadas, en última instancia, a la evolución psico-biológica normal. Es decir que si el organismo original, infantil, natural, era sede de todas las parcialidades y descodificaciones, de todo su cuerpo igualmente erógeno, la evolución individual debía sumir todo ese mundo caótico en el más estricto control y orden, debía, en otras palabras, comenzar a poner en funcionamiento las oposiciones y representaciones, las totalidades y síntesis, y el imperio de lo genital, todo lo cual era exigido por el cuidado y el orden de lo colectivo. La noción de amenaza, cuya centralidad en la obra de Freud fue demostrada, debe plantearse en este contexto, porque la amenaza, en Freud, está dirigida precisamente a estas lógicas desde las que el psicoanálisis erige y fundamenta su aparato conceptual y desde las que elabora la comprensión experiencial del sujeto que estudia. Lo mismo, según vimos, debía decirse de la evolución de la especie: sólo en algún momento de su evolución, el hombre pasó a operar de acuerdo a este aparato de codificación y regulación experiencial, y a esa moral de la renuncia de sí y del primado de lo colectivo, de los que presuntamente carecía el hombre primitivo, librado a sus exteriorizaciones naturales. Esto es, al menos, lo que se desprende de las tesis genéticas de Freud. El síntoma, el sufrimiento, la angustia, el acto fallido, el sueño, etc., son todas manifestaciones donde algo de aquella profundidad e intimidad del hombre, algo de ese mundo complejo y múltiple, volátil y subterráneo, logra irrumpir para alterar las lógicas que permiten la organización de la experiencia del hombre. Esto es lo que dice Ricoeur a propósito del chiste: “El placer que nos produce el desatino consiste en liberarnos de restricciones que la lógica impone a nuestro pensamiento”⁴²⁴.

Complementariamente a este afán de logicización, el psicoanálisis da cuenta de una operación que lo sitúa dentro de la órbita del saber y la práctica metafísicos. El eje de la experiencia psicoanalítica es situado por Freud en una dimensión que trasciende la órbita de las

⁴²⁴ Ricoeur, P., “La analogía del sueño”, en *Freud: una interpretación...*, ed. cit., p. 144.

manifestaciones sensibles y aparentes del individuo. El inconsciente es, en efecto, para el psicoanálisis, el lugar de la verdad, del fundamento y de la causa última de las manifestaciones superficiales del individuo. Lo que éste manifiesta a un nivel empírico, sus síntomas, sus resistencias, sus actos fallidos, sus chistes, todo lo que el sujeto, “si calla, delata de todas formas con las puntas de sus dedos”, sólo puede ser causado, explicado y fundamentado desde esa dimensión trascendental donde Freud ubica el secreto y la verdad de la experiencia del individuo. *El psicoanálisis se erige sobre la creencia metafísica que postula la existencia de otro mundo, un mundo que, desde lo oculto, se opone al mundo sensible y le confiere su causa y su sentido. El psicoanálisis necesita creer en el inconsciente porque el mismo constituye el fundamento sobre el que se erige todo aquel aparato de disciplinamiento o nivelación que es la terapéutica analítica. Sin inconsciente no hay sentido y sin sentido no hay disciplina.* Si retomamos la propuesta nietzscheana, debemos repensar esta dimensión trascendental que constituye el eje de la experiencia psicoanalítica, y debemos preguntarnos si no es esto último lo que, en definitiva, se estaría jugando, si no en la tesis freudiana del inconsciente, al menos en su propagación, sostenimiento y funcionalidad en el marco de los dispositivos de saber y de poder del siglo XX y del presente.

Ahora bien, al volcarse hacia lo íntimo y profundo del hombre, Freud no describió una instancia de orden y unidad sino más bien un mundo que inmediatamente evidenció todo lo contrario: el inconsciente se descubrió como *lugar* de desplazamientos y condensaciones caóticas, de parcialidades y presentaciones amenazantes, de flujos descodificados, sin oposiciones ni síntesis, y por todo esto, incompatible con el mundo del orden, de la permanencia y de la unidad que la metafísica plantea en oposición al mundo sensible. Es decir que este nuevo y oculto mundo postulado no se aviene con la caracterización metafísica de la dimensión trascendental; posee incluso todas aquellas propiedades que la metafísica rechaza de lo sensible por carecer de consistencia ontológica. Freud reconoció la multiplicidad, la mutabilidad y el desorden en lo profundo e íntimo del hombre: allí mismo donde el hombre moderno encontraba certidumbre y seguridad, el contemporáneo descubrió “puntos de cuestionamiento” e “indicios de fragilidad”, descubrió la amenaza perpetua de la sinrazón. El estatuto de Freud es ambiguo pues fue uno de los pasos decisivos (junto con Nietzsche, de acuerdo con Foucault) hacia el reconocimiento y planteamiento de esa multiplicidad que habita y amenaza al hombre como lo más propio y lo más impropio de sí, y, al mismo tiempo, uno de los intentos más logrados de neutralizarla mediante una logicización exacerbada; pues

Freud no hace más que volverse *contra* esa amenaza en el punto donde la propone y reconoce⁴²⁵. Si esta ambigüedad es producto de aquella tensión que habitaba tanto a Freud como a su obra, tensión entre una herencia positivista y un horizonte (si bien no asumido) constructivista o hermenéutico, será algo a determinar⁴²⁶.

De modo que el psicoanálisis deja traslucir un carácter y una intencionalidad metafísicos al revelar la serie de operaciones que ejerce frente al inconsciente⁴²⁷. La primera operación metafísica que evidencia el psicoanálisis es la referida antítesis entre el mundo de lo aparente y lo falso, por un lado, y el mundo de la verdad, por el otro, antítesis que la metafísica también ha planteado en los términos de la oposición sensible-inteligible. Dijimos que la dislocación fundamental del psicoanálisis respecto de la metafísica fue pensar esta dimensión trascendental no en los términos de la unidad, la permanencia y el orden, sino como parcialidad, mutabilidad y complejidad. Pero esta “auténtica realidad” inconsciente sólo puede captarse con el pensamiento y no con los sentidos, y en este punto, el psicoanálisis es nuevamente metafísica. Las manifestaciones sensibles y superficiales del individuo, e inclusive y fundamentalmente su palabra, pueden revelar el inconsciente, pero ellas mismas no son el inconsciente; éste no es más que una abstracción, una formalización inaccesible a los sentidos.

Lo que se esconde detrás de la antítesis psicoanalítica entre lo sensible y lo inteligible es una desconfianza de la apariencia y una valorización de la misma como algo secundario, como la vía que, a través del engaño, del error y de la equivocación, puede conducirnos a la verdad y a lo esencial del individuo. Éste es el segundo presupuesto que aproxima al psicoanálisis al saber metafísico: la desconfianza frente a los sentidos y la fe en la razón. Lacan es quien ha planteado la experiencia psicoanalítica de la verdad en íntimo vínculo con el engaño, el error

⁴²⁵ Mann, Binswanger, Assoun, son autores que han interpretado la operación freudiana siguiendo estas mismas coordenadas. El primero de estos, por caso, en un estudio de 1929, *Freud y el pensamiento moderno*, sostiene la existencia de dos tipos de estrategias frente al “irracionalismo”: por un lado están los que lo cultivan, defendiendo su primacía, y por otro los que lo esclarecen científicamente: Freud se encontraría dentro de este segundo grupo. Freud sería aquel que aplica un dispositivo racional a un objeto irracional: “su antirracionalismo equivale a comprender la superioridad afectiva y dominante del instinto sobre el espíritu; no equivale a una prosternación admirativa ante esa superioridad [...] su ‘interés’ por el instinto no es servil, negador del espíritu por un conservadurismo de su naturaleza; concurre a la victoria revolucionaria de la razón y el espíritu”. Citado en Assoun, P-L., “Freud frente a Nietzsche: génesis de un encuentro”, en *Freud y Nietzsche*, trad. de O. Barahona, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1984, pp. 48-49.

⁴²⁶ Assoun lo pone en los términos de una “amalgama, característica del movimiento naturalista en el que participa el joven Freud, de cierta *Naturphilosophie* con el materialismo más positivo”. En Assoun, P-L., “Conclusión: de la conformidad de los lenguajes a lo inédito del objeto”, ed. cit., p. 199.

⁴²⁷ Decía Nietzsche que un pensamiento es metafísico no tanto por las propiedades de su objeto, sino fundamentalmente por la forma de pensarlo y conocerlo. Cfr. para esta y las siguientes consideraciones el libro de Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Universidad de Málaga, 2002, fundamentalmente el capítulo primero: ¿Qué es metafísica?

y la equivocación. Para Lacan, si existen estas instancias en el nivel manifiesto es sólo porque habría una verdad que acecha por detrás: “Para quien habla, el engaño mismo exige primero el apoyo de la verdad que se quiere disimular”⁴²⁸, dirá Lacan; y también: “Hasta que la verdad no esté totalmente desvelada [...] propagarse en forma de error es parte de su naturaleza”⁴²⁹. El discurso del sujeto se desarrolla, en efecto, para Lacan, en el orden del error, y lo que separa al error de la verdad, es, por un lado, la contradicción, y por el otro, la equivocación, esto es, el lapsus, la acción fallida. Se deduce de esto que el camino del error a la verdad sólo es posible si se suprimen (o analizan) las contradicciones y equivocaciones que entre ellos se sitúan. Vimos cómo el descrédito frente a los sentidos tenía su base en aquella moral que desconfiaba del cuerpo y de las pasiones por considerarlos las causas del sufrimiento y lo amenazante para la afirmación del todo unitario e igualitario.

Como reacción ante la apariencia sensible nace, de acuerdo con Nietzsche, la fe metafísica en la razón y la suposición de que la razón es la única fuente de la verdad. El conocimiento que puede provenir de los instintos y del cuerpo es un conocimiento que ha sido desvalorizado y rechazado dentro de la metafísica. Ésta se apoya, por el contrario, en la razón sistemática y constructiva para elaborar teorías abstractas y lo más acabadas y complejas posible, porque asume que la verdad sólo puede surgir en el marco de tales elaboraciones. Para la metafísica cuanto más complejo y sistematizado sea el sistema teórico construido, mayor será el conocimiento y más se acercará éste a la verdad. Con la razón constructiva, el hombre se construye la imagen del mundo con la que desea vivir, una imagen que se aleja de la multiplicidad y mutabilidad que la vida demuestra en su inmediatez.

Hay una ausencia de orden, de constancia, de sentido y de seguridad, en la vida inmediata, un primado del azar, de la multiplicidad, del peligro, del sufrimiento, de la complejidad, del cambio y la destrucción, que hace que el hombre quiera sustraerse de ella. Ya decíamos que el ideal ascético es un interés de la vida misma en su conservación. No es aconsejable, dirá Nietzsche a este respecto, que el hombre se despoje de los errores que lo ubican y sostienen en el abismo; no se trata de abandonarlos sino de reconocerlos como tales, de reconocer la utilidad que suponen y la necesidad de la que surgen. La metafísica es la detención decadente en el extremo de lo estático: aquí, el ideal ascético se ve exacerbado al punto tal que lo opuesto, la multiplicidad y el devenir, y todo el sufrimiento y peligro que suponen, no es

⁴²⁸ Lacan, J., “Clase XXI: La verdad surge de la equivocación”, en *El seminario: Libro I...*, ed. cit., p. 382.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 383.

reconocido sino negado mediante una regularización y racionalización extremas de lo viviente.

Aquí es preciso ubicar un tercer elemento que nos permite pensar al psicoanálisis en tanto saber y práctica metafísicos, pues el psicoanálisis, en su afán de distanciarse de la vida inmediata, no sólo de la vida “exterior”, sino sobre todo de la vida “interior”, del cuerpo, de las pulsiones y pasiones del hombre, procede asimismo por extremización y estatización, por exacerbación de esa mediación racional que regulariza y ordena la vida tanto en el ámbito cognoscitivo como en el práctico. El psicoanálisis actúa por reactividad, negando todo lo que se opone al extremo donde se sitúa, donde encuentra seguridad y bienestar, y donde ubica las condiciones de posibilidad de la cultura humana. Freud reconoce la multiplicidad que habita al hombre, pero pone al mismo tiempo en funcionamiento todo un aparato lógico-conceptual que niega reactivamente esa multiplicidad que amenaza la igualdad del hombre ante sí mismo y ante los otros.

El avance del psicoanálisis con el lenguaje y la conciencia niveladora y aseguradora frente al inconsciente debe comprenderse en este mismo contexto. La negación que el psicoanálisis ejerce de esa ajenidad que es el inconsciente, o como dice Laplanche, su “ambición *desmesurada* de suprimir o de dominar *completamente* el inconsciente”⁴³⁰, dicha ambición revela, de este modo, una utilidad y necesidad, la de neutralizar, por medio de su ordenamiento y regulación lógico-cultural, la peligrosidad que supone un inconsciente librado a su curso espontáneo: el psicoanálisis es la desmesura en el ejercicio de tal operación, es la absolutización del dominio, es decir, de la estatización. El progreso de la razón del que hablaba Derrida, es, en Freud, el progreso en el asedio lógico del inconsciente, según la doble modalidad de la palabra (el Verbo) y el esclarecimiento conciente (la Luz) que acercaba la práctica psicoanalítica a los procesos cristianos de desposesión. Del inconsciente Freud busca extraer una imagen ordenada en la teoría, y lograr una comprensión aseguradora en la práctica: ambas decisiones están orientadas a distanciar, de acuerdo al ideal ascético, al hombre de lo peligroso y amenazante, del dolor y el cambio, de la multiplicidad y complejidad, que su naturaleza más profunda e íntima supone para él: el psicoanálisis es ese distanciamiento extremo y exclusivo; ambas decisiones dejan traslucir el ejercicio de una representación por medio de la cual el individuo busca apropiarse y defenderse de presencias que siempre se anuncian amenazantes: el psicoanálisis es el ejercicio hipertrofiado de esa representación. En su afán de lograr la inteligibilidad lógica y total del inconsciente, y en la hegemonía de la

⁴³⁰ Laplanche, J., “La revolución copernicana inacabada”, *op.cit.*, p. 28. Las cursivas son nuestras.

razón y de la representación para poner orden en ese mundo de producción salvaje y de presencias amenazantes, en ese punto el proyecto de Freud revela su carácter metafísico.

No se trata, en Freud, de poder-soportar-la-contradicción, ni menos aún de poder-contradecir, como decía Nietzsche; no se trata de soportar o sufrir el *double bind* en la pasión. Se trata más bien, como sostiene Assoun, de brindar un punto de vista superior, atendiendo a la experiencia pero para colocarse por sobre esta, y depurarla, de este modo, de lo que en ella se muestra contradictorio; ésta es la intención última que esconde la metapsicología freudiana: clasificar, circunscribir, explicar, analizar integralmente para acceder a ese último resto inanalizable, a esa *cosa* que resiste a la apropiación y a la voluntad de verdad del psicoanálisis para hacerlo hablar, para poner en marcha el aparato práctico y conceptual; ese último resto sin el cual sólo habría programas y causalidades, y ninguna decisión ni responsabilidad, ningún acontecimiento o presentación, podría tener lugar, ni siquiera el *lugar*.

Este movimiento de la teoría, dirá André Green, responde a una cierta concepción de la psiquis, pues la psiquis emerge, en Freud, de la biología (ciencia natural), se eleva hasta una psicología (cuyo objeto es la conciencia), y se consume en psicoanálisis como metapsicología. Las manifestaciones de la psiquis remitirán, de este modo, en última instancia, a la metapsicología porque tienen su anclaje en las pulsiones, “inaccesibles a una psicología (de la conciencia)”⁴³¹. El psicoanálisis es metapsicología porque al nivel de la psicología, las pulsiones (esa biología o esa ciencia natural, aspiración y acabamiento potencial del psicoanálisis) se revelan inaccesibles. O bien: su orientación a lo inaccesible hace, en Freud, de la psicología metapsicología, pero sólo para revelar la insuficiencia de ese pasaje para dar satisfacción a la motivación que lo impulsó.

11. Alteridad no representacional y alteridad energética

El punto de vista cognoscitivo reveló una noción de alteridad que enfatizaba la importancia del otro en el auxilio del niño sumido en un estado apremiante del que no podía librarse por cuenta propia. El otro intervenía para hacer cesar la estimulación endógena causante del apremio, y esta intervención era la que determinaba la constitución de todas aquellas funciones sólo sobre cuya base podía surgir un principio de subjetividad. En la descripción de esta experiencia, y en la de la complementaria experiencia de dolor, la alteridad era definida de acuerdo a tres categorías: lo exterior, lo objetivo y lo ajeno. Pero la intervención del otro en estas vivencias originarias también procuraba al sistema neuronal dos imágenes que serían, de

⁴³¹ Green, A., “Hegel y Freud: elementos para una comparación...”, *op.cit.*, p. 52.

aquí en más, re-investidas con cada reactivación del deseo o del dolor: una imagen de los propios movimientos corporales involucrados, y otra del objeto ajeno interviniente. Es decir que, como consecuencia de estas vivencias originarias, el sistema neuronal o biológico devenía psíquico, y en tanto psíquico, representacional. A partir de estas vivencias, la relación del individuo con el mundo y con él mismo pasaría a estar mediada por representaciones. Si el organismo biológico era un sistema inercial que recibía y descargaba presencias, lo psíquico, por el contrario, designaba un sistema representacional, un sistema que recibía fenómenos, ya del interior ya del exterior, que inscribía como imágenes. *El otro, como consecuencia de esta operación, deviene una imagen [Bild] en el interior del sistema, una imagen que se ubica entre el organismo y el exterior.*

Aludimos al hecho de que la representación tiene, en Freud, una función de defensa contra esa presencia, esa cantidad desnuda, cuyo anuncio resultaba amenazante en un doble sentido⁴³². No queda más que preguntarnos ahora qué tipo de relación sería una relación no representacional con el mundo, con el propio cuerpo y con el otro, y más importante aún, si experiencialmente, siguiendo las hipótesis de Freud, sería posible una relación tal. Si respondemos al segundo de estos interrogantes desde el punto de vista cognoscitivo, nuestra primera impresión nos conduciría a responder de manera negativa: *el sistema psíquico freudiano, no puede, dada su constitución biológica, prescindir de la representación*. La representación es, como dijimos, lo que permite aquella mediación defensiva que amortigua o atempera el impacto de las cantidades sobre un sistema que, dada su constitución biológica, no resistiría el paso libre e ilimitado de energía. El sistema no puede aprehender lo real, decía Lacan, si no es por intermedio de todas articulaciones y oposiciones fundamentales que son la esencia del registro simbólico, el registro propiamente humano. En Freud, la representación, así como las totalidades, las síntesis y las oposiciones, están orientadas a aprehender, y a dar un orden a, las cantidades o presencias que impactan sobre el sistema. Esto fue, en efecto, lo constatado: todo fenómeno que este sistema recibe es inscripto en su interior como una imagen, y en estos términos deben plantearse los procesos del pensamiento, de la comunicación o entendimiento, de la comprensión, los procesos defensivos, la elaboración de juicios morales, el deseo, etc., es decir, como procesos imaginarios o representacionales.

⁴³² A esta altura resulta evidente que lo que aquí llamamos presencia se relaciona con lo que, desde un punto de vista filosófico, se denomina «acontecimiento». Si empleamos este término, con todas las confusiones que, dentro de la filosofía, y en particular de esa filosofía crítica de la «metafísica de la presencia», puede suscitar, es porque el mismo surgió del léxico freudiano.

Aquí es donde creemos que la propuesta de autores como Berenstein entra en una encrucijada teórica: si el sistema sólo opera con imágenes o representaciones, ¿cómo plantear una relación con la presencia o la ajenidad del otro? Berenstein habla de una “afectación no representacional”: verse afectado por el devenir alterador y discontinuo, el devenir que excede los límites de la representación. Pero el estatuto de esta “afectación no representacional” no queda del todo claro en la propuesta de Berenstein, así como tampoco queda clara la plausibilidad de una noción tal en la doctrina freudiana. De hecho, esta indefinición conceptual y el carácter problemático de esta cuestión es lo que hace vacilar la noción de presencia de Berenstein, ya que pareciera que esta noción designara, a un tiempo, lo que se resiste a la apropiación cognoscitiva (y lo que, en consecuencia, se pierde insondable) y lo que se hace lugar, lo que se inscribe, si bien haciendo estallar los límites de lo previamente representado. Posiblemente la noción freudiana de afecto provea elementos para pensar los interrogantes aquí suscitados. Berenstein dice además que la presencia no se conoce sino que se piensa, afirmación que resulta cuestionable ya que el pensamiento, en Freud, es un proceso imaginario, y en ese punto, no se distingue del conocer.

¿Cómo plantear entonces una relación no representacional con el otro? Si atendemos al hecho de que los fenómenos que *recibe* este sistema, previa inscripción o identificación representacional, los recibe como presencias, como cantidades que se anuncian e impactan amenazantes, plantear una relación no representacional con el mundo y con uno mismo sería, en efecto, posible. Esto nos remite a la primera de nuestras preguntas precedentes: ¿qué tipo de relación sería esta relación? Definimos esta relación de acuerdo a cuatro propiedades: su carácter efímero, su destino fallido, su carácter sorpresivo y su carácter inesperable⁴³³. La presencia se anuncia *inesperable* al sistema psíquico freudiano en ese *efímero lapso* en que el sistema aún no logra apropiarse de ella; en ese lapso *siempre destinado a evanescerse*, las cantidades impactan sobre el sistema y se pierden irremediamente. Se pierden porque lo que queda de ellas en el sistema no son ellas mismas sino meras imágenes, impresiones o huellas; es decir, no la presencia, siempre irrepresentable, sino algo distinto de ella. La presencia se aproxima así a lo que en nuestro trabajo definimos como “cosa del mundo”, al menos según el primero de los usos que Freud hace de este concepto⁴³⁴. Porque, en efecto, la presencia no es sino un residuo de desconocimiento para el sistema psíquico, en el sentido de que es un impacto que, si bien promueve una inscripción (inscripción sólo por cuyo medio podemos saber algo de él) no se inscribe él mismo dentro del sistema. Como dijimos

⁴³³ En términos similares Berenstein hablaba acerca de la ajenidad o presencia. Cfr. parte A. 1. b.

⁴³⁴ Cfr. parte B. 2. b. para la descripción de los dos usos freudianos de la noción de “cosa del mundo”.

previamente, todo lo que sistema conoce del otro lo conoce como imagen y lo que no conoce, eso que resiste a la apropiación cognoscitiva del otro, eso es la cosa del mundo, y eso mismo podemos decir acerca de la presencia.

Si la noción de “cosa del mundo” permite a Freud definir algo de la relación entre el sistema psíquico y “el mundo”, es decir, el exterior (en efecto, decíamos más arriba: la “cosa del mundo” es lo que de la alteridad el sistema no logra *apresar para volver interno*, propio o subjetivo), el camino hasta aquí recorrido nos permite extender, de manera justificada, esta noción hasta el punto de hacerla definir algo de la relación ya no entre el sistema y el exterior, sino entre el sistema y el interior. La *cosa* pasaría a definir, de este modo, la relación entre el sistema psíquico y la alteridad en sentido amplio, es decir, sin las distinciones que suelen caracterizarla: interior/exterior, subjetivo/objetivo. Para proponer una definición, de acuerdo a la polaridad indispensable del modelo freudiano, diremos que la *cosa* define aquello de lo ajeno que el sistema no logra apropiarse, representación mediante. Definida en estos términos la correspondencia entre la noción freudiana de *Ding* y la noción de presencia adquiere una exactitud insospechada.

El sistema psico-biológico planteado por Freud opera según un principio de apropiación, o de remisión de lo otro (en rigor, de lo nuevo y desconocido) a lo propio, un principio que lo compele a *igualar* o suprimir diferencias⁴³⁵. El mismo Nietzsche hablaba de una “voluntad fundamental del espíritu”, una voluntad opresora y dominadora, una voluntad apropiadora de cosas ajenas, que “se revela en una tendencia energética a *asemejar* lo nuevo a lo antiguo, a simplificar lo complejo, a pasar por alto o eliminar lo totalmente contradictorio”⁴³⁶. Esta misma tendencia es, para Nietzsche, la que conduce a destacar arbitrariamente, o a rectificar, falseándolos, determinados rasgos de lo extraño, con el propósito de incorporar nuevas experiencias, o en rigor, de ordenarlas bajo órdenes antiguos. Esta voluntad de dominio da muestras de un dinamismo similar a la tendencia freudiana a la apropiación. Pero mientras en Nietzsche tal tendencia se halla *vinculada* a la voluntad de poder, siendo, en rigor, *uno* de los aspectos de la voluntad de poder (si bien no el principal), en Freud, esta tendencia *definirá*, según veremos, la cuestión *general* del poder.

En otro lugar, y siguiendo un mismo razonamiento, Nietzsche⁴³⁷ también afirmó que el conocimiento es reducir algo extraño a algo consabido, siendo lo consabido aquello a lo que

⁴³⁵ Cfr. *supra*, Parte B. 2. a.

⁴³⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., aforismo 230, p. 178. Las cursivas son nuestras.

⁴³⁷ Nietzsche, F., *La ciencia jovial...*, ed. cit., aforismo 355.

estamos habituados, de tal modo que ya no nos *sorprendemos* más ante ello. El miedo es, en la tesis de Nietzsche, el que nos conduce a la realización de todas aquellas inferencias y juicios arbitrarios sólo sobre cuya base encontramos algo de seguridad frente a la mutabilidad y a la multiplicidad del devenir. El sistema psíquico propuesto por Freud se encuentra biológicamente compelido a suprimir lo extraño de la presencia, a reducir la complejidad del devenir, a apropiarse de este modo de todas aquellas cantidades que pueden poner en cuestión sus condiciones de existencia. Por eso la presencia, la relación no representacional con lo otro, siempre es efímera, porque se anuncia en ese lapso que le demora al sistema ejercer esa apropiación igualadora; por eso siempre está destinada a fracasar, y por eso es una relación que planteamos desde la dimensión de la sorpresa en todo lo que ésta tiene de conmocionante, de impactante, de desestabilizante.

Uno impacta con la presencia como impacta con lo “absolutamente otro”, y va hacia ella sin la aspiración de un retorno, puesto que va hacia ella como hacia “un país en el que no nacimos [...] un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y *al que no iremos nunca*”⁴³⁸. No hay, en el régimen de la presencia, ningún parentesco previo ni hay desaparición de la distancia, no hay acercamiento alguno. La relación con la presencia está definida por la separación y el alejamiento, alejamiento que es radical sólo si no hay posibilidad de anticipar lo otro, de pensarlo previamente, “si [se] va hacia él a la *aventura*, es decir, hacia una alteridad absoluta, imposible de anticipar, como se va hacia la *muerte*”. El movimiento no es hacia el pasado quizás olvidado pero inscripto. El psicoanálisis ha insistido sobre lo sexual-infantil como origen determinante del sujeto, y al hacerlo ha perdido de vista, o se ha defendido, de la multiplicidad del devenir, del potencial disruptivo de la apariencia, de la irrepresentabilidad de la presencia. Así, no queda más que repetición del pasado y una continuidad que ordena y da sentido e identidad a toda discontinuidad. La semejanza, la permanencia, la representación, la síntesis, la totalidad, la oposición, defienden contra la aventura y la multiplicidad, la muerte y el cambio, la sorpresa y lo inesperado de la presencia. El único lugar que queda para esto en la doctrina es aquel que se hace lugar bajo la rúbrica de amenaza.

El punto de vista energético puede brindarnos, por último, una respuesta quizás más satisfactoria a las preguntas presentadas más arriba, porque de lo que se trata aquí no es ya de la representación sino precisamente de aquello que la hacía fallar, así como hacía fallar todas

⁴³⁸ Aquí Lévinas sale a nuestro auxilio, a proporcionarnos algunas categorías para pensar esta relación con la presencia. Cfr. Levinas, E., “El mismo y el otro”, en *Totalidad e infinito*, trad. de D. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 57-58. Todas las cursivas son nuestras.

las formalizaciones propuestas para lograr la inteligibilidad lógica del devenir psíquico. Según vimos, la energética freudiana se apoyaba en la descripción de dos energías psíquicas que se correspondían con las dos pulsiones fundamentales del modelo: una energía sexual, la libido, y una energía yoica, el interés. En un primer momento, en lo que Freud denomina “estado narcisista primario”, ambas energías psíquicas se encontraban concentradas e indiferenciadas en el yo. Sólo con la constitución del objeto ajeno se volvía posible diferenciarlas, porque la libido salía al encuentro de dicho objeto mientras que el interés permanecía concentrado en el yo.

De modo que, para Freud, de las dos energías psíquicas fundamentales, sólo la libido se volcaría sobre los objetos, y de hecho, como decíamos, sólo de ese modo se volvía asequible al estudio analítico. Freud sitúa el acontecer libidinal en el espacio delimitado por dos polos, el yoico y el de los objetos, siendo el primero el espacio central y referencial. Esto le permitía hablar de libido yoica y libido de objeto, lo cual encubría el hecho de que, en rigor, se trataba de una sola y misma energía. En efecto, la libido se concentra en objetos, pasa de unos a otros, se desprende de ellos, queda fluctuando en tensión hasta ser recogida por otros objetos, y así en adelante. Hablar de libido yoica y libido de objeto no resultaba pues apropiado, porque además nuestro análisis reveló, siguiendo a Lacan, pero fundamentándose desde el punto de vista energético, el carácter objetual del yo. La libido lo único que hace es investir objetos, algunos definidos por la propiedad (el yo) y otros por la ajenidad (la madre, el padre o incluso el ideal del yo, elemento de ajenidad en el interior del sujeto). La distinción freudiana entre libido yoica y libido de objeto demostró, de este modo, su inadecuación, y consideramos pertinente reemplazarla por las categorías más fundamentales e indispensables de lo propio y lo ajeno.

Que la libido sea la única de las energías psíquicas que manifieste aquel movimiento de fuga hacia los objetos del que hablábamos, y en consecuencia, que sea la única de las energías psíquicas que sirva a los fines de describir la relación psíquica con y entre los objetos, esto significa, como ya destacamos, que todo estudio de la alteridad en Freud no puede realizarse prescindiendo de un estudio simultáneo de los movimientos libidinales. Sugerimos anteriormente que la alteridad, desde este punto de vista, sólo cobraba estatuto ontológico en la medida en que era investida por la libido; caso contrario, lo otro no podría tener existencia alguna para el sujeto libidinal. Si desde un punto de vista cognoscitivo, la intervención defensiva de la representación hacia del otro un objeto cognoscible, es decir, le daba al otro existencia para el sujeto representacional, ahora lo mismo debe decirse desde el punto de vista

energético, lo cual nos deja frente al interrogante inicial: ¿qué tipo de alteridad y qué tipo de relación surge de adoptar el punto de vista energético?

Partiremos de la siguiente premisa: de acuerdo con Freud, la libido es una fuerza activa (la única, para ser exactos) que tiende -que *esfuerza*- hacia los objetos por medio de los cuales puede alcanzar la satisfacción, esto es, cancelar el estado de estimulación generado en su fuente; y no sólo esto sino que, según lo recién dicho, al hacerlo, al tender hacia los objetos, los dota de *realidad*. De hecho, decíamos, no hay pasividades en el psiquismo freudiano; toda pasividad es sólo una formación secundaria y defensiva, una reacción contra el esfuerzo hacia la posesión del objeto para la satisfacción; y en este sentido, paradójicamente, la pasividad es también actividad: la libido busca activamente la pasividad como defensa. *De modo que la libido es, por regla general, una fuerza activa que tiende a la expansión, crecimiento, preponderancia, posesión, etc., sin miramientos del tipo de meta (activa o pasiva) y del tipo de objeto (homo o heterosexual, parcial o total, oral, anal, genital, propio o ajeno) involucrados*. La asunción de esta premisa es lo que hacía fallar las lógicas que fundaban el saber psicoanalítico: en efecto, la energética freudiana desestabiliza las antítesis, las totalidades, las representaciones, las síntesis, que sostenían el saber psicoanalítico y la experiencia del sujeto por él propuesto. Dijimos que lo único que resistía a esta embestida eran aquellas mismas categorías (lo propio y lo ajeno) a partir de las cuales planteamos el devenir libidinal.

Ahora bien, asumir esta premisa es asumir que este mundo, el mundo del sujeto libidinal y de sus relaciones con los otros, ya no es un mundo como representación, como mecánica y concatenación de representaciones, o como reflejo de la conciencia, sino que es un mundo que posee, como diría Nietzsche⁴³⁹, *el mismo grado de realidad que poseen sus pulsiones (sexuales, en rigor)*⁴⁴⁰. Todo lo que existe, para este sujeto, existe en la medida en que es investido por la libido. La libido sería, si seguimos este razonamiento, la única energía capaz de dar realidad a su mundo; la libido sería, yendo más lejos, la única energía operante en el mundo, es decir, en el mundo de las relaciones del individuo con sus objetos ajenos. Sólo se trataría, como decíamos, de una misma y única energía que circula *entre* los objetos propios y ajenos, y que lo hace de tal modo que llega un punto donde lo propio y lo ajeno no pueden más que confundirse: lo ajeno, en efecto, y Freud ya lo demostró, no puede más que pasar a

⁴³⁹ Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., aforismo 36.

⁴⁴⁰ También Lacan, como vimos, aludía a esta misma tesis: “El progreso instintual del sujeto, y *su elaboración del mundo en función de su propia estructura instintual*, se realizará a partir del momento en que el sujeto emite sus cargas libidinales”. Cfr. *supra*, parte B. 1. d. Las cursivas son nuestras.

constituir lo más propio del individuo, su realidad psíquica más profunda, no puede más que colársele al individuo en su deseo, en su auto-observación, en su auto-punición, en su comprensión, en su pensamiento y en todos aquellos procesos que, si asumimos este punto de vista, ya no pueden seguir pensándose en términos individuales o monológicos. Ya lo decía Lacan: la relación narcisista o libidinal se halla “estrictamente estructurada sobre la relación con el otro, la identificación posible con el otro, la estricta reciprocidad del yo y el otro. En efecto, *en toda relación narcisista el yo es el otro y el otro es el yo*”⁴⁴¹. Esto era lo que refutaba al solipsismo que suele adjudicarse al modelo freudiano. En este contexto: a) la única alteridad (como también la única subjetividad) que puede plantearse es una alteridad, por así decir, asaltada, invadida, violentada; b) la relación con una alteridad tal sería una relación de mezcla, de hibridez, de mestizaje; y c) lo que estaría en juego en una relación tal es cuánto de esa mezcla, de esa hibridez y mestizaje, cuanto de ese fluir que nos confunde con el otro, que nos convierte en el otro, podemos soportar; lo que estaría en juego, en suma, es nuestra propia fuerza de asimilación⁴⁴².

12. Afirmación de poder y conservación de las condiciones de existencia

El mundo que de aquí se deriva, el mundo de las relaciones entre el individuo (lo propio) y lo otro (lo ajeno), sería estrictamente esa voluntad de expansión, de preponderancia, de posesión, de satisfacción, etc., que constituye la libido. Pero nuestro análisis reveló la importancia de la pulsión de poder en Freud como función básica subyacente a la sexualidad y a la autoconservación; ambas pulsiones tomarían, de este modo, la fuerza para la satisfacción a que se ven impelidas de la afirmación de poder. Llegamos así a la conclusión de que la pulsión freudiana de poder sería la que, en el afán de *asegurar* las condiciones onto y filogenéticas de existencia, esfuerza hacia la posesión del objeto sexual, del objeto alimenticio, y en general, de todos aquellos objetos que resultan indispensables a los fines referidos.

Surge así la pregunta sobre la posibilidad de hacer extensivo lo que dice Freud sobre la pulsión sexual y la libido –su actividad irrenunciable tendiente a la expansión y donadora de realidad a los objetos que inviste- a esta pulsión más elemental y subyacente que es la pulsión de poder. Así, se pondría en evidencia de una vez el carácter arbitrario de la división freudiana entre pulsiones sexuales y yoicas, ya que quedarían ambas, y en general, toda tendencia biológica del individuo, subsumidas a esa función de dominio y apropiación que es el poder

⁴⁴¹ Lacan, J., “Clase VIII: Introducción al *Entwurf*”, en *El seminario. Libro II...*, ed. cit., p. 149. Las cursivas son nuestras.

⁴⁴² Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal...*, ed. cit., aforismo 230.

en Freud. El poder terminaría siendo, de este modo, el eje para pensar no sólo determinadas funciones biológicas del individuo sino la dinámica general de su vida. De adoptarla, esta vía nos dejaría en las proximidades de la concepción nietzscheana pero sólo para revelar su lejanía.

En Freud, el poder parece designar el fenómeno de apropiación o dominio dado entre la pulsión y el otro. Constituye un fenómeno basal, primario y subyacente a las pulsiones sexuales y autoconservativas: sería, en este sentido, lo que unificaría el dualismo pulsional freudiano, es decir, la tendencia sin cuyo aporte ninguna de las pulsiones fundamentales del modelo freudiano podrían alcanzar su meta, a saber, apoderarse del objeto para la satisfacción. La cuestión del poder Freud la esboza *fundamentalmente* desde un punto de vista biológico que pone de manifiesto el objeto, la meta y la dinámica en él comprometidos. Fundamentalmente porque el apoderamiento también era planteado, por Freud, desde un punto de vista cognoscitivo (representación mediante) y energético (bajo la rúbrica de introyección), y además porque lo que subyacía a tales apropiaciones cognoscitiva y energética era precisamente el motivo biológico elemental (la representación insiste, decíamos más arriba, sólo porque hay aquí un motivo biológico comprometido; lo mismo sería lícito afirmar acerca de la introyección). El motivo o la meta biológica impelen, de este modo, a la pulsión autoconservativa en primer lugar y a la sexual, surgida en segundo lugar y por apuntalamiento, a apropiarse de todas aquellas amenazas que pueden poner en peligro las condiciones onto y filogenéticas de existencia. El deseo indicaba, en este contexto, la experiencia apropiadora paradigmática: el dominio del objeto sexual era fundamental pues éste, en su incontrolabilidad y aleatoriedad, ponía en peligro la *organización* del sistema psíquico según las lógicas revisadas y la *conservación* de la especie y de lo colectivo; igual meta era la que dirigía la dinámica autoconservativa. Para esquematizar estas reconstrucciones diremos que el poder, en Freud, designa: a) un ejercicio de dominio que incluso es planteado, en ocasiones, desde la dimensión de la violencia; b) es de carácter fundamental y originario, pues como vimos, constituía el fundamento del dualismo pulsional freudiano y era lo que describía la relación originaria del individuo con lo ajeno; c) tiene una meta: la conservación o el aseguramiento del individuo y de la especie mediante la supresión de todo lo que hace peligrar sus condiciones de existencia.

La voluntad de poder nietzscheana⁴⁴³ no excluye la idea de dominio: el dominio es un aspecto de la voluntad de poder pero no aquel que la caracteriza principalmente. La voluntad de poder designa, como ya fue indicado, una pluralidad de fuerzas que se manifiestan como fuerzas unitivas y disgregantes; desde este punto de vista es interpretada, no un mero aspecto ni una función, sino la dinámica general de lo vital⁴⁴⁴. Las unidades o sentidos son de este modo manifestaciones de la vida misma, de una vida que emplea, para tal efecto, a la pequeña razón logicizadora como instrumento. La voluntad de dominio o de apropiación se revela así en esta tendencia a la simplificación o reducción de lo complejo, esta tendencia a la asimilación, al forjamiento de unidades que proporciona a las fuerzas una aglutinación provisoria para ubicarse y actuar en el mundo. La razón logicizadora se pone al servicio de la vida al negar sus fuerzas afirmativas y plurales, al proveerle de ese modo una unidad y un orden temporarios y sujetos a ruptura. Según vimos, lo que caracterizaba a la metafísica decadente, en cuya línea ubicamos también a la metapsicología freudiana, era precisamente el no ceder a la ruptura de las unidades provisionarias, la exacerbación de la pequeña razón logicizadora e igualadora que supone la elección de lo estático frente a lo deviniente, y la negación reactiva de todo lo amenazante y peligroso.

La voluntad de poder no es, para Nietzsche, fundamento: de hecho, la voluntad de poder no puede ser caracterizada desde la noción de sustancia en ninguno de sus caracteres: “en-sí”, “absoluta”, y “fundamento”. Tampoco es origen ni causa; es, en todo caso, la deconstrucción de tales nociones. Por último, no hay fin o meta que explique o dirija su dinámica: la voluntad de poder no tiende a la felicidad, al placer o la conservación: es ella misma la que, en su devenir, va generando estas y todas las nociones que la metafísica luego convierte en esencias y fundamentos de la apariencia. Para Nietzsche, estas nociones y significados no surgen en ningún plano trascendental ni deben plantearse como últimos, definitivos y no-derivados; son por el contrario, producto de esa inmanencia que forja-disgrega las unidades al servicio de su conservación y afirmación.

El carácter fundamental y originario del poder en Freud, y su orientación teleológica, ponen en evidencia la distancia que separaría la concepción freudiana del poder de la noción nietzscheana de voluntad de poder. Hay, no obstante, un aspecto en el que la noción de poder de Freud podría aproximarse a la voluntad de poder nietzscheana, a saber, ese aspecto de

⁴⁴³ Empleamos para estas referencias consideraciones el capítulo “Nihilismo futuro” de Cragolini, M., *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit.

⁴⁴⁴ El desarrollo de la noción de voluntad de poder se realiza, como aclara Cragolini, a partir de la vida porque, como dice Nietzsche, “no tenemos otra interpretación del ser más que el vivir”. Cfr. Cragolini, M., “Nihilismo futuro”, *op.cit.*

dominio que incluye la voluntad de poder. Pero ese aspecto, en Freud, se exagera hasta ocupar un lugar predominante si no exclusivo, cosa que alejaría nuevamente ambas posiciones. Podría argumentarse, desde otro punto de vista, que la pulsión freudiana de poder, habiendo sido aprobada la extensión sobre ella de los caracteres de proliferación y autoafirmación identificados en la pulsión sexual y la libido, volvería, en ese punto, a aproximar a Nietzsche y a Freud. Pero respecto de esto es preciso realizar una salvedad pues, *en Freud, según lo constatado, la proliferación estaba al servicio de la conservación mientras que, en Nietzsche, sería la conservación la que estaría al servicio de la proliferación*. No pretendemos con esto indicar una supuesta teleología de la voluntad de poder; la esquematización busca tan sólo argumentar a favor de la distancia fundamental que separaría a Freud de Nietzsche, distancia dada por la importancia que la conservación de lo viviente (del individuo y de la especie) tiene en la obra de Freud: mientras que en Nietzsche la voluntad de poder tiende a autosuperarse, es decir, a expandirse o proliferar, y sólo a estos efectos se conserva en la gestación de unidades o formas provisorias, en Freud, la autoafirmación de la pulsión de poder estaría al servicio de la conservación de lo viviente. La logicización exacerbada del psicoanálisis, su así manifiesta detención del devenir, todos los rasgos aquí descritos, no estarían sino al servicio de esta misma conservación. Y en este punto Freud, alejándose de Nietzsche, no puede más que acercarse a Darwin⁴⁴⁵. La biología, finalmente, que sirve a Freud como punto de partida y como eje para el desarrollo de su teoría pulsional, podría hacer pensar en otro punto de encuentro con Nietzsche pues éste emplea de igual modo toda una serie de símiles y términos biológicos en el desarrollo de su noción de voluntad de poder. Pero esto no debe hacer suponer que lo que allí está en juego es una interpretación biologicista de la realidad pues la biología presta a Nietzsche tan sólo la oportunidad de expresar lo que desea expresar desde lo que la metafísica negó, precisamente lo vital.

Estamos ahora en mejores condiciones de responder a la pregunta formulada al inicio de nuestro desarrollo de la noción de poder en Freud. En primer lugar: si la pulsión de poder se le presentaba a Freud a cada paso de su recorrido teórico, ¿por qué nunca se vio en la necesidad de formalizar una tendencia tal? En segundo lugar: si Freud *decidió* poner en evidencia la relación entre poder y sexualidad, ¿por qué no sugirió una relación entre poder y autoconservación, incluso cuando su propio desarrollo iba evidenciando que el poder

⁴⁴⁵ Assoun fue quien demostró la influencia que el neodarwinismo, vía Ernst Haeckel, habría tenido sobre Freud, si bien no en lo que aquí se discute: “En efecto, es un hecho que el mensaje científico del psicoanálisis freudiano se vale desde el principio de un esquema neodarwiniano”. En Assoun, P-L., “Conclusión...”, ed.cit., p. 198 para la cita.

mantenía una relación más estrecha con la autoconservación que con la sexualidad? Y por último: ¿por qué Freud priorizó la autoconservación por sobre el poder? La priorización freudiana de la autoconservación por sobre el poder y su decisión de no dar una formalización rigurosa a la tendencia a la afirmación de poder sólo se comprenden desde el punto de vista de esa moral que sostenía la afirmación del todo, de lo igual y lo unitario, y la renuncia de sí, de todo lo que podía poner al todo en cuestión. Freud da una prioridad a lo que conserva, ya al individuo ya a la especie, frente a lo que amplía o afirma, e incluso a la represión de lo que amplía o afirma, que sólo adquiere un lugar en la doctrina en lo profundo y oculto, en lo callado y reprimido, y en lo amenazante. Las representaciones, las totalidades, las oposiciones, las síntesis, lo genital: todo la lógica psicoanalítica queda al servicio de esa pulsión de poder que no era, como vimos, más que voluntad de dominio y apropiación, voluntad de forma y simplificación. Las presentaciones, las parcialidades, la contradicción, lo disgregante, lo erógeno no genital, todo aquello a lo que se dirige la pulsión de poder en Freud queda postergado en las profundidades impropias y amenazantes del psiquismo. Por último, que el vínculo entre poder y sexualidad haya sido más dilucidado que el vínculo entre poder y autoconservación, esto posiblemente se explique por la prioridad que el problema de lo sexual ha tenido para Freud. Decíamos más arriba que si Freud hubiese adoptado la vía de la autoconservación, de igual modo se habría encontrado frente al problema del poder, y de igual modo habría ganado esta relación en comprensión.

La moral que subyace a la teoría de Freud lo condujo a un desconocimiento radical de la cuestión del poder, incluso cuando esta cuestión insistía en colársele a cada paso de su argumentación. Cuando Freud decide adoptar la vía de la sexualidad por sobre el poder, y, fundamentalmente, de la autoconservación por sobre el poder, y estas decisiones son sumamente explícitas en la obra, decide adoptar la vía de esa moral de la renuncia de sí cuyas particularidades hemos intentado poner en evidencia. Pero se podría argumentar que la sexualidad, en Freud, sí afirma y sí busca una ampliación irrenunciable; esto fue, en efecto, lo constatado. Pero acerca de esto es preciso decir dos cosas: en primer lugar, que, en Freud, la sexualidad es fundamentalmente la sexualidad reprimida y patógena, esto es, la sexualidad cuyo retorno de lo reprimido ocasiona las consecuencias singulares que promueven el padecer y el síntoma y fundamentan la técnica para contrarrestarlos. No una sexualidad afirmada o promovida, sino lo contrario, una sexualidad negada, subyugada, e incluso logicizada. En segundo lugar, que la sexualidad, en Freud, incluso en su afirmación y promoción, está siempre al servicio de la conservación.

La sexualidad situó a Freud frente al problema del poder, esto es, frente al problema de una tendencia que no podía más que mezclarse con la sexual y que demostraba un dinamismo similar. Pero Freud adoptó la vía de la sexualidad, subyugado por el peso de aquella herencia epistemológica que se remontaba al siglo XVIII; en otras palabras, eligió la vía no del poder, sino de una tendencia también afirmativa, plural y disgregante, pero sólo para reducirla en su complejidad, y para ocultarla como amenaza en las profundidades desconocidas del ser humano. En los límites de la herencia y la inadmisibilidad, la cuestión de la sexualidad ingresa en la doctrina freudiana para enfrentarlo con otra cuestión, la del poder: marginada la primera, la segunda, siguiendo el mismo motivo moral, no puede más que ser omitida. En este punto es donde la sucesión de decisiones teóricas de Freud –la vía de lo sexual, su sepultamiento consecutivo, la ceguera frente al poder, y el horizonte omnipresente de lo colectivo y de la conservación- permiten reconstruir, una vez más, la moral subyacente a la doctrina.

Bibliografía general

André, J. (dir.), *Los estados fronterizos: ¿nuevo paradigma para el psicoanálisis?*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Assoun, P-L., *Freud y Nietzsche*, trad. de O. Barahona, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1984.

Assoun, P-L., *Introducción a la epistemología freudiana*, trad. de Óscar Barahona y Uxo Doyhamboure, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Benjamin, J., *Los lazos de amor: psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1996.

Benjamin, J., *Sujetos iguales, objetos de amor: ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997.

Berenstein, I., *Devenir otro con otro(s). Ajenidad, Presencia, Interferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

Cragolini, M., “Ello piensa: la ‘otra’ razón, la del cuerpo”, en J. C. Cosentino-C. Escars (comp.), *El problema económico. Yo-el-lo-super-yo-síntoma*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2005, pp. 147-158.

Cragolini, M., “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año X, N° 8, primavera de 2010, pp. 13-30.

Cragolini, M., *Nietzsche: Camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

Cragolini, M., “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”, en Ignacio Mendiola Gonzalo (comp.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 127-140.

Cragolini, M., “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”, en *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 41-42,

2002. Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/ontologia_fantasmas.htm
(Fecha de consulta: 08/11/2014)

Deleuze, G., Guattari, F., *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vásquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2006.

Derrida, J., *Estados de ánimo del psicoanálisis*, trad. de Virginia Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2010.

Derrida, J., *Resistencias del psicoanálisis*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Dunn, J., “Intersubjectivity in psychoanalysis: a critical review”, en *International Journal of Psychoanalysis*, N° 76, 1995, pp. 723-738.

Elias, N., *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. de Ramón García Cotarelo, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.

Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, trad. de Emma Kestelboim, Buenos Aires, Paidós, 2008.

Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, trad. de Juan José Utrilla, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006

Foucault, M., *Los anormales*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Las obras de Freud que se referencian a continuación corresponden a la traducción de José L. Etcheverry, editada por Amorrortu bajo el título de *Obras Completas*. Todos los volúmenes fueron editados en la ciudad de Buenos Aires. Sólo se indicará aquí el título de la obra empleada, el volumen del cual fue extraída, y el año de publicación de este último.

Freud, S., “Análisis de la fobia de un niño de 5 años”, *Vol. X*, 2006.

- Freud, S., “Análisis terminable e interminable”, *Vol. XXIII*, 2001.
- Freud, S., “Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «teoría de la libido»”, *Vol. XVIII*, 2010.
- Freud, S., “El porvenir de una ilusión”, *Vol. XXI*, 1996.
- Freud, S., “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, *Vol. XII*, 2010.
- Freud, S., “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, *Vol. VII*, 2008.
- Freud, S., “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” (carta 69), *Vol. I*, 2010.
- Freud, S., “Introducción del narcisismo”, *Vol. XIV*, 2010.
- Freud, S., “La interpretación de los sueños”, *Vol. V*, 1986.
- Freud, S., “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”, *Vol. XI*, 2007.
- Freud, S., “La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribuciones al problema de la elección de las neurosis”, *Vol. XII*, 2010.
- Freud, S., “Lo inconsciente”, *Vol. XIV*, 2010.
- Freud, S., “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, *Vol. XXII*, 1989.
- Freud, S., “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica”, *Vol. XVII*, 1979.
- Freud, S., “Presentación autobiográfica”, *Vol. XX*, 2007.
- Freud, S., “Proyecto de psicología”, *Vol. I*, 2010.
- Freud, S., “Pulsiones y destinos de pulsión”, *Vol. XIV*, 2010.
- Freud, S., “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, *Vol. XII*, 2010.
- Freud, S., “Tres ensayos de teoría sexual”, *Vol. VII*, 2008.
- Gillispie, Ch. C., *The Edge of Objectivity*, Princeton, Princeton University Press, 1969.
- Green, A., *El trabajo de lo negativo*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

- Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, trad. de Mario Carlisky y José Cano Tembleque, Barcelona, Anagrama, 1981.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. de Roxana Páez, Buenos Aires, Terramar, 2005.
- Lacan, J., *El seminario. Libro I: Los escritos técnicos de Freud*, trad. de Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Lacan, J., *El seminario. Libro II: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Lacan, J., “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Laplanche, J., *La prioridad del otro en psicoanálisis*, trad. de Silvia Bleichmar, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- Laplanche, J., & Pontalis, J-B., *Diccionario de Psicoanálisis*, trad. de Fernando Cervantes Gimeno, Barcelona, Labor, 1981.
- Marcuse, H., *Eros y civilización*, trad. de Juan García Ponce, Barcelona, Seix Barral, 2010.
- Mitchell, S. A., *Conceptos relacionales en psicoanálisis: una integración*, trad. de Mercedes Córdoba, Méjico D.F., Siglo XXI, 1993.
- Muller, F., “El concepto de intersubjetividad en psicoanálisis”, en *Revista de Psicoanálisis*, Año LXVI, N° 2, 2009, pp. 329-352.
- Muller, F., “El self dialógico en psicoanálisis”, en *Revista de Psicoanálisis*, Año LXII, N° 1, 2005, pp. 161-187.
- Fromm, E., *El miedo a la libertad*, trad. de Gino Germani, Buenos Aires, Paidós, 2013.
- Levinas, E., “El mismo y el otro”, en *Totalidad e infinito*, trad. de D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Miller, J-A., “Un paradigma constante”, en *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, trad. de Graciela Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2007.

Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2001.

Nietzsche, F., *La ciencia jovial («La gaya scienza»)*, trad. de José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1999.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2007.

Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Universidad de Málaga, 2002.

Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. de Armando Suárez, México D.F., Siglo XXI, 2012.

Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, Ediciones Península, 1990.

Winnicott, *Realidad y juego*, trad. de Floreal Mazía, Buenos Aires, Gedisa, 2007.

Yamín, L., “El método psicoanalítico de Freud, 60 años después”, en *Revista Colombiana de Psicoanálisis*, Vol. 24, N° 3, pp. 338-355.