Ana María
Fernández Caraballo
(Directora)

La identificación en psicoanálisis

Claves para el estudio de la enseñanza y el aprendizaje

CSIC
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA URUGUAY
bibliotecaplural

La identificación en psicoanálisis

Claves para el estudio de la enseñanza y el aprendizaje

Ana Ma. Fernández Caraballo
(Directora)

La identificación en psicoanálisis

Claves para el estudio de la enseñanza y el aprendizaje

CSIC
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA URUGUAY
bibliotecaplural

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo
de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados
por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la CSIC,
integrada por Alejandra López, Luis Bértola, Carlos Demasi,
Fernando Miranda y Andrés Mazzini ha sido la encargada
de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2015.

© Ana Ma. Fernández Caraballo, 2015
© Universidad de la República, 2017

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)
Montevideo, CP 11200, Uruguay
Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906
Telefax: (+598) 2409 7720
Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>
<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/>

ISBN: 978-9974-0-1474-9

Contenido

Presentación de la Colección Biblioteca Plural, *Roberto Markarian* 7

Prólogo. *Joaquín Venturini* 9

Sobre la identificación y el amor. Del sujeto del amor
al sujeto del deseo. *Ana María Fernández Caraballo* 15

Aproximación a la identificación en la transmisión
y el aprendizaje. *Paola Andrés* 35

«Creer consistente su consecuencia». *Adrián Villalba* 43

Ideología, ciencia y sujeto en Althusser y Lacan.
Pedro Karczmarczyk 55

Metapsicología, estructura, sujeto. De las valencias
del yo al estadio del espejo. *Joaquín Venturini* 81

La identidad ilusoria del sujeto aprendiz. *Marianella Lorenzo* 173

La identificación a lo extranjero. *Soledad Venturini* 185

Osvaldo Lamborghini, el maestro ignorante, linotipista,
cómico, niño y poeta. *Ofélia Ros* 201

Algunos aspectos de la identificación freudiana
en la propaganda fascista. *Ivana Deorta* 217

Investigadores en formación 235

Entre deseo y limitación: la posibilidad del otro en la identificación. *Victoria Bulla Milano* 237

El sujeto alumno: identificación-escolarización. *María Leonor de los Santos Echeverría* 249

(In)certezas. *Atilio Mario Escuder* 261

Ilustrados y salvajes: didáctica de la diferencia. *Gabriela Ferreira* 283

Identificación y aprendizaje. ¿Un binomio en las aulas escolares?. *Stephanie Pappadia* 303

La identificación y su relación con la situación de enseñar. *Lucía Silva Córdoba* 315

Los autores 325

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La Universidad de la República (Udelar) es una institución compleja, que ha tenido un gran crecimiento y cambios profundos en las últimas décadas. En su seno no hay asuntos aislados ni independientes: su rico entramado obliga a verla como un todo en equilibrio.

La necesidad de cambios que se reclaman y nos reclamamos permanentemente no puede negar ni puede prescindir de los muchos aspectos positivos que por su historia, su accionar y sus resultados, la Udelar tiene a nivel nacional, regional e internacional. Esos logros son de orden institucional, ético, compromiso social, académico y es, justamente, a partir de ellos y de la inteligencia y voluntad de los universitarios que se debe impulsar la transformación.

La Udelar es hoy una institución de gran tamaño (presupuesto anual de más de cuatrocientos millones de dólares, cien mil estudiantes, cerca de diez mil puestos docentes, cerca de cinco mil egresados por año) y en extremo heterogénea. No es posible adjudicar debilidades y fortalezas a sus servicios académicos por igual.

En las últimas décadas se han dado cambios muy importantes: nuevas facultades y carreras, multiplicación de los posgrados y formaciones terciarias, un desarrollo impetuoso fuera del área metropolitana, un desarrollo importante de la investigación y de los vínculos de la extensión con la enseñanza, proyectos muy variados y exitosos con diversos organismos públicos, participación activa en las formas existentes de coordinación con el resto del sistema educativo. Es natural que en una institución tan grande y compleja se generen visiones contrapuestas y sea vista por muchos como una estructura que es renuente a los cambios y que, por tanto, cambia muy poco.

Por ello es necesario:

a. Generar condiciones para incrementar la confianza en la seriedad y las virtudes de la institución, en particular mediante el firme apoyo a la creación de conocimiento avanzado y la enseñanza de calidad y la plena autonomía de los poderes políticos.
b. Tomar en cuenta las necesidades sociales y productivas al concebir las formaciones terciarias y superiores y buscar para ellas soluciones superadoras que reconozcan que la Udelar no es ni debe ser la única institución a cargo de ellas.
c. Buscar nuevas formas de participación democrática, del irrestricto ejercicio de la crítica y la autocrítica y del libre funcionamiento gremial.

El anterior rector, Rodrigo Arocena, en la presentación de esta colección, incluyó las siguientes palabras que comparto enteramente y que complementan adecuadamente esta presentación de la colección Biblioteca Plural de la

Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), en la que se publican trabajos de muy diversa índole y finalidades:

> La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye, así, a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto por la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es, pues, una de la grandes manifestaciones de la creatividad humana.
>
> Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

Roberto Markarian
Rector de la Universidad de la República

Mayo, 2015

Prólogo

Un programa teórico

Este libro pertenece a la línea de investigación *Enseñanza y Psicoanálisis* (EnPsi) dirigida por la Prof. Ana María Fernández Caraballo, línea activa desde 2012 en el Departamento de Enseñanza y Aprendizaje (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), Udelar). El programa de investigación de la línea está comprehendido en los estudios de teoría de la enseñanza orientados por la teoría psicoanalítica. Estos estudios elaboraron y practicaron un potente programa teórico de reformulación de la enseñanza. Se procedió a elaborar un cuestionamiento sistemático del predominio del psicologismo, es decir, del conductismo, el cognitivismo y las teorías madurativas, desarrollistas y «positivas» del aprendizaje, en la pedagogía y la didáctica del siglo XX. La didáctica contemporánea «pospsicológica» más difundida, representada en la región por autores como A. Camilloni y E. Litwin, ha cuestionado la absorción de la enseñanza en el aprendizaje por lo que había tenido de disolución de la problemática específica de la enseñanza. Tras cierto declive (que no su desaparición) de la psicología en el campo didáctico, llega la época de la labor interdisciplinaria, de vocación más reflexiva y crítica que los anteriores discursos psicologistas-tecnicistas. En este sentido, se reconocen sustantivos avances con relación al tecnicismo anterior. Sin embargo, se concibe a la didáctica como teoría de las «prácticas» de enseñanza, lo que, desde el punto de vista del programa teórico que aquí describimos, constituye un instrumentalismo dosificado o temperado. El complemento ideológico-conceptual de estos discursos, quizá su garantía ideológica, es una falta de teorización del sujeto más allá del sentido común, una teorización que sea cuestionadora del in-dividuo moderno.

Ahora bien, la referencia omnipresente a las «prácticas» también ha sido objeto de revisión por la teoría de la enseñanza psicoanalíticamente orientada. Entonces, no se trata únicamente de revisar el psicologismo, que tuvo fuerte afinidad con la tradición normalista, como ha señalado con insistencia Luis Behares, y su pesada herencia ideológica en el pedagogismo y el didacticismo. La presencia del discurso de las «prácticas», entendidas como acciones de los sujetos-individuos más o menos conscientes, o como acciones que los representan y les otorgan una «identidad», está ampliamente extendida en la reflexión contemporánea de las ciencias sociales. Pensamos que el problema no está en las posibilidades teóricas del término «prácticas», como demuestra una amplia rama del pensamiento posestructuralista, como son los casos de Michel Foucault y Louis Althusser. Ya sea que se trate de las prácticas discursivas del primer Foucault o del énfasis en las prácticas no discursivas del Foucault de la analítica del poder, es evidente que no se trata de prácticas en el sentido más sociologizante del término. Lo mismo se puede decir de la práctica teórica de

Althusser: aunque «social», en tanto que es una «práctica», la práctica teórica no se asimila inmediatamente a una manifestación social entre otras, no es una mera «construcción social» como se dice en algunas afirmaciones conocidas, con aire bastante posmoderno. Recordemos que Althusser es un pensador de la dialéctica ciencia/ideología, sin que la separación de los términos implique un esencialismo cientifizante ni un purismo filosófico; al contrario, su proyecto apunta a la relación de contradicción y dependencia entre práctica teórica y prácticas ideológicas.

Estas no son más que menciones de algunos ideologemas (y sus limitaciones) presentes en los discursos más extendidos sobre enseñanza, donde por lo general se la disuelve en la «educación» y en el «aprendizaje». Otros elementos a tener presente entre los objetivos de la teoría de la enseñanza son la superación de la noción de «acto» de enseñanza, que sustenta el ideario contemporáneo de las «prácticas» de enseñanza, por una teoría de la enseñanza centrada en el saber, en tanto efecto de la falta por su estructural incompletud simbólica.

De esta manera, puede afirmarse que el espíritu de las investigaciones en enseñanza y psicoanálisis es el de una práctica teórica de cuestionamiento permanente de las solidificaciones ideológico-imaginarias. Fredric Jameson, en el marco de una reflexión sobre la práctica teórica como pensamiento «posfilosófico», ha afirmado recientemente que «la teoría [...] no tiene intereses creados en la medida en que no tiene intereses en crear un sistema absoluto, una formulación no ideológica de sí misma y sus "verdades"; en verdad [es] siempre cómplice con el ser del lenguaje corriente, solo tiene la tarea y la vocación incesante, nunca terminada, de socavar la filosofía como tal, de deshacer las declaraciones y proposiciones afirmativas de todas las clases». Aunque el autor alude en particular al espíritu de fundación de un «sistema» que anima a la filosofía, la reflexión se extiende sin problema a todo discurso ideologizante. En definitiva, esto es lo que define al trabajo intelectual en su sentido más elemental.

Este proyecto

Cuando los integrantes de la línea comenzamos a estudiar el Seminario *La identificación* de J. Lacan (1961-1962), al tiempo que ahondábamos en la lectura de los principales textos de Freud sobre este tema, buscábamos dar continuidad a la problematización del «aprendizaje» en psicoanálisis, tarea iniciada en *El aprendizaje en cuestión* (comp. Fernández Caraballo, 2014). En algunos de los trabajos que integran este volumen se ve la continuidad de estas preocupaciones. Se tematiza el aprendizaje, aunque despojándolo de las nociones monistas e ideológicas como «adquisición», «progreso», «maduración», «desarrollo» o «síntesis», trabajándolo, por ejemplo, desde el proceso del duelo ante la pérdida del objeto.

Más allá de proseguir la revisión del concepto de aprendizaje que subyace a muchos discursos pedagógicos, este proyecto aborda el problema de las identificaciones por encontrarse en el umbral de las posibilidades teóricas del

análisis del discurso y de la clínica psicoanalítica a la vez, o, también, entre la crítica epistemológica/ideológica y el abordaje más directo de una realidad técnica y política.

Como caso de un abordaje de crítico epistemológico/ideológica, mencionemos que se trabajan los encuentros y desencuentros entre Lacan y Althusser, que tanto ha dado que hablar en la coyuntura teórica de los años sesenta, durante el auge de los diversos posestructuralismos. Sobre cuestiones que atañen a la clínica analítica, mencionemos el tratamiento de la identificación con relación a la disparidad entre amor y deseo, tan presentes en el día a día del sujeto. En lo que se refiere a problemas técnico-políticos, se puede mencionar el abordaje de la identificación como teorización alternativa a los bloques identitarios entificados por determinadas ramas de la psiquiatría al tratar los colectivos de inmigrantes. También ejemplifica esta preocupación política el fenómeno de la identificación, en la forma en que es recibido por Th. W. Adorno en sus reflexiones sobre el fascismo. Como ejemplo del entrecruce entre cierta tradición filosófica y la teoría psicoanalítica, aludimos al trabajo sobre identidad, en su sentido más clásico, e identificación, con lo que comporta de aporte para pensar los acontecimientos de la vida del sujeto.

Creemos que en estos casos se abordaron temas novedosos en los estudios de enseñanza y psicoanálisis. Por otro lado, también se dio continuidad y se profundizaron temas en parte ya delimitados en investigaciones anteriores. Es el caso del estudio sobre la disparidad entre saber sabio y saber enseñado, disparidad siempre encubierta en la transposición didáctica. También vemos reverberaciones del problema del no-saber y la enseñanza en el estudio literario sobre E. Lamborghini. Es también el caso de las reflexiones sobre la constitución imaginaria del yo, tan propenso por esta misma constitución a las solidificaciones ideológicas, así como de su oscilación en valencias inestables.

Este libro contiene una sección, *Investigadores en formación*, que presenta artículos de estudiantes avanzados y egresados recientes de la Licenciatura en Educación (FHCE, Udelar), que han tenido sus primeras experiencias de investigación durante los últimos dos y tres años en *EnPsi*. Sus trabajos profundizan en algunos casos temas que han sido centrales en las investigaciones de enseñanza y psicoanálisis, como la imposibilidad de obtener una noción positiva de aprendizaje o la importancia de la presencia del otro en la identificación, así como, de manera más amplia, podemos poner en duda certezas preestablecidas sobre los acontecimientos de enseñanza. Se problematiza la relación entre las demandas de escolarización y el fenómeno psicoanalítico de la identificación. También se hace revista oportunamente de las nociones de identificación en Freud. Se abordan algunos discursos científico-técnicos que han influido a la pedagogía moderna prepsicológica, develando su dimensión ideológica.

Agradecemos a la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) por la oportunidad que nos brindó de culminar este proyecto con la presente publicación. Agradecemos también a nuestros invitados Dr. Pedro Karczmarczyk

(Universidad Nacional de La Plata), Dra. Soledad Venturini (*Hopital Pitié-Salpêtrière*) y Dra. Ofelia Ros (Instituto Caro y Cuervo), por su interés en este proyecto, con quienes esperamos sostener un diálogo enriquecedor y otras colaboraciones en el futuro. Sobre todo, agradecemos a los estudiantes y egresados recientes que se acercaron al grupo para dar sus primeros pasos en la investigación académica: Victoria Bulla, María Leonor de los Santos Echeverría, Atilio Escuder, Gabriela Ferreira, Stephanie Pappadia y Lucía Silva Córdoba, quienes con pasión y perseverancia nos acompañaron en la lectura de Freud y Lacan.

Joaquín Venturini
(FHCE-Udelar)



Magritte. *La canción de amor* (1914)

Sobre la identificación y el amor
Del sujeto del amor al sujeto del deseo

Ana María Fernández Caraballo

> [...] no hay aparición concebible de un sujeto como tal, más que a partir de la introducción primera de un significante, y del significante más simple, que se llama el trazo unario. El trazo unario es anterior al sujeto. «Al comienzo era el verbo», eso quiere decir: al comienzo es el trazo unario (Lacan, 1962-1963, sesión del 21 de noviembre de 1962).
> Lo que enseño ha provocado cierto ruido (Lacan, 2007 [1968], p. 80).

Presentación

Nos proponemos trabajar la relación posible entre el amor y la identificación en el *Seminario* de Jacques Lacan *La identificación* de 1961-1962. Para ello tendremos que ubicar qué figuras del amor se encuentran en dicho Seminario y de qué manera se establece un lazo con la identificación. Todo esto en el contexto de su fórmula canónica del sujeto (sujeto y significante: «el significante representa al sujeto para otro significante») y del desplazamiento del amor al deseo.

Por último nos interesa detenernos en una imagen que el propio Lacan enuncia en tanto que seminarista a sus alumnos. Se trata de una escena en la película de Luis Buñuel (1928) *Un chien andalou* (*Un perro andaluz*) en la que el personaje con la ayuda de dos cuerdas, «[...] acarrea tras él un piano sobre el cual reposan —sin alusión— dos asnos muertos» (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1961). ¿En qué consiste dicha imagen en tanto que enseñante?

Del sujeto del amor al sujeto del deseo

La relación de la identificación con la afectividad en psicoanálisis quedó establecida por Freud en su texto «Psicología de las masas y análisis del yo»: «El psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona» (Freud, 1993 [1921] p. 99). «Dijimos que la identificación es la forma primera, y la más originaria, del lazo afectivo [...]» (Freud, 1993 [1921], p. 100). Desde entonces en adelante lazo afectivo e identificación quedaron sellados en el psicoanálisis. A partir de Lacan dichas teorizaciones cobraron un lugar de rigor en el Seminario de los años 1961-1962. De hecho, el 15 de noviembre de 1961 Lacan comienza su Seminario anunciando que ese será «mi título y mi asunto [la identificación]. Es un buen título, pero no

un asunto cómodo». Inmediatamente, agrega que va a ubicar a la identificación en un lugar diferente al que lo dejó en su Seminario anterior, el de la *Transferencia* (Lacan, 1960-1961).

> La identificación, si la tomamos por título, por tema de nuestra exposición, conviene que hablemos de ella de otro modo que bajo la forma, podemos decir mítica, bajo la cual la dejé el año pasado (Lacan, 1961-1962, sesión del 15 de noviembre de 1961).

Al respecto Allouch (2011, p. 181) lo marca como «una sorpresa de magnitud»: «El asunto importante que había introducido *La transferencia*, proclamado como tal, a saber, la articulación del amor y la transferencia, parece como olvidado ...». Y señala tres rasgos del amor que Lacan desplegará, fundamentalmente, en la sesión del 21 de febrero de 1962: el amor libidinal, el retorno al amor cortés luego del *Banquete* y la distinción del amor y el deseo.

Antes de introducirnos a estas figuras del amor[1], haremos un rodeo que nos permita situar el sujeto en relación con la identificación tal como se plantea en este Seminario, el cual queda establecido de entrada: «[...] lo que está en juego debe ser propiamente, en la identificación, la relación del sujeto con el significante» (Lacan, 1961-1962, sesión del 15 de noviembre de 1961).

Pasaje del sujeto mentiroso al sujeto barrado

En la primera sesión del Seminario Lacan se dedicará a establecer diferencias respecto de cómo ha sido tratada la temática de la identificación en psicoanálisis y su tesis que será desarrollada durante todo el Seminario:

> [...] *que ninguna otra cosa soporta la idea filosófica tradicional de un sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos*. Una tesis tal que, ustedes lo verán, será esencial para toda encarnación que a continuación podamos dar de los efectos de la identificación, exige que tratemos de articular de una manera más precisa cómo concebimos efectivamente esta dependencia de la formación del sujeto por relación a la existencia de efectos del significante como tal (Lacan, 1961-1962, sesión del 15 de noviembre de 1961).[2]

Tendrá que separar la identidad, la intersubjetividad, el sujeto que sabe y la reflexividad para poder plantear su fórmula del sujeto estrechamente vinculado al significante: «El significante representa al sujeto para otro significante». Como

1 Utilizamos la expresión «figuras del amor» siguiendo la idea de Le Brun (2004, pp. 12-13) respecto del «amor puro» como imposible de ser capturado en una síntesis teórica. En ese sentido prefiere hablar de «configuración» o «figuras»: « Las figuras son ejemplos, en el sentido medieval y moderno de la palabra, imágenes parlantes que hablan junto a la teoría y que hacen ver lo que no puede ser elaborado y sostenido dentro del rigor del razonamiento. Las cuales también se expresan en «lugares», lugares textuales, citas, lugares comunes, temas literarios, *topoi* artísticos». En este sentido, también, Allouch (2011, p. 15) elabora su trabajo sobre el «amor Lacan»: « Poesías, mitos, pinturas, fórmulas marcan que, en Lacan como en Sócrates, el amor es *daimôn*, *metaxu*, un intermediario entre saber e ignorancia. Construir una teoría del amor equivale a colocarse en una postura que seguramente lleve a fallarle al amor. Lacan no suscribirá al proyecto, confesado por Freud, de considerar al amor desde el punto de vista científico».

2 Todos los resaltados en cursiva de las citas son nuestros.

plantea Le Gaufey la fabricación de este sujeto no debe entenderse como perfectamente dada por el contacto directo entre sujeto y significante:

> El hecho de que el sujeto esté desde el inicio ligado a la palabra y al lenguaje no lo acorrala en una definición tan implacable, puesto que lo que lo constituye como tal, a lo largo de esos primeros años, no es más que su capacidad de mentir en la relación que mantiene con otro sujeto (Le Gaufey, 2010, p. 15).

Se trata nada más ni nada menos que de la elaboración de otro objeto al del objeto especular (que viene trabajando desde su «estadio del espejo», Lacan, 1985 [1936]) y de otro sujeto diferente al que se ocupa desde los inicios: el sujeto mentiroso[3].

En este movimiento Lacan dedicará las primeras sesiones a diferenciar el significante del signo de forma tal de preparar su fórmula. Para ello le muestra a su público el lugar que él ocupa para su perra Justine quien no lo «toma nunca por otro» y quien produce signos para su amo. En cambio, el «sujeto puro hablante» es llevado a «tomarlo siempre por otro» (Lacan, 1961-1962, sesión del 29 de noviembre de 1961). Postula entonces la necesidad de poner en cuestión la identidad lógica «A es A» y dejar sentada la identificación simbólica[4] en su sujeto (Lacan, 1961-1962, sesión del 15 de noviembre de 1961).

> Para precisar inmediatamente lo que entiendo por eso, diré que, cuando se habla de identificación, en lo que se piensa ante todo, es en el otro a quien uno se identifica, y que me es fácilmente abierta la puerta para poner el acento, para insistir sobre esa diferencia del otro con el Otro, del pequeño otro con el gran Otro, que es un tema en el cual, si puedo decir, ustedes están ya familiarizados. No es sin embargo por ese sesgo que entiendo comenzar. Más bien voy a poner el acento sobre lo que, en la identificación, se postula inmediatamente como hacer idéntico, como fundado en la noción de lo mismo, e incluso: de lo mismo a lo mismo, con todo lo que esto levanta como dificultades. No dejan ustedes de saber, incluso sin que puedan situar suficientemente rápido qué dificultades, para el pensamiento, nos ofrece desde siempre esto: A es A. ¡Si la A es tan A como eso, que se quede ahí! ¿Por qué separarla de sí misma, para tan rápido volverla a juntar? (Lacan, 1961-1962, sesión del 15 de noviembre de 1961).

Necesita entonces definir su significante y para ello hace uso, por un lado, del significante saussuriano: el significante es por oposición a todos los otros

---

3 «El 25 de mayo de 1955, por ejemplo, Lacan ya declaraba: 'Dicho esto, es preciso no omitir nuestra suposición básica, la de los analistas: nosotros creemos que hay otros sujetos aparte de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas. No tendríamos motivo alguno para pensarlo si no tuviéramos el testimonio de aquello que caracteriza a la intersubjetividad: que el sujeto puede mentirnos. Esta es la prueba decisiva' (Lacan, 1986 [1954-1955], p. 366). Desde 1953 hasta 1959, esta argumentación es central y hay una innegable coherencia en esta puesta en juego, muy clásica por otra parte, del sujeto como instancia de verdad, una verdad que no puede andar sin sus acólitos de siempre: la mentira y el engaño» (Le Gayfey, 2010, p. 15).

4 Sobre la temática de la identificación simbólica, imaginaria y real en el sujeto hablante y en la enseñanza ver: Behares, 2006.

significantes (Saussure, 2007 [1916][5], es decir «A no es A» (sesión del 29 de noviembre del 1961) y, por otro lado, produce dos escrituras de la misma frase:

> [...] «esas dos series, son perfectamente identificables, y al mismo tiempo no se parecen en nada». Y eso valdría igualmente, agrega, para dos series de trazos elementales, de «palotes»: cuanto más se aplique en que se parezcan, tanto más fracasaré en mi intento. ¿Qué es entonces lo que identifico como «lo mismo» cuando falta la semejanza? ¿Sobre qué base concebir una identidad que no sea imaginaria? (Le Gaufey, 2010, p. 57).

Por último, el tercer ejemplo aparece el 6 de diciembre de 1961, cuando Lacan visita el museo de *Saint Germain* y en la sala *Piette* se encuentra con «un hueso de ciervo»:

> [...] ¿Cómo decirles esa emoción que me embargó cuando, inclinado sobre una de esas vitrinas, vi sobre una delgada costilla, manifiestamente una costilla de un mamífero —no sé muy bien cuál, y no sé si alguien lo sabrá mejor que yo— género ciervo, cérvido, una serie de pequeños palotes: dos primero, luego un pequeño intervalo, y a continuación cinco, y luego eso recomienza (Lacan, 1961-1962, sesión del 6 de diciembre de 1961).

Si bien no puede saber si se trata de la primera aparición de la emergencia del significante en la humanidad le permite mostrar la presencia de la diferencia como tal. Es más,

> Frente a estas marcas *de las que él sabe inmediatamente que no sabe en cuanto a sus referentes y que, sin embargo, no puede no tomar como signos*[6], Lacan tiene súbitamente el sentimiento de estar frente a la «diferencia significante», «la diferencia en estado puro» (Le Gaufey, 2010, p. 58).

Esto le permite introducir aquello que constituye «la esencia del significante», la cual ilustra por su forma más simple, el *einziger Zug*[7].

> El rasgo unario, entonces, /, así sea como aquí vertical —llamamos a esto hacer palotes— o que sea, como lo hacen los chinos, horizontal, puede parecer que su función ejemplar esté ligada a la reducción extrema, a su propósito justamente, de todas las ocasiones de diferencia cualitativa (Lacan, 1961-1962, sesión del 6 de diciembre de 1961).

Este último ejemplo le viene como anillo al dedo para diferenciar signo de significante, el hueso muestra que aunque se pierda el referente y el significado el significante se mantiene tanto como el efecto sujeto. Le Gaufey (2010, p. 59) se pregunta: «¿no es tiempo de singularizar signo y significante por medio de

---

5 Temática desarrollada en el Capítulo IV «El valor lingüístico». A modo de muestra: «Dentro de una misma lengua, todas las palabras que expresan ideas vecinas se limitan recíprocamente: sinónimos como recelar, temer, tener miedo, no tienen valor propio más que por su oposición [...]» (Saussure, 2007 [1916], p. 217.

6 El resaltado de la cita en cursiva es del autor.

7 Recordemos que este concepto fue acuñado por Freud como una de las tres posibles identificaciones: «[...] la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto» (Freud, 1993 [1921], pp. 100-101).

definiciones independientes y así dejar de explicar el uno por el otro y el otro por el uno?» Lacan lo hace de la siguiente manera:

> ¿Cómo es posible que se produzca, esta relación típica en el sujeto, constituida por la existencia del significante como tal, único soporte posible de lo que es para nosotros originalmente la experiencia de la repetición? ¿Me detendré aquí, o les indicaré desde ahora cómo hay que modificar la fórmula del signo para captar, para comprender lo que está en juego en el advenimiento del significante? *El significante, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien, es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante*. Mi perra está a la búsqueda de mis signos, y luego habla, como ustedes saben. ¿Por qué es que su hablar no es un lenguaje? Porque, justamente, yo soy para ella algo que puede darle signos, pero que no puede darle significante. La distinción de la palabra, como puede existir en el nivel pre-verbal, y del lenguaje, consiste justamente en esta emergencia de la función del significante (Lacan, 1961-1962, sesión del 6 de diciembre de 1961).

Son varias las operaciones que fue realizando para dar cuenta de la construcción de su sujeto ligado al significante: retoma la definición de signo que ya había trabajado sirviéndose de Saussure y de Charles Sanders Peirce, despoja al sujeto de toda posibilidad de sustancia y de saber y, finalmente, reduce el significante hasta el rasgo unario a parir del hueso de ciervo. Dichos movimientos establecen un sujeto diferente al trabajado hasta entonces. Sujeto mentiroso y sujeto barrado continuarán coexistiendo en los diferentes seminarios.

Hacia el sujeto del deseo

Una vez planteado el sujeto barrado podemos adentrarnos en la manera en que Lacan elabora en este mismo Seminario su separación entre el amor y el deseo. Como indica Allouch

> La identificación no ha producido una nueva figura del amor ni respondido a la pregunta de saber cómo, amando, el sujeto podría realizarse como deseante. En cambio, ese Seminario habrá testimoniado la preocupación en Lacan de separar amor y deseo, como si hubiese olfateado el peligro que corría durante los dos años precedentes (Allouch, 2011, p. 190).

Esta separación resulta necesaria para dar cuenta del sujeto del que se ocupa el psicoanálisis. Para ello hace un recorrido que implica pasar por el amor platónico y freudiano, el distanciamiento con su lectura del *Banquete* (Platón, 2004) en su Seminario sobre la transferencia (Lacan, 1960-1961) y del amor cortés tal como lo trabajó en el Seminario sobre la ética (Lacan, 1997 [1959-1960]). Será el rasgo o trazo unario que viene elaborando durante este año aquello que le permite oponer el Uno unificador del uno del rasgo unario:

> Y bien, digamos, para añadir su punta sensible a lo que, desde el comienzo del año, articulo para ustedes: si es verdadero que la *función del uno en la identificación* —tal como la estructura y la descompone, el análisis, la experiencia freudiana— es aquella, no de la *Einheit*, sino la que he tratado de hacerles sentir concretamente desde el comienzo del año como el acento original de lo

> que les he llamado el *trazo unario,* es decir, muy otra cosa que el círculo que reúne, sobre el cual, en suma, desemboca, a un nivel de intuición imaginaria, toda la formalización lógica, no el círculo euleriano sino algo muy diferente, a saber, lo que les he llamado *un uno: ese trazo,* esa cosa insituable, esa aporía para el pensamiento, que consiste en que, justamente, cuanto más depurado está, simplificado, reducido a no importa qué... con suficiente deducción de sus apéndices, puede terminar por reducirse a eso: /, un uno. ... lo que hay de esencial, lo que constituye la originalidad de esto, de la existencia de este trazo unario y de su función, y de su introducción [...] entonces, este uno, su paradoja es justamente ésta, que cuanto más se parece, quiero decir, cuanto más se borra de él todo lo que es de la diversidad de las semejanzas, más soporta él, más *un-carna*[8] diré, si ustedes me permiten esta palabra, la diferencia como tal. La inversión de la posición alrededor del Uno hace que, de la *Einheit* kantiana, consideremos que pasamos a la *Einzigkeit*, a la unicidad expresada como tal (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

Esta posición es consistente con la separación del «gran Uno que domina todo el pensamiento de Platón a Kant». Entonces, en un mismo gesto toma distancia del amor platónico-freudiano y plantea cómo interviene el rasgo unario en el advenimiento del sujeto. Propone volver al año anterior, a su trabajo sobre el *Banquete*, a la relación Sócrates-Alcibíades en el punto en el cual introduce la identificación:

> Volvamos a partir del año pasado, de Sócrates, de Alcibíades y de toda la pandilla que, espero, constituyó en ese momento vuestra diversión. Se trata de conjugar esa inversión lógica que concierne a la función del uno con algo de lo que nos ocupamos desde hace bastante tiempo, a saber: del deseo. Como, desde el tiempo que hace que no les hablo de esto, es posible que las cosas se hayan vuelto para ustedes un poquito borrosas, voy a hacerles un pequeño recuerdo, que creo justo el momento de hacer en esta exposición este año, en lo que concierne a lo siguiente. Ustedes se acuerdan —este es un hecho discursivo— que es por ahí que introduje, al final del año pasado, la cuestión de la identificación [...]. (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

Realiza un movimiento para desmarcarse del amor como unificante tal como Freud lo trabaja en «Introducción del narcisismo»[9] (Freud, 1993 [1914]) cuando equivale libido narcisista y libido objetal. Además, hay una teoría de intercambio sobre el cual Sócrates se apoya en su respuesta a Alcibíades «[...] en tanto que este, de una manera tan decidida como vana intenta obtener de él un signo de su deseo /amor». Es más, Lacan «captura en una misma red a Freud y a Platón en una frase cuyo tono irónico no se nos podría escapar» (Allouch, 2011, p. 184).

> Se trataba de aquello de lo que nos habla Freud, a ese nivel de la *Introducción al narcisismo*, a saber, que amamos al otro con la *misma sustancia húmeda* que

8 «*un-carne*: esta palabra condensa el un (uno) y el verbo *incarner* (encarnar), con el que guarda una aproximada homofonía. —encarna [*incarne*]». Nota del traductor.

9 En dicho texto Freud plantea tres vías que le permiten estudiar el narcisismo: «Una tercera vía de acceso al estudio del narcisismo es la vida amorosa del ser humano dentro de su variada diferenciación entre el hombre y la mujer (Freud, 1993 [1914], p. 84).

> es aquella cuyo reservorio somos nosotros, que se llama la libido, y que es en tanto que ella está aquí [en 1], que puede estar ahí [en 2], es decir, entornando, ahogando, mojando el objeto que está enfrente. *La referencia del amor a lo húmedo no es mía, está en El Banquete,* que hemos comentado el año pasado. Moraleja de esta metafísica del amor... puesto que es de eso que se trata: el elemento fundamental de la *Liebesbedingung*, de la condición del amor, ... moraleja: en cierto sentido yo no amo... lo que se llama amar, lo que llamaremos aquí amar, cuestión de saber también lo que hay como resto más allá del amor, por lo tanto lo que se llama amar de una cierta manera, ... yo no amo más que mi cuerpo, incluso cuando, este amor, yo lo transfiero sobre el cuerpo del otro. Desde luego, ¡siempre queda [reste] una buena dosis de él sobre el mío! (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

Como señala Allouch (2011, p. 185) tanto la «sustancia húmeda» de Platón como el «reservorio de la libido» de Freud van juntas danto lugar a ese amor platónico-freudiano del cual Lacan quiere distanciarse. El paso de Lacan consiste en dar cuenta de la articulación entre el amor y el deseo, y para ello realiza un rodeo que lo llevará a diferenciar ambos términos.

> Entonces, les he propuesto implícitamente —si no explícitamente, en el sentido de que esto es ahora todavía más explícito que el año pasado— les he propuesto definir por relación a lo que amo en el prójimo, quien está sometido a esa *condición hidráulica de equivalencia de la libido*, a saber, que cuando eso sube de un lado, eso sube también del otro... lo que yo deseo —lo que es diferente de lo que yo experimento— es lo que, bajo forma de puro reflejo de lo que resta de mí investido en todo caso, es justamente lo que falta en el cuerpo del otro, en tanto que, él, está constituido por esta *impregnación de lo húmedo del amor*. En el punto de vista del deseo, en el nivel del deseo, todo ese cuerpo del otro, al menos tan poco como lo amo, no vale más que, justamente, por lo que le falta. Y es muy precisamente por eso que... iba a decir: que la heterosexualidad es posible (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

Este intento de desarticular el amor y el deseo que se había planteado en forma armónica, unitaria, lo llevará a tomar distancia de la lectura que había realizado el año anterior sobre el *Banquete*.

> Lo que permite encontrar, en cierto número de encrucijadas, en particular esto: que *lo que busca el deseo es menos, en el otro, lo deseable que el deseante, es decir lo que le falta*. Y ahí, otra vez, les ruego que recuerden que esa es la primera aporía, el primer b-a-ba de la cuestión, tal como la misma comienza a articularse cuando ustedes abren ese famoso *Banquete* que parece no haber atravesado los siglos sino para que alrededor de él se haga teología. Trato de hacer con él otra cosa, a saber, hacer que ustedes se percaten de que en cada línea allí se habla efectivamente de aquello de lo que se trata, a saber de eros (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

Al decir de Allouch (2011, p. 188) se trata de un «doble paso al costado», requiere apartarse del planteo realizado en el *Banquete* y del amor cortés

trabajado en el Seminario sobre la ética. Previo dejará sentada su definición del deseo en este tiempo: «deseo de deseo»[10].

> *Deseo al otro como deseante*. Y cuando digo como deseante, no he dicho siquiera, expresamente no he dicho: «como deseándome», pues soy yo el que desea, y deseando el deseo, ese deseo no podría ser deseo de mí más que si yo me encuentro en ese momento ahí donde estoy, por supuesto, es decir, si yo me amo en el otro, dicho de otro modo, si es a mí que yo amo. Pero entonces, abandono el deseo (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

La conjunción entre amor y deseo —que Lacan advierte como peligrosa, a partir de sus teorizaciones en los dos seminarios anteriores— se verifica en esa idealidad en que había quedado situado el amor.

> *Lo que estoy acentuando, es ese límite, esa frontera que separa el deseo del amor*. Lo que no quiere decir, desde luego, que estos no se condicionen por todas partes. Ahí está incluso todo el drama, como pienso que debe ser la primera observación que ustedes deben hacerse con relación a vuestra experiencia de analistas, siendo desde luego que sucede, como en muchos otros asuntos a este nivel de la realidad humana, que sea a menudo el hombre del común el que esté más cerca de lo que en este caso llamaré el hueso. Lo que es a desear es evidentemente siempre lo que falta, y es precisamente por eso que en francés el deseo se llama *desiderium*, lo que quiere decir añoranza [*regret*][11] (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

Le interesa, en este tiempo, dejar claro que el sujeto que persigue el psicoanálisis es el sujeto del deseo y no el sujeto del amor. Para ello se basa en la afirmación de Spinoza[12] del deseo como esencia del hombre, del sujeto.

> *El sujeto del que se trata, aquel cuya huella seguimos, es el sujeto del deseo*, ¡y no el sujeto del amor! por la simple razón de que uno no es sujeto del amor: uno es habitualmente, uno es normalmente, su víctima. Es completamente diferente. En otros términos: el amor es una fuerza natural. Es lo que justifica el punto de vista que se llama «biologizante» de Freud. El amor, es una realidad. Es por eso, además, que les he dicho: «los dioses son reales». El amor, es Afrodita

10 Este deseo es anterior a la formulación de la noción de un objeto causa de deseo.

11 Nota del traductor: «Obviamente, no es en francés que el deseo se llama *desiderium*, sino en latín, pero todas las versiones coinciden en este punto».

12 Lacan está haciendo referencia al planteo de Spinoza (1980, p. 213) en su Libro *Ética demostrada según el orden geométrico* en la PROPOSICIÓN IX, Parte Tercera, «Del origen y naturaleza de los afectos». Escolio: Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. *Además, entre «apetito» y «deseo» no hay diferencia alguna, si no es la de que él «deseo» se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo.* Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.

que golpea, se lo sabía muy bien en la antigüedad, eso no asombraba a nadie. (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

Dicha separación entre amor y deseo implica abandonar la «metáfora del amor» elaborada en el Seminario sobre la transferencia[13]. Recordemos entonces cómo Lacan construye su metáfora del amor. Inicia su Seminario sobre la transferencia indicando que «al comienzo de la experiencia analítica fue el amor» y que este tiene para los analistas un «valor de enunciación», de «anuncio», que se trata de un comienzo de «formación» (Lacan, 1960-1961, sesión del 16 de noviembre de 1960). Además, agrega:

> [...] hay una larga tradición que nos habla del amor. [...] durante siglos, no se ha hecho más que debatir sobre el amor. ¿No es acaso otro motivo más de sorpresa que de nosotros, analistas, que nos servimos de él, que no tenemos otra palabra en la boca, pueda decirse que con respecto a esa tradición nos presentamos en verdad como carentes de recursos? (Lacan, 1960-1961, sesión del 16 de noviembre de 1960).

Entiende «que el problema del amor nos interesa en la medida en que nos permitirá comprender qué ocurre en la transferencia —y, hasta cierto punto, a causa de la transferencia.» (Lacan, 1960-1961, sesión del 16 de noviembre de 1960) y señalará que hay una cuestión que se plantea para el analista:

> [...] ¿cuál es nuestra relación con el ser de nuestro paciente? Sabemos bien, de eso se trata en el análisis. Nuestro acceso a aquel ser, ¿es o no el del amor? ¿Tiene alguna relación, este acceso, con lo que llegaremos a saber, a partir de la pregunta que planteamos para este año, sobre la naturaleza del amor? (Lacan, 1960-1961, sesión del 16 de noviembre de 1960).

Opta por trabajar con *El Banquete* de Platón, ese texto calificado por él como «monumental», «original» en tanto que le permite dar cuenta de la estructura del amor. Coloca a Sócrates en el origen de la transferencia y señala que «el secreto de Sócrates» estará detrás de todo lo que dirá ese año sobre la transferencia. Es más, el tema de *El Banquete* consiste en interrogarse ¿para qué sirve ser sabio en el amor? De hecho, «Sócrates pretende no ser sabio en ninguna otra cosa más que en esta» (Lacan, 1960-1961, sesión del 23 de noviembre de 1960).

Si bien Lacan presenta el «amor como significante», como «metáfora», como «sustitución» e incluso realiza una formula algebraica: «la significación del amor se produce en la medida en que la función del *erastés*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado-ocupa su lugar» (Lacan, 1960-1961, sesión del 30 de noviembre de 1960), entiende que no se puede hablar del amor sino como mito:

> Los dioses —en la medida en que para nosotros existen en el registro que nos sirve para avanzar en nuestra experiencia, si es cierto que nuestras tres categorías nos son de alguna utilidad— los dioses, no hay la menor duda, son un modo de revelación de lo real. De esto hemos partido, del amor como dios, es

13 Vale resaltar que Lacan nombró dicho Seminario como *La transferencia en su disparidad subjetiva, su presunta situación, sus excursiones técnicas.*

> decir, como realidad que se manifiesta y se revela en lo real. Así, no podemos hablar de él sino como mito. Esto es también a fijar ante ustedes la orientación de lo que está en juego, dirigiéndoles hacia la fórmula, la metáfora, la sustitución, del *erómenos* por el *erastés*. *Es esta metáfora la que engendra la significación del amor* (Lacan, 1960-1961, sesión del 30 de noviembre de 1960).

Materializa su propuesta con la creación de su mito sobre el amor, el cual le permite mostrar «el milagro del amor», es decir, resaltar lo que allí ocurre: la sustitución del *erómenos* o el *erómenon* por el *erastés*:

> Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el leño que de pronto se enciende, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, de la llamarada del leño. Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa mano que es la tuya y que, en ese momento, es tu mano que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende —entonces, lo que ahí se produce es el amor (Lacan, 1960-1961, sesión del 7 de diciembre de 1960).

El 21 de febrero de 1962 retoma la «metáfora del amor» para dar cuenta de que dicha metáfora «se apoyaría sobre algo distinto de lo amable» (Allouch, 2011, p. 189). Es más, eso «naturalmente amable» no interviene en el amor y «el amor echa fuera eso que, en el amante, sería del orden de lo deseable» (Allouch, 2011, p. 189). Construye la fórmula «*noli mi amare*» sobre la frase «*noli me tangere*» («no me toques») que Cristo le dirige a María Magdalena. «*Noli me tangere*, 'no me toques', tiende un puente entre *El Banquete* y el amor cortés, este también situado en la idealidad» (Allouch, 2011, p. 189). En palabras de Lacan:

> [...] *la metáfora del verdadero amor*, que es la famosa ecuación ερων [*eron*] sobre ερωμενος [*erómenos*], el ερων sustituyéndose... el deseante sustituyéndose al deseado en ese punto, y por medio de esta *metáfora* equivaliendo a la perfección del amante, como está igualmente articulado en *El Banquete*, a saber: esa inversión de toda la propiedad de lo que se puede llamar lo amable natural, el desgarro en el amor que pone todo lo que se puede ser uno mismo de deseable fuera del alcance del encariñamiento, si puedo decir. Ese *noli me amare* que es el verdadero secreto, la verdadera última palabra de la pasión ideal, de ese amor cortés que no es por nada que he situado su término, tan poco actual, quiero decir, tan perfectamente confusional como se ha vuelto, en el horizonte de lo que había articulado el año anterior, prefiriendo más bien sustituirle, como más actual, más ejemplar, ese orden de experiencia, esta tampoco en absoluto ideal, pero perfectamente accesible, que es la nuestra bajo el nombre de transferencia, y que yo les he ilustrado, mostrado en adelante ilustrada en *El Banquete*, bajo esa forma completamente paradojal de la interpretación hablando propiamente analítica de Sócrates, tras la larga declaración locamente exhibicionista, en fin: la regla analítica aplicada a todo trapo en lo que es el discurso de Alcibíades (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

Como es bien sabido, luego de que Sócrates pronunciara el elogio del Amor, el diálogo debía concluir, pero bruscamente irrumpe Alcibíades coronado con violetas y hojas de hiedra, en estado de ebriedad. Si bien se somete a la ley del *Banquete*, en lugar de hacer el elogio de Eros, pronuncia el elogio de Sócrates:

> En este punto la identidad entre Sócrates y Eros no solo está marcada por el hecho de que el elogio de Sócrates se sitúa justo después y en la línea de los elogios de Eros ya pronunciados, sino también por el hecho de que los rasgos que tienen en común el retrato de Eros según Diótima y el retrato de Sócrates pronunciado por Alcibíades son muchos y significativos (Hadot, 2006, p. 61).

Recordemos que, para dar cuenta del Amor, *Diótima* realiza una comparación con aquello que ocupa un lugar intermedio entre la *episteme* (la ciencia en el sentido socrático) y la *amathía* (la ignorancia), a saber, la *doxa* (la opinión verdadera), considerada como aquella opinión de la cual, siendo indudablemente verdadera, el sujeto es incapaz de dar cuenta, no sabe por qué es verdad[14].

> A este respecto he destacado esas dos fórmulas tan chocantes. La primera, [...], caracteriza a la *doxa* —dar la fórmula sin tenerla—, y responde como un eco a la fórmula que aquí mismo damos como la fórmula del amor, que es precisamente dar lo que no se tiene. La otra fórmula, enfrentada a la primera y no menos digna de ser subrayada, da, por así decir, al patio, hacia la *amathía*. La *doxa*, en efecto, tampoco es ignorancia, pues aquello que, con suerte, alcanza lo real [...] ¿cómo iba a ser, en absoluto una ignorancia? (Lacan, 1960-1961, sesión del 25 de enero de 1961).

Ahora bien, tanto la *episteme* como la *doxa* bordean algo del real, pero lo hacen de forma diferente. En la episteme se trata de la interrogación del significante sobre la coherencia del significante:

> [...] se trata de saber, en el plano de la interrogación del significante, de qué es correlativo el amor como significante. [...] nos encontramos en el terreno propio de la dialéctica socrática, que consiste en interrogar al significante sobre su coherencia significante. Éste es un punto fuerte de Sócrates. Aquí se encuentra seguro. *Y por eso permite la sustitución un poco rápida de la que he hablado entre el eros y el deseo* (Lacan, 1960-1961, sesión del 18 de enero de 1961).

En tanto que en la segunda, no se puede dar cuenta de ese saber, se funda desde el «él no sabía»; consiste en dar un saber sin tenerlo. De hecho, Sócrates solo puede hablar de las «cosas del amor» permaneciendo en la zona del «*él no sabía*»:

> *Él no sabía*. Aquí adquiere sentido el mito del nacimiento del Amor que ha introducido Diótima. El amor es concebido durante el sueño de *Poros*, el hijo de *Metis*, la *Invención*, el que todo lo sabe y todo lo puede, el recurso por excelencia. Es mientras duerme —en el momento en que ya no sabe nada— cuando se produce el encuentro en el que el Amor es engendrado. La *Aporía*, la femenina *Aporía*, que se insinúa con su deseo para producir el nacimiento, es la *erastés*, la deseante original en su posición verdaderamente

14 Sobre el lugar de la verdad y el saber ver los artículos del libro *El Aprendizaje en cuestión* (Fernández Caraballo, 2014), en particular los trabajos de Marianella Lorenzo, de Joaquín Venturini y de Ana Hounie.

> femenina, que he destacado varias veces. Está definida muy precisamente en su esencia, en su naturaleza, subrayémoslo, previa al nacimiento del *Amor*, por esto, porque le falta —no tiene nada de *erómenon* (Lacan, 1960-1961, sesión del 25 de enero de 1961).

Si bien los dioses pertenecen al campo de lo real el *daimôn*[15] es aquello mediante el cual los dioses hacen oír sus mensajes a los mortales. Es el mundo de los mensajes enigmáticos donde el sujeto no reconoce el suyo propio:

> Si el descubrimiento del inconsciente es esencial, es porque nos ha permitido extender el campo de los mensajes que podemos autentificar en el único sentido propio de este término, en cuanto fundado en el dominio de lo simbólico. O sea que muchos de estos mensajes que considerábamos mensajes opacos de lo real no son sino los nuestros. Eso es lo que hemos conquistado del mundo de los dioses (Lacan, 1960-1961, sesión del 18 de enero de 1961).

Es así que el amor pertenece «a una zona, a una forma de asunto, de cosa, de pragma, de praxis, [...] forma parte de este campo [...] el amor, según el término platónico, está *metaxú*, entre los dos» (Lacan, 1960-1961, sesión del 25 de enero de 1961). Además, para Lacan, el demonio de Sócrates es Alcibíades[16]:

> Es Alcibíades, exactamente, en el sentido en que en el discurso de Diótima nos dicen que el amor no es un dios, sino un demonio, o sea que envía a los mortales el mensaje que los dioses tienen para darle. [...] Los dioses de la Antigüedad no se andaban con rodeos. Sabían que solo se podían revelar a los hombres mediante el escándalo, el ágalma de algo que viola todas las reglas como pura manifestación de una esencia, la cual, por su parte, permanecía oculta, su enigma quedaba del todo escondido. De ahí la encarnación daimónica de sus hazañas escandalosas. Y en este sentido digo que Alcibíades es el demonio de Sócrates (Lacan, 1960-1961, sesión del 8 de febrero de 1961).

De hecho, Alcibíades, sin saberlo, aporta la representación verdadera de lo que implica la ascesis socrática. Muestra aquello que hay allí, «algo que no está ausente, créanme, en la dialéctica del amor tal como fue ulteriormente elaborada en el cristianismo» (Lacan, 1960-1961, sesión del 8 de febrero de 1961). Incluso,

---

15 Sobre esta temática ver: Fernández Caraballo, 2010.

16 Se puede extraer a través Plutarco (1962, p. 359) la afirmación de que el único amante de Alcibíades fue Sócrates. Describe en detalle dicha relación: «[...] solo el amor de Sócrates nos da un indudable testimonio de su virtud y de su índole generosa. [...] se propuso defenderlo y no desampararlo, como una planta que en flor iba a perder y viciar su nativo fruto [...] y así es que, a pesar de todo, por la bondad de su índole hizo conocimiento con Sócrates, y se estrechó con él, apartando de sí a los ricos y distinguidos amadores».
En palabras de Buffiére (1980, p. 172) «Ese amor quedará en plano platónico, a pesar de la famosa tentativa de Alcibíades de ofrecerle a Sócrates sus encantos que tantos otros deseaban con fervor; y él no da los frutos que hubiera esperado Sócrates. Esto fue sin embargo una tierna intimidad que unirá por largos años a estos dos hombres excepcionales, donde uno fascinaba al otro». La traducción es nuestra.
Sobre esta temática ver: Fernández Caraballo, 2013.

> Alcibíades muestra la presencia del amor, pero solo la muestra en la medida en que Sócrates, que sabe, puede equivocarse —y solo le acompaña equivocándose. El engaño es recíproco. Tan cierto es esto en el caso de Sócrates —si esto es un enga*ño y si es verdad que se engaña*— como lo es en el caso de Alcibíades que está atrapado en el engaño. Pero ¿cu*ál es el engaño más auténtico?* —sino el que sigue firmemente y sin dejarse desviar, lo que le dicta un amor que llamaré espantoso[17] (Lacan, 1960-1961, sesión del 8 de febrero de 1961).

Ahora bien, en el Seminario del año siguiente, el de la identificación, Lacan dirá que lo importante para Sócrates no está ahí. Aquello que importa lo indica con el imperativo «Alcibíades, ocúpate un poco más de tu alma»[18]. Es más, el sentido socrático no es el mismo que obtuvo en los desarrollos posteriores:

> [...] créanme, estoy muy convencido de ello, de ningún modo tiene el mismo sentido en Sócrates que el que ha tomado eso a continuación del desarrollo plotiniano de la noción del Uno. Si Sócrates le responde: «yo no sé nada, sino, quizá, lo que es de la naturaleza del eros», es precisamente porque la función eminente de Sócrates es la de ser el primero que haya concebido cuál era la verdadera naturaleza del deseo (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

Es más, para Lacan, si ese deseo del otro es separado de nosotros por la marca del significante, se percibe el secreto del deseo como signo. Esa es la situación de Alcibíades en *El Banquete*[19], «al percibir que en Sócrates está el secreto del deseo demanda en una forma necesariamente impulsiva, ese deseo como signo. De ahí que Sócrates lo rehúse» (Lacan, 1960-1961, sesión del 12 de abril de 1961). Ver el deseo producido como signo no es acceder al encaminamiento por donde ese deseo es capturado en una cierta dependencia, que es lo que se trata de saber:

> Para que el psicoanalista tenga eso que al otro le falta, es necesario que él tenga su nesciencia en tanto que nesciencia, es necesario que él no la sea sin tenerla. En efecto, él no es sin tener un inconsciente (*il n' est pas sans avoir un inconscient*). Sin duda, él está siempre más allá de lo que el sujeto sabe, sin tener que decírselo. Solo puede hacerle signo: ser lo que puede ser algo para alguien. No teniendo otra cosa que le impida ser ese deseo del sujeto: es saberlo. El psicoanalista no puede dar más que un signo, pues el signo que hay que dar es el signo

17 Lacan nos recuerda que Dante pone el amor eterno en las puertas del *Infierno*.

18 Danielle Arnaux indica que «Lacan, en su comentario de *El Banquete*, habla de que Sócrates remite a Alcibíades al imperativo: 'ocúpate de tu alma'. Al conjuntar en esta formulación los dos preceptos: el 'cuidado de sí' y el 'conócete a ti mismo', anticipa la lectura de Michel Foucault en *La Hermenéutica del sujeto*. Estos imperativos surgidos en el diálogo *Primer Alcibíades* y no tanto en *El Banquete*, marcan la emergencia de la interrogación filosófica. ¿Qué es ese 'sí mismo'? ¿Qué es 'ocuparse'? En el curso del diálogo platónico *Primer Alcibíades*, se revela que el 'sí mismo' es el alma (Arnaux, 2008, p. 64).

19 Lacan está recordando aquello que trabajó en el inicio de este mismo Seminario sobre la relación entre Alcibíades y Sócrates en *El Banquete* de Platón (386-370a) y su propuesta sobre el objeto agalmático presente en la transferencia. Sobre esta temática ver los artículos del libro *La transferencia una loca pasión* (Etchegoyhen, 2010).

> de la falta de significante; es el único que no se soporta, porque provoca angustia. Sin embargo, es el único que hace acceder al otro a lo que es la naturaleza del inconsciente: a la ciencia sin conciencia, de la cual ustedes comprenderán que Rabelais dijera que es la «ruina del alma» (Lacan, 1960-1961, sesión del 12 de abril de 1961).

En la única clase del Seminario *Los nombres del Padre* del año 1963, Lacan retoma la relación Sócrates-Alcibíades y puntualiza respecto del *agalma*: «este fantasma que he articulado bajo el término de *agalma*, cima de la oscuridad donde el sujeto está sumergido en la relación del deseo, el *agalma* es este objeto al cual cree que su deseo apunta» (Lacan, 1963, s/p) y lleva a su extremo el desconocimiento de este objeto como causa del deseo. En palabras de Lacan:

> Tal es el frenesí de Alcibíades y el reenvío que le hace Sócrates: «ocúpate de tu alma»[20], que más tarde Platón convertirá en: «... tu alma y ocúpate de este objeto al que persigues, no es más que tu imagen»; este objeto en su función de meta, de causa mortal. «Haz tu duelo de este objeto, entonces conocerás las vías del deseo, pues yo, Sócrates, no sé nada»; es la única cosa que conozco acerca de la función de Eros (Lacan, 1963, s/p).

Del enseñante en la identificación

> [...] todo lo que es enseñable debe conservar este estigma de ese *initium ultrasimple* que es lo único que pueda según entendemos justificar el ideal de simplicidad. *Simplex*, singularidad del trazo, es esto lo que hacemos entrar en lo real [...] (Lacan, 1962-1963, sesión del 21 de noviembre de 1962).

> Todo retorno a Freud que dé materia a una enseñanza digna de ese nombre se producirá únicamente por la vía por la que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esa vía es la única formación que podemos pretender transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo (Lacan, 1957, p. 440).

Para finalizar nos interesa detenernos en una imagen que el propio Lacan enuncia en tanto que seminarista a sus alumnos. Se trata de una escena en la película de Luis Buñuel (1928) *Un chien andalou* (*Un perro andaluz*) en la que el personaje con la ayuda de dos cuerdas, «[...] acarrea tras él un piano sobre el cual reposan —sin alusión— dos asnos muertos» (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1961). ¿En qué consiste la mención a esa escena por parte de Lacan en tanto que enseñante? Nos serviremos de esta imagen para nuestros fines sabiendo que resulta imposible dar cuenta de por qué Lacan hizo referencia a dicha escena. Nos permitiremos jugar con algunas ideas, emulando el método utilizado por Buñuel y Dalí en el guion de la película.

Como es bien conocido, para la creación de *Un perro andaluz* Buñuel y Dalí partieron ambos de una imagen onírica, luego aceptaban como válidas únicamente representaciones que los conmovían profundamente pero que carecían

20 Sobre esta temática ver: Fernández Caraballo, 2011.

de explicación racional. Salvador Dalí habla sobre el proceso creativo de la película de la siguiente manera:

> Se trata de la simple anotación de hechos. Aquello que lo diferencia abismalmente de los otros films reside únicamente en que tales hechos, en lugar de ser convencionales, fabricados, arbitrarios, gratuitos, son hechos reales o parecidos a los reales y, por tanto, enigmáticos, incoherentes, irracionales, absurdos, sin explicación (Dalí, 2009, p. 38).

Por su parte Buñuel señala que la motivación de las imágenes se pretendió que fuera «puramente irracional», es decir, «misteriosas e inexplicables». Es más «NADA en el film SIMBOLIZA NADA. El único procedimiento de investigación de los símbolos sería, tal vez, el Psicoanálisis (Buñuel, 2009, p. 32).

La publicación del guion de la película se realizó en *La Révolution Surréaliste* el 15 de diciembre de 1929 a nombre de Luis Buñuel y Salvador Dalí. La escena que Lacan menciona es descripta de la siguiente manera:

> Celui-ci avance vers elle en traînant d´un grand effort ce qui vient attaché, á la suite des cordes.
>
> On voit passer: d´abord un bouchon, pluis un melon, deux féres des écoles chrétiennes et enfin deux magnifiques pianos á queue. Los pianos sont remplis par des charognes d´ânes dont les pattes, les queues, les croupes et les excréments débordent de la caisse d´harmonies. Quand un des pianos passe devant l´objectif, on voit une grande tète d´âne apuyée sur le clavier.
>
> Le personnage traînant á grand´peine cette charge, est tendue désespérément vers la jeune file. [...] (Buñuel y Dalí, 1929, p. 36).
>
> Este [el personaje] avanza hacia ella [la joven] arrastrando con gran esfuerzo lo que viene atado a las cuerdas.
>
> Se ven pasar: primero un corcho, después un melón, dos hermanos de las Escuelas Cristianas y finalmente dos magníficos pianos de cola. Los pianos están llenos de carroña de burros, cuyas patas, colas, grupas y excrementos desbordan sus cajas de resonancia. Cuando uno de estos pianos pasa ante el objetivo, se ve una gran cabeza de burro apoyada sobre el teclado.
>
> El personaje arrastra con gran esfuerzo esta carga, inclinado desesperadamente hacia la joven. [...] (Buñuel y Dalí, 2009, p. 22).



Fotograma de la película en la que se ve la escena que relata Lacan.



Fotograma de la película donde se destaca en primer plano al personaje «arrastrando con gran esfuerzo esta carga, inclinado desesperadamente hacia la joven».

Entre la escena de la película y el relato de Lacan hay diferencias significativas, el recuerdo o la construcción de Lacan de la escena deja de lado un piano y a los dos hermanos de la Escuela Cristiana. Recordemos que el nombre de la película inicialmente era *La marista de la ballesta*. Desde el inicio el guion tenía que ver con esa orden religiosa. Como señala Ian Gibson

> [...] parece legítimo inferir que el personaje de la bicicleta (ya que no de la ballesta), que entra de inmediato en escena, haya que entenderlo, de alguna manera, como perteneciente o afín a dicha congregación docente, muy arraigada en España. Se puede añadir que sus manteletas, aunque se asemejan a las que adornan los trajes de niñas (o de las *femmes de chambre*), también recuerdan «los baberos en tela de rayas azules verticales sobre fondo blanco, que debían llevar los escolares en los colegios de Hermanos Maristas» (Gibson, 2013, pp. 290-291).



Fotograma de la película donde se ve al «personaje de la bicicleta» con sus «mantelestas».

Lacan estudió en el colegio *Stanislas* que fue dirigido, hacia fines del siglo XIX, también, por los padres maristas. Ian Gibson entiende que los dos hermanos arrastrados por el protagonista son indudablemente maristas. Ahora bien,

> Quizá lo más importante, en todo caso, es que los hermanos sujeto a tan despreciativo trato en la película representan a una Iglesia detestada por el surrealismo en general y por Buñuel y Dalí en particular. Como se ha dicho, estamos presenciado «una maliciosa parodia de una procesión religiosa» (Gibson, 2013, pp. 291-292).



Fotograma de la película que muestra en primer plano a los dos hermanos maristas.

La relación de Lacan con el surrealismo es altamente conocida. Haremos alusión a algún rasgo significativo que nos resulte de interés en este escrito. Como nos dice Baños Orellana (2013, p. 41):

> Desde sus comienzos, en los años veinte, hasta mediados del siglo, los surrealistas no pararon de agitar imágenes vecinas a la temática pre-edípica (a veces, eran freudianos sin saberlo, otras veces lo eran muy deliberadamente), con el propósito de sacudir la convencionalidad burguesa. La suya era una didáctica del relámpago para los sentidos, del terremoto para la moral, del hacer sonar risas sarcásticas.

Este rasgo nos interesa particularmente, el de la «didáctica del relámpago» de la que Lacan se sirvió muchas veces en su Seminario. Nuevamente Baños Orellana (2013, p. 43) nos indica que «Él se apropia de esta didáctica y sus objetos, y, en cuanto puede, comienza a aplicarla». De hecho, en el Seminario sobre la angustia (el Seminario siguiente al de la identificación que nos ocupa) Lacan hablando de la enseñanza en psicoanálisis, se pregunta cómo enseñar a «quien no sabe» e incluso «no puede saber». Esa ambigüedad presente en la enseñanza analítica le permite decir que a veces funciona al modo de una interpretación, es decir, «[...] que hace aparecer en un relámpago lo que es posible captar más allá de los límites del saber» (Lacan, 1962-1963, sesión del 21 de noviembre de 1962).

Ahora bien, ¿qué nos aporta Lacan al mostrar esta imagen de sí como seminarista?[21] La escena es relatada en un momento en el que Lacan se queja de que sus alumnos no estudien alemán. En sus palabras:

> [...] aunque deplore que los escasos diez años durante los cuales me dirijo a ustedes, no hayan tenido, creo, mucho efecto en cuanto a la propagación del estudio del alemán entre ustedes, lo que no deja de asombrarme y que constituye uno de los pequeños hechos que me hacen, a veces, reflejarme a mí mismo mi propia imagen como la de ese personaje de un film surrealista muy conocido.... (Lacan, 1961-1962, sesión del 21 de febrero de 1962).

21 Respecto de esta escena Allouch (2011, p. 182) dice: «La alusión está sin embargo allí, diga lo que diga, y esto será confirmado muchos años más tarde por la publicación de una revista lacaniana, justamente titulada *L'âne*. Pregunta: ¿para tan poco le servía? Si su público se empeñaba en hacerse el 'asno' para obtener su ración, ¿no era precisamente eso lo que él les proveía?

Dicho esfuerzo (en «arrastrar a sus alumnos», a su público, al psicoanálisis) se corrobora, a nuestro entender, en su intervención «Lugar, origen y fin de mi enseñanza» donde ubica que el fin de su enseñanza consiste en «hacer psicoanálisis a la altura de esta función que se llama sujeto, porque se verifica que solo a partir de este punto de vista se comprende de qué se trata en el psicoanálisis» (Lacan, 2007 [1967], p. 61). Es más, su posición de enseñanza consistió en «[...] partir otra vez desde cierto punto, cierto terreno, como si nada se hubiera hecho. El psicoanálisis significa eso (Lacan, 2007 [1967b], p. 123).

Referencias bibliográficas

Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Arnaux, D. (2008). «Obrero de la belleza». *Revista Me cayó el veinte. Y si la belleza…* n.º 18, pp. 63-77.México: Ècole Lacanienne de Psychanalyse.

Baños Orellana (2013). *La novela de Lacan. De neuropsiquiatra a psicoanalista*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Behares, L. E. (2006). «La dialéctica de las identificaciones lingüísticas en el acontecimiento didáctico, en el marco de referencia de las políticas educativo-lingüísticas». En: Barrios, G. y L. E. Behares (orgs.) *Políticas e Identidades Lingüísticas en el Cono Sur*. Montevideo: Universidad de la República-augm-fhce, pp. 43-52.

Buffiére, F. (1980). *Eros adolescent. La pédérastie dans la Gréce antique*. París: Les belles lettres.

Buñuel, L. (2009). «Notas de Luis Buñuel sobre la realización de la película». En: Martínez Herrans, A. (2009) *Luis Buñuel y Salvador Dalí. Un perro andaluz ochenta años después*. España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

——— y Dalí, S. (1929). «Un chien andalou». *La Révolution Surrealiste*, n.º 12, 15/12/1929. En: Martínez Herrans, A. (2009) *Luis Buñuel y Salvador Dalí. Un perro andaluz ochenta años después*. España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

——— (2009). «*Un perro andaluz*. Transcripción del guión». En: Martínez Herrans, A. (2009). *Luis Buñuel y Salvador Dalí. Un perro andaluz ochenta años después*. España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Dalí, S. (2009). «Salvador Dalí habla sobre el proceso creativo de *Un perro andaluz*». En: Martínez Herrans, A. (2009). *Luis Buñuel y Salvador Dalí. Un perro andaluz ochenta años después*. España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Etchegoyhen, C. (2010) (coord). *La transferencia una loca pasión*. Montevideo: Yaugurú.

Fernández Caraballo, A. M. (2010). «Los mensajeros y el amor: de dáimones y ángeles». En: Etchegoyhen, C. (2010) (coord). *La transferencia una loca pasión*. Montevideo: Yaugurú, pp. 53-89.

——— (2011). «Del alma o el objeto caído». En: Fernández Caraballo A. M. y R. Rodríguez (Org.). *Evocar la falta. La angustia y el deseo del enseñante*. Montevideo: Psicolibros, pp. 87-125.

——— (2013). «De *erastés-eromenós* a la *philía*: ¿un posible pasaje?» En: Marchese, M. (Org.) *De Eros y Philía*. Montevideo: Ediciones de la Fuga, pp. 25-49.

——— (2014). *El Aprendizaje en cuestión*. Montevideo: Ediciones de la Fuga.

Freud, S. (1993 [1921]). «Psicología de las masas y análisis del yo». En: Strachey, J. *Sigmund Freud obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, tomo xviii, pp. 63-136.

——— (1993 [1914]). Introducción del narcisismo. En: Strachey, J. *Sigmund Freud obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, tomo xiv, pp. 65-98.

Gibson, I. (2013). *Luis Buñuel, la forja de un cineasta universal 1900-1938*. Madrid: Aguilar.

Hadot, P. (2006). *Elogio de Sócrates*. México: Me cayó el veinte.

Lacan, J. (1985 [1949]). «El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica». En: Lacan, J. (1966 [1985]) *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo xxi, pp. 86-93.

——— (1986 [1954-1955]). *El Seminario Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1985 [1957]). El psicoanálisis y su enseñanza. En: Lacan, J. (1966 [1985]) *Escritos*. Buenos Aires: Siglo xxi, pp. 419-440.

——— (1997 [1959-1960]). *El Seminario Libro 7. La Ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

——— (1960-1961). *Seminario La transferencia en su disparidad subjetiva, su presunta situación y sus excursiones técnicas*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.

——— (1961-1962). *Seminario La identificación*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.

——— (1962-1963). *Seminario La angustia*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: http://www.lacanterafreudiana.com.ar. Acceso: 02/05/15.

——— (1963). *Seminario 10 bis. Los nombres del padre*. Inédito. Lacan, J. (1967 [2007]) Lugar, origen y fin de mi enseñanza. En: *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.

——— (1967b [2007]). «Entonces, habrán escuchado a Lacan». En: *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.

——— (1968 [2007]). «Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines». En: *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.

Le Brun, J. (2004). *El amor puro. De Platón a Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Le Gaufey, G. (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Platón (2004). *Diálogos III, Felón, Banquete, Fedro*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.

Plutarco (1962). Alcibíades. En: *Vidas Paralelas*. Barcelona: Editorial Vergara. Traducción de Antonio Ranz Romanillos.

Saussure, F. de (2007 [1916]). *Curso de lingüística general*. Publicado por Charles Bally y Albert Sêchêhaye con la colaboración de Albert Riedlinger. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Buenos Aires: Editorial Losada.

Spinoza Baruch de (1980). Ética demostrada según el orden geométrico. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Ediciones Orbis, S. A.

Aproximación a la identificación en la transmisión y el aprendizaje

Paola Andrés

Presentación

El presente trabajo busca aproximarse teóricamente al estudio de la transmisión del saber y el aprendizaje, mediante la inclusión en nuestra reflexión de la noción de identificación, y desde la concepción de sujeto tal como la formula nuestra fuente; el Seminario llamado *La identificación*, dictado por Jacques Lacan entre 1961 y 1962.

El marco teórico del equipo de trabajo se basa en los estudios sobre psicoanálisis y enseñanza que buscan fundamentalmente la discriminación entre enseñanza, transmisión y aprendizaje (Behares, 2004; Fernández Caraballo, 2013).

Las preguntas en esta oportunidad se dirigen esencialmente al acto de aprender. Tomando en cuenta que partimos de un campo discursivo diferente al de la ciencias, buscamos comprender cuáles son los movimientos subjetivos necesarios que deben producirse para que algo sea aprendido. Por otra parte debemos considerar que los tiempos del aprendizaje son singulares para el sujeto del inconsciente, gobernado por un tiempo lógico y no cronológico. Quizá la dificultad de situar este planteo en el campo educativo surge de pensar al aprendizaje como una conducta, postura que elimina la relación subjetiva con el saber (Fernández Caraballo, 2014, p. 27)

En cuanto al fenómeno de la transmisión del saber-no saber, nos alejamos de cualquier pretensión didáctica, dado que lo que va a producirse en ese pasaje no puede planificarse. Tal como ha sido planteado en otros trabajos (Voltolini, 2010), la transmisión queda librada a la sagacidad del aprendiz, al deseo de adir algo. Se presenta como un chispazo, cuando de pronto algo es leído de otro modo. Se juntan elementos dispersos y forman otra lectura. Este es un acontecimiento que puede darse o no. (Behares, 2004).

Entonces, ¿qué relaciones podrían establecerse entre aprendizaje e identificación?

Sobre la identificación imaginaria como mecanismo psíquico y su pertinencia en el aprendizaje

Partimos del término acuñado por Freud, la identificación, solo para señalar su carácter de acto no consciente. Como tal real, se produce independientemente del hecho de ser advertido. Implica la inclusión de un elemento que antes no estaba, un nuevo rasgo, una huella que se imprime en un sujeto y a partir de esto sufre una transformación total o parcial, dependiendo del tipo de identificación de que se trate.

Lacan busca formalizar lo que en *Psicología de las masas y análisis del yo* se presenta como «la manifestación más temprana de enlace afectivo» (Freud, 1921), siendo la formadora del narcisismo. El estadio del espejo será una noción clave para situar los fenómenos de culturización, dado que el yo se construye en y por este fenómeno: desde la imagen del semejante.

> La búsqueda de su unidad efectiva da lugar en el sujeto a las formas en que se representan su identidad, la forma más intuitiva de ella está constituida por la imagen especular. Lo que el sujeto saluda en ella, es la unidad mental que le es inherente (Lacan, 1938).

Como hemos dicho anteriormente, el aprendizaje incluye la dimensión de la identificación. Si bien la faceta más evidente es que al enseñante se le demande la copia de un modelo de lo culturalmente aceptado, veremos que no se agota allí, dado que esta sería solo un modo de la identificación, sostenida en una imagen o rasgo ideal del yo (Lacan, 1953-1954).

Importa entonces en esta ocasión, no la copia de un *deber ser*, dimensión de lo educativo, sino aquello que refiere a la transmisión de saberes y conocimientos, y por los tiempos lógicos por los que pasa un sujeto en el momento de aprehenderlos, habiendo estos sido puesto en signos —enseñado— por las generaciones anteriores. El aprendizaje no queda asegurado con solo exponer al joven a un sistema educativo. Cada quien deberá desear apropiarse de algún saber. Pero, ¿es legítimo afirmar que el hombre desea saber?, ¿depende del deseo de un sujeto?, ¿de la demanda de otro?, ¿de la orden de un amo? ¿Cuál será sino el camino para que el sujeto se apropie de la herencia cultural, de la *herramienta* que le han dejado?

Sobre la identificación simbólica y el aprendizaje

La salida del narcisismo está planteada por la aparición del padre, que puede ser cualquier cosa que saque a la madre del encantamiento imaginario en el que se encuentra la díada. Esta identificación, fija (hay una relación entre fijación e identificación) una identidad imaginaria de la especie, pero se le agrega además otra identificación, simbólica, que individualiza al sujeto y le permite contarse como uno más entre otros.

Freud produjo su elaboración acerca de la entrada del sujeto en el mundo humano, es decir, en el mundo de la palabra y de la cultura[1]. Una vez que obtiene su unidad, el niño puede enunciarse como un yo. El haber logrado una imagen de sí le permite entrar al mundo del símbolo. Esta entrada es teorizada por Freud luego de observar el *fort-da*, el juego donde el niño pequeño comienza a conceptualizar la ausencia: «¿está? ¿no está?».

Lacan hará una profunda reformulación del narcisismo freudiano. En el Seminario dedicado a la identificación dirá de entrada:

> Lo que encontramos en la identificación, en lo que hay de concreto en nuestra experiencia concerniente a la identificación —es una identificación de significante. Está vinculada a la relación del sujeto al significante (Lacan, 22 noviembre de 1961).

Esta identificación constituye una dimensión diferente, a saber el estatuto del significante. Lacan acentúa lo que las identificaciones son al trazo unario:

> Si identifico esta función del rasgo unario, si hago de él la figura develada de este *Einziger Zug* de la identificación, camino por el que fuimos conducidos el último año, puntualicemos aquí, antes de avanzar más lejos y para que ustedes sepan que no está perdido el contacto con lo que es el campo más directo de nuestra referencia técnica y teórica a Freud, señalemos que se trata de la segunda especie de identificación (Lacan, 22 noviembre de 1961).

Estos trazos no unifican una personalidad o una identidad. Los rasgos o huellas tomadas del otro son significantes. Cumplen una función discriminante; un trazo es lo que no es el otro, son pura diferencia. No llegan al todo.

La palabra del Otro nos nombra en tanto sujetos, y a su vez nombra al mundo. Le da existencia, lo hace surgir. Esta palabra dirigida es una apelación al sujeto, y aunque este lo sepa o no, responde. Toda su conducta, su gesto, viene a responder a eso.

> La relación al Otro no es esta relación imaginaria fundada en la especificidad de la forma genérica, ya que esta relación al Otro está especificada por la demanda en tanto hace surgir de este Otro, que es el Otro con O mayúscula, su esencialidad, si puedo decir, en la constitución del sujeto (Lacan, del 21 de marzo de 1962, p. 8).

La nominación es en sí misma un gesto de amo. Dado que el Otro hace existir la cosa, su poder de palabra pronunciada le confiere ese poder aprender es entonces dudar de lo ya sabido, destituyendo una identificación.

En la enseñanza, al igual que en el análisis, tenemos que enfrentar resistencias. Estas tienen siempre su sede, nos lo enseña el análisis, en el yo. Lo que corresponde al yo es eso que a veces denomino «la suma de los prejuicios» que implica todo saber y que cada uno de nosotros, individualmente, arrastra. Se trata de algo que incluye lo que sabemos o creemos saber, porque saber siempre es, en algún aspecto, creer saber (Lacan, 1954-1955, p. 68).

1 Correspondería trabajar el texto *Totem y Tabú*, pero excedería esta nota de investigación.

Allí se abren dos caminos: asumir, obedecer y reproducir, o el acto condicionado lógicamente anterior; contradecir lo sabido cambiando la interpretación del objeto y de sí. Por lo que es el duelo ante la falta de saber lo que permite el aprendizaje. Tomar nota de esta falta nos empuja a la lectura y nos enfrenta al hecho de que las palabras y las cosas no coinciden cabalmente.

Creemos que poner en cuestión la idea del mundo y de sí mismo necesariamente toca las identificaciones del sujeto, sus certezas. El sujeto se encuentra ante lo indecidible del nombre, ante la multivocidad de la lengua. Hasta que no se rompa el vínculo fantasmático con el saber no podrá realizar el duelo ante la falta, lo que le permite poner en cuestión la idea del mundo y de sí mismo.

Es en la pregunta donde el saber surge, mediante el trabajo con el equívoco.

> No hay más que efecto de sentido, reenvío del sentido al sentido al infinito, con la salvedad de que, para nosotros, analistas, estamos habituados por experiencia a estructurar ese reenvío sobre dos planos y es esto lo que cambia todo, a saber que la metáfora es para nosotros condensación, lo que quiere decir dos cadenas, y que la metáfora hace su aparición de manera inesperada en medio del mensaje, deviene también mensaje en el medio de la pregunta, [...], la irrupción de la pregunta en el mensaje se produce en esto que nos es revelado, que el mensaje se manifiesta en el medio de la pregunta, que se abre camino dónde somos llamados a la verdad, que es a través de nuestra pregunta de verdad —entiendo en la pregunta misma y no en la respuesta a la pregunta, que el mensaje surge (Lacan, 21 de marzo de 1962).

Dudar está relacionado con un *no saber*: no se trata de reaprender algo mal aprendido que nos asegure que no nos equivocamos, no se trata de no dudar. Para aprender hay que poder dudar y sostener las preguntas que permiten suscitar el saber, que no es lo mismo que reproducir las respuestas dadas de antemano.

Imponer una verdad interrumpe la transmisión, ya que aquello que es valioso y que realmente se transmite, son las preguntas. Constatar la ausencia de una verdad absoluta implica dudar. En ese caso se requiere, una vez más, de un Otro a quien dirigirle nuestras preguntas. Este es un paso esencial para que la transmisión sea posible, implica ponerse en falta de saber y confesar la ignorancia.

Sostenemos la conjetura que indica que el aprendizaje implica mover las identificaciones del objeto y de sí. Este movimiento, además, es un acto subjetivo: «en nuestra terminología, equivale a una determinación esencial del acto: no tiene retorno» (Allouch, 1997). La identificación y el aprendizaje tienen esto en común, producir un acto que genera un nuevo sujeto de modo irreversible.

Transmisión, aprendizaje y su relación con el duelo

La idea de transmisión que aquí se maneja implica otra concepción de lengua y de sujeto que no está basada en la teoría actual de la comunicación. Como hemos visto, no es necesario que algo sea comprendido para ser transmitido. La verdad es enigmática, no existe como unidad. Lo curioso es que en primer lugar

requiere que se tome nota de una falta imprevista. Situamos entonces de entrada la transmisión del lado del que aprende.

La transmisión de la cultura se presenta entonces como un acto de adir esa herencia. El término *adir,* justamente, refiere en el campo del Derecho al acto de aceptar una herencia o sucesión. ¿Cuáles son los resortes íntimos de la transmisión de aquel saber que las generaciones anteriores han ido acumulando bajo la imperiosa necesidad de aunarse para sobrevivir?

Tomamos los aportes de Laurent Cornaz en su trabajo *La escritura o lo trágico de la transmisión. Esbozo para una historia de la letra*, donde plantea que la transmisión de la cultura anuda la muerte de nuestros antepasados y aquello que nos fue legado. Este no es únicamente del orden patrimonial, de la riqueza económica, dado que transmitirá

> [...] tan solo una palabra que designe la relación suya con los objetos... Todo se juega en torno al objeto del deseo, a la ambición que se dan a sí mismos. Una transmisión efectiva implica que esta representación cambie. Ahora bien, la representación del objeto del deseo es también representación del sujeto. La modificación de la representación del objeto repercute forzosamente en las identificaciones del sujeto (Cornaz, 1994).

El acto de aprender

Vemos como desde un principio el modelo postulado en el «Proyecto de una psicología para neurólogos» sitúa a la conciencia. Freud formula que el yo debe aprender a equilibrarse:

> La educación y el desarrollo de este yo primitivo tienen lugar en el estado repetitivo del deseo, o sea, en los estados de expectación. El yo comienza por aprender a equilibrarse, no debe catectizar (cargar energéticamente) las imágenes motrices (con la descarga consiguiente) mientras no hayan cumplido determinadas condiciones por parte de la *recepción* (otro). Aprende además que no debe catectizar (cargar energéticamente) la idea desiderativa por encima de cierta medida, pues si así lo hiciera se engañaría a sí mismo de forma alucinatoria. Si respeta empero estas dos restricciones y si dirige su atención hasta las nuevas percepciones, tendrá una perspectiva de alcanzar la satisfacción perseguida (Freud, 1895, p. 188).

El foco atencional debe dirigirse entonces hacia nuevas percepciones, por una parte evitando huir, fantasear y quedar encerrado en sus imágenes y, por otra, controlando la motilidad. Se le brindará, por lo tanto, no una segura satisfacción, sino un estado de expectación y una perspectiva de que algo vendrá. Es mediante esta expectación que el sujeto toma una posición activa que dirigirá su atención. La cría humana necesita de otro que le ayude a encontrar la satisfacción para un deseo inextinguible. Es esta la falta de objeto adecuado al desear humano lo que subraya Lacan.

Nos interesa situar aquel punto de inmovilidad donde se evidencia que el aprendizaje es un acto que puede quedar suspendido. El acto no se produce, la

inhibición del aprendizaje sigue en Freud un destino pulsional igual al de todas las actividades que implican un movimiento: pueden quedar detenidas.

Situamos la inhibición del acto como un momento extático, un punto de angustia, según señala Lacan, o una trampa hipnótica: el sujeto queda invadido por las imágenes, capturado, despegado del tiempo presente, como si su cuerpo soltara sus ataduras y ligamentos. «Él, el sujeto, es el afecto angustia, él la vive totalmente y esta impregnación, esta captura de su yo que se disuelve lo que impide la mediación de la palabra» (Lacan, 2 de mayo 1962). El punto de disolución donde el yo es nadie es el punto de movimiento real de donde las identificaciones resultan ser encarnadas. El significante para Lacan se encarna, se hace carne en nuestro cuerpo. Los significantes, dijimos, son esas huellas, trazas, *eiziger zug;* el yo es nadie y se muestra como lo que es, son todas a la vez y ninguna. No unifican una personalidad. En psicoanálisis, si hay un sujeto, este no se deja atrapar por ninguna identificación. En este punto Lacan es fiel al texto freudiano: hay un no saber radical, la identificación, por *ser* del orden del *ser,* plantea cuestiones relativas a la temporalidad. Cuando digo yo en primera persona, soy luego de decirlo, otro. Ya no soy el de antes, eso encarna la dimensión del extrañamiento con respecto a uno mismo que señala Fernández Caraballo (2014):

> *Lo enseñado en la transmisión muestra que nadie aprende sino en la medida de su saber y al efectuarlo.* Efectuar un saber sabido es en concreto decir, leer, escribir. La inquietante extrañeza que funda Freud será esa suerte de horror vinculado a las cosas conocidas desde hace mucho tiempo, y familiares desde siempre.

El aprendizaje como acto en tanto del orden del movimiento debe producirse. El sujeto debe responder. Nos encontramos ante un sujeto desesperado, angustiado, convencido de que no puede salir, que no comprende y que se desespera de desesperar. Entonces el trabajo que es posible realizar —en un análisis— consiste en hablar. Solo la deriva significante podrá desarmar el síntoma. Allí donde el sujeto está capturado en una trampa imaginaria que lo paraliza y le impide un acto concreto.

Referencias bibliográficas

Allouch, J. (1997). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: Ediciones literales.

Behares, L. E. (dir.) (2004). *Didáctica mínima*. Montevideo: Psicolibros.

——————— y Colombo, S. (comp.) (2005). *Enseñanza del Saber y Saber de la Enseñanza*. Montevideo: Departamento de Publicaciones fhce-2005.

Cornaz, L. (1994). *La escritura o lo trágico de la transmisión. Esbozo de una historia de la letra*. Mexico: Editorial Psicoanalítica de la Letra.

Fernandez Caraballo, A. M. (2014). *El aprendizaje en cuestión*. Montevideo: Ediciones de la fuga.

Freud, S. (1895). *Proyecto de psicología para neurólogos*. España: Biblioteca Nueva.

——————— (1916-1938). *Psicología de las masas y análisis del «yo»*. España: Biblioteca Nueva.

Lacan, J. (1938). *La familia*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

——————— (1953-1954). *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

——————— (1961-1962). *Seminario de la identificación*. Versión interna Ecóle Lacanienne.

Le Gaufey, G. (1998). *El lazo especular. Un estudio travesero de la unidad imaginaria*. Buenos Aires: Edelp.

Voltolini, R. (2010). *O enseño universitário na épcoa de declíneo dos saberes*. Montevideo: Didáskomai, n.º 1, pp 25-40.

«Creer consistente su consecuencia»

Adrián Villalba

Presentación

Cuando muere Napoleón el 5 de mayo de 1821, la noticia toma cierto tiempo en llegar a París. No habiendo la prontitud de la web solo era posible una movilidad, un desplazamiento potencial apoyado en la tracción a sangre, en el vapor, en la combustión de la madera.

Llega en una noche de primavera y penetra los salones en donde la vida social está en su apogeo —dice Le Gaufey— (2004) en uno de estos salones se encuentra Talleyrand[1], se le sabe aficionado a las buenas palabras y se esperaba de él un veredicto que diera su peso a la inclasificable información. Como hábil orador toma su tiempo, luego suelta en tono de gran señor eclesiástico: «Es una noticia. No es un acontecimiento» (Le Gaufey 2004, p. 149). Talleyrand imprimía así en esa ocurrencia una disparidad que tomaría muchos años después pretensiones de concepto; entre lo que sucedió y se transmite de ello existe un desencuentro, un desfasaje, una discrepancia y por qué no, un desacuerdo a atender como imposibilidad del uno totalizante. Imposibilidad de unidad entre el acontecimiento y la noticia que se transmite.

En el campo de la enseñanza es Chevallard (1998) quien introduce la idea de cierta disparidad entre lo que él llama el saber sabio y lo que se transmite de él: el saber enseñado.

Acontecimiento-noticia // saber sabio-saber enseñado

En lo referente al concepto de transposición[2], esta resistencia concierne por un lado a lo el autor define como ficción unitaria del saber; hay una disparidad entre el saber sabio y el saber enseñado que desestima cualquier tipo de unidad totalizante entre ambos saberes. «El docente no puede responder sino negándose a escuchar esta noción» (Chevallard, 1998, p. 17), esta implica la

1 Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, más conocido como Talleyrand, (París 1754-1838) fue un sacerdote, político, diplomático y estadista francés, de extrema relevancia e influencia en los acontecimientos de finales del siglo xviii e inicios del xix.

2 Chevallard entiende la transposición didáctica como aquel «trabajo que transforma un objeto de saber a enseñar en un objeto de enseñanza» (Chevallard, 1998, p. 45). El saber que produce la transposición didáctica es un saber *exiliado* de sus orígenes y separado de su producción histórica en la esfera del saber sabio. La exclusión del saber sabio de sus avatares didácticos por intermedio del proceso de transposición mantiene la ilusión de autonomía de la conciencia, funda su legitimidad. Se legitima en tanto saber enseñado, pero no hay sinonimia entre un saber y otro, entre el saber sabio y el saber enseñado.

pérdida de la participación armoniosa en el funcionamiento didáctico. Por otro, el autor considera que el sistema didáctico no es el efecto de nuestra voluntad, por lo que «señalando un proceso que constituye el objeto de una negación tan vital, el concepto de transposición didáctica se afirma primero como violencia ejercida contra la integridad el acto de enseñanza» (Chevallard, 1998, p. 17). El docente experimenta así una negación del acto de enseñanza, que el concepto de transposición entraña para él peligrosamente, que quiebra la ficción identitaria básica. El concepto chevallardiano de ficción unitaria o ficción identitaria del saber conlleva cierta pérdida de la armonía ya que no es efecto de nuestra voluntad, a la vez que representa una rotunda negación de la unidad, de lo unitario.

En este sentido acordamos con Lacan cuando sostiene cierto engaño de la enseñanza entendiéndola como «el efecto imaginario de la relación entre dos cuyos fantasmas, iluminados desde otra fuente van a creer consistente su consecuencia» (Lacan, 2000, p. 420). Como si dicha consistencia dependiera en primerísima instancia de una deóntica sobre la enseñanza que lograra garantizar un fin, una meta. Cabe resaltar a su vez esta terceridad que instituye Lacan en la cuestión de la enseñanza y que será retomada por Chevallard en sus investigaciones, es decir, la mención de Lacan a «desde otra fuente» tal vez pueda entenderse desde Chevallard como el saber (*Savoir*) que triangularía con el alumno (Éléve) y el docente (*Professeur*).

Acordamos con Fernández cuando propone la idea de una influencia psicoanalítica en el pensamiento que Chevallard tiene del sujeto para plantear sus conceptualizaciones acerca de la transposición:

> [...] por una parte, plantea una materialidad para la didáctica y lo didáctico dentro del campo del saber; y por otra parte, requiere —para salirse claramente de las teorías psicologistas— alinearse a una concepción fuerte del sujeto, y ese sujeto no puede ser otro que el planteado por el psicoanálisis (Fernández, 2004, p. 110).

Pero, ¿de qué sujeto se trata? Si bien podemos acordar en algunos puntos, no existe un término único que denote lo que en psicoanálisis entendemos por sujeto. Y ello debido a que tampoco podemos hablar de *un* psicoanális, sin mencionar los distintos tiempos que un concepto puede tener en determinado autor.

Habría cierto exceso en plantear al psicoanálisis como una unidad. ¿Existe acaso *un* psicoanálisis? ¿Es posible hablar de un cuerpo teórico como si se tratara de un cuerpo homogéneo?

En su texto sobre *Las resistencias del psicoanálisis* Derrida dice:

> El psicoanálisis no se reunirá nunca en la unidad de un concepto o de una tarea [...] no hay *el* psicoanálisis, sea que se lo entienda aquí como un sistema de normas teóricas o como carta de las prácticas institucionales (Derrida, 1996, p. 38).

Es del orden de la imposibilidad que un psicoanálisis sea igual a otro psicoanálisis.

Es nuevamente Derrida quien dice que no hay que hacer fatalidad con esta disyunción (no hay *el* psicoanálisis):

> La situación no traduce necesariamente un fracaso. Hay también la posibilidad de éxito, y no se debe hacer un drama. [...] la incapacidad para reunirse, identificarse, unificarse, puede ser la tragedia misma, pero es también la oportunidad [...] como algo posible o aleatorio (Derrida, 1996, p. 38).

Posibilidad de encuentro, que puede ser aleatoria, acontece o no. Como sistema de normas teóricas es clara la dificultad de la unidad psicoanalítica que se ramifica en infinidad de teorías e instituciones que la transmiten. Igualmente infinitas las pretensiones que cada una de ellas tiene respecto de los criterios de validez de sus prácticas.

Desde la enseñanza encontramos una amplia gama de escuelas, prácticas, teorías que dan cuenta a su manera de su inasible unicidad, denotando a su vez, esa violencia ejercida que la misma transposisción didáctica profesa. Claro que a su vez hallamos en dicho ejercicio la oportunidad, posible, aleatoria, ocasión de despliegue de acontecimiento de enseñanza en el encuentro siempre contingente del aula.

Dichas prácticas sostenidas en disimiles discursividades pregonan, lo quieran o no, cierta posición respecto de un sujeto que se acomode a lo pretendido.

Sobre un posible sujeto en psicoanálisis

No es sin cierto forzamiento y de manera siempre parcial que podemos caracterizar un contenido profundamente dramático en la idea de hombre freudiano. No existiría un yo completo y terminado, definitivo, dueño de su vida y a su vez ponderable, taxonómico, medible. La perspectiva freudiana mira al hombre como un sujeto capturado por el lenguaje (síntomas, sueños, fallidos), lo conflictivo, la angustia, un sujeto que vacila entre lo indestructible de sus pasiones y lo inacabado de sus duelos, entre sus dramas y los trastornos de su sexualidad, entre la locura y la muerte. Es decir que el sujeto que el psicoanálisis propone tiene la marca de lo gerundial, un siendo que implicaría el imposible de apropiarse definitivamente de un ser, de un saber (imposibilidad de curar, de educar, de gobernar freudianas).

El aspecto de tropiezo en el que se presentan los síntomas, los fallidos lapsus y chistes fueron el imán que atrajo a Freud a buscar allí su descubrimiento, así con las parálisis de sus histéricas, los temores y conductas autoimpuestas del llamado hombre de las ratas, no de otra manera en el análisis de las evitaciones fóbicas de Juanito.

Es ese tropiezo lo que genera un efecto de sorpresa que imprime al inconsciente ese aspecto de manifestarse en tanto que vacilación del sujeto. Es justamente en esta vacilación que denota el sueño, el chiste, el equívoco, que encontramos el juego del significante, el inconsciente equiparado a la estructuración del lenguaje. Metáfora y metonimia que permiten a los deseos más escandalosos una oportunidad de expresión en tanto que formación del inconsciente. Es allí donde Freud hará sus primeros aportes al psicoanálisis desde su práctica médica. Desde lo conflictivo, gerundial y no ponderable de los síntomas Freud

anuncia un sujeto, dividido en su esencia, inacabado. Un sujeto portador de verdad, de saber más allá de lo que sabe. Si un síntoma puede ser leído por los caminos que Freud le atribuye es porque ya está inscripto en un proceso de escritura que mortifica a la vez que conforma al sujeto. El hombre es lacerado por algo que no puede controlar, es decir, no tiene influencia sobre él. Para Freud el conflicto está en el corazón de la dinámica psíquica y es denotado en los síntomas, donde el sujeto lo articula en palabras.

Es a ese parloteo sin respiro al que el análisis limita sus medios de acción. «Así pues no es solo la presión obtusa, ni el ruido parásito de la tendencia inconsciente el que se deja oír en ese discurso, [...] sino las interferencias de su voz» (Lacan, 2000, p. 425).

Es Jaques Lacan quien resalta esa interferencia a la cual nos remite el descubrimiento de Freud, «es a la enormidad de ese orden en que hemos entrado, en el que hemos nacido —si puede decirse— por segunda vez, saliendo del estado nombrado con justicia *infans,* sin palabra» (Lacan, 2000, p. 426). Y no se trata aquí —continua Lacan— del aprendizaje funcional al que «los pedagogos han querido reducir las relaciones del individuo con el lenguaje» (Lacan, 2000, p. 427).

Estos atributos del lenguaje, del sujeto, son pesquisables en los escritos de otros autores e investigadores interesados en la enseñanza tanto como en el de la adquisición del lenguaje.

En este sentido Lemos (2000) afirma que no existe la noción de desarrollo o adquisición del lenguaje sino a partir del funcionamiento de la lengua; para la autora la adquisición del lenguaje no es producto de un desarrollo sino que adviene como producto de la subjetivación definida por los cambios en la posición del niño dentro de la estructura conformada por *lalangue*, la palabra del otro (y los efectos de identificación que desencadena) y el cuerpo pulsional. Citamos a la autora: «It is my view that this three poles, *lalangue,* identification with the other and the child conceived as a corps *pulsionnel*-are also called upon to explain change in language acquisition» (Lemos, 2000, p. 169).

Elementos intervinientes en la constitución misma del sujeto que implican no solo su carga constitutiva o pulsional sino, y esto de manera determinante, su relación al Otro. La intromisión del lenguaje en el hombre lo constituye en tanto que tal. En este sentido no podemos dejar de percibir cierta intrusión de lo otro necesaria para la conformación de lo propio.

Un texto fundacional en esta cuestión es sin lugar a dudas el que Lacan introduce en el medio psicoanalítico en 1936 conocido como el estadio del espejo.

The looking -glass phase fue el trabajo leído por Jaques Lacan en el congreso de la Asocoación Psicoanalítica Internacional de 1936 celebrado en Marienbad, de ahí en más se ha convertido, pese a sus continuas reformulaciones, en una suerte de axioma psicoanalítico[3]. Lacan nunca quiso publicar este texto inaugural, el trabajo es vuelto a presentar en el congreso internacional celebrado en Zurich

3 Sobre este punto existe un valioso trabajo de Guy Le Gufey (1998).

en julio de 1949 y publicado en los *Escritos* en 1966 con el título «El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», pero con toda certeza —dice Le Gufey— «el texto publicado en los *Escritos* no es el leído en Marienbad» (Le Gaufey, 1998, p. 80).

Siendo un texto considerado como fundador del yo (*moi*) parece importante para Lacan que el título ostente un yo (*je*) que parece conformarse en dicho estadio.

Este acontecimiento llamado estadio del espejo (Lacan, 2000) (que se produce en una edad que los psicólogos especialistas ubicarán con más precisión), entiende que el *infans* reconoce, en una edad que aún se encuentra superado en inteligencia instrumental por un chimpancé, ya su imagen en un espejo.

> El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, [...] manifiesta la matriz simbólica en la que el yo (*je*) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto (Lacan, 2000, p. 86).

El punto de partida de lo imaginario puede encontrarse en el cuerpo, en el hecho de que su representación está basada en una «discordancia absoluta» en relación con la imagen de la cual le proviene. La primera imagen del cuerpo del niño es la imagen del cuerpo del Otro, el de su madre o el propio en el espejo, es en esta imago unificadora, esta imagen total de su cuerpo en la cual el niño se reconoce, la que produce cierto júbilo que sienta las bases para la producción del yo (*je*).

> La consistencia supuesta a lo simbólico se hace acorde con esta imagen de alguna manera primaria, de la que en suma fue preciso esperar al psicoanálisis para que nos percatemos de que ella está ligada al orden de ese cuerpo al que está suspendido lo imaginario (Lacan, 2000, p. 55).

Tenemos entonces la consistencia del imaginario que constituye un cuerpo propio (que el francés nos permite designar con un pronombre tónico: *moi*) alrededor de un vacío o cuerpo disgregado, a partir de una imagen totalizadora (el Otro) y que permite libido mediante, el júbilo del *infans* que da cuenta de la apropiación de esa imagen.

Como se puede ver, la consistencia de lo imaginario implica a su vez tres dimensiones: el yo (*moi*), la libido, el Otro del espejo. Confirmamos con esto que la consistencia es permitida por la ex-sistencia; si lo imaginario es posible es porque partimos de la base de que para consistir es necesario que algo esté ex, fuera.

Lacan nos dice que hay que comprender el estadio del espejo como una identificación, a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen:

> El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su

> totalidad, [...] identidad enajenante que va a marcar con su estructura todo su desarrollo mental (Lacan, 2000, p. 90).

Ahora bien, esa identificación a una imagen, tiene más que ver con cierta ausencia y retorno de la imagen, es decir, Lacan toma el ejemplo del nieto de Freud en aquello del famoso *fort-da*. Lo que dice de esto Lacan, es que sin la ausencia (de la pelotita de ping-pong) no hay nada que mostrar. El punto importante es la ausencia que intermedia la desaparición y el retorno de la misma pelotita, en donde es captada por el *infans*, en tanto que igual a la que había desaparecido unos segundos antes. Cito:

> [...] hay entre esos dos momentos que identifico incontestablemente de manera legítima, la desaparición de la pelotita; sin esto, no hay ningún medio de mostrar, no hay nada que se forme en el plano de la imagen [...] y allí ustedes se acercan a uno de los secretos (parece que hay otros) de la identificación: [...] esta asunción espontánea por el sujeto de la identidad de dos apariciones, no obstante bien diferentes (Lacan, 1961-1962, p. 38).

De allí es que algo distinto nos obliga —dice Lacan— a interrogarnos que la escansión en la que se manifiesta esta presencia en el mundo no es simplemente imaginaria sino que se dirige no ya al otro, sino a lo más íntimo de nosotros mismos, el fundamento de lo que somos como sujetos, es aquí donde aparece la función del significante como tal y que nada tiene que ver con la aparición y la desaparición, tiene otro estatuto. Podemos decir que la conceptualización de *sujeto* (entendido como sujeto freudiano, sujeto del inconsciente, que Lacan utilizó, conceptualizándolo con nuevos aportes de otras ciencias, gesto que denominó un retorno a Freud), tiene igual estatus, o es solidario del concepto de *significante*. Lacan asimila la noción de sujeto a la del significante, de ahí su famosa fórmula «el significante representa a un sujeto para otro significante»[4].

Claro que la conceptualización de sujeto en estos términos data de 1961, con anterioridad tenía sin duda otros alcances. Lacan dicta su Seminario sobre *La identificación*, durante los años 1961 y 1962, y en él comienza su discurso refiriéndose a una suerte de pulsación, de alternancia entre sus seminarios (los cuales se suceden a partir de 1953).

> El primero sobre los escritos técnicos, el siguiente sobre el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica; el tercero sobre las estructuras freudianas de las psicosis, el cuarto sobre la relación de objeto, el quinto sobre las formaciones del inconsciente, el sexto sobre el deseo y su interpretación, luego la ética, la transferencia el octavo y ahora la identificación. Verán que de dos en dos alternativamente domina la temática del sujeto y la del significante lo que, dado que es por el significante, por la elaboración de la función de lo simbólico que hemos comenzado, hace recaer también este año sobre el significante, puesto que estamos en la cifra impar, ya de lo que se trata en la identificación debe ser la relación del sujeto al significante (Lacan, 1961-1962, p. 4).

4 Nos ocupamos del tema en otro trabajo (Villalba, 2012).

Como vemos, es recién en este momento en el cual ambos términos quedan asociados y sobre los cuales parece haber estado hablando durante todos sus anteriores seminarios.

Una concluyente anécdota realizada por Lacan en su Seminario permite apreciar el carácter altamente formal del significante en tanto que «diferencia en estado puro». Se trata de su visita a la sala *Piette* del museo de *Saint Germain,* particularmente al encuentro con un objeto presente en el lugar. Citamos:

> Cómo expresarles la emoción que me embargó cuando inclinado sobre una de esas vitrinas sobre una costilla delgada, manifiestamente una costilla de mamífero [...] del género corzo cevídeo, una serie de pequeños palotes: dos primero, luego un pequeño intervalo, y enseguida cinco, y luego esto recomienza. [...] solo mucho más tarde encontramos la huella de algo que es, sin ambigüedad, significante. Y ese significante está solo, pues ni sueño con dar, falto de información, un sentido especial a este pequeño aumento de intervalo que hay en algún lugar en esta línea de palotes. [...] Lo que quiero decir, en cambio, es que aquí vemos surgir algo de lo que no digo que sea la primera aparición, pero en todo caso, una aparición cierta de algo que ustedes ven se distingue absolutamente de lo que puede designarse como la diferencia cualitativa (Lacan, 1961-1962, pp. 44-45).

La diferencia significante es distinta de la diferencia cualitativa, «La diferencia cualitativa puede incluso en la ocasión subrayar la mismidad significante. Esta mismidad está constituida justamente porque el significante como tal sirve para connotar la diferencia en estado puro» (Lacan 1961/62, p. 45). Con un hueso que remonta a 20 000 años, el sentido de las marcas se desvanece dando a su carácter significante una formalidad inusitada.

El significante no es un signo. Los significantes no manifiestan primeramente más que la presencia de la diferencia como tal. Lo primero que el significante implica es que la relación del signo con la cosa es borrada. ¿Quién podría decir de qué eran signos esas muescas del hueso? Ese borramiento de la relación con *la cosa,* (que no interesa al significante) le permite a Lacan definirlo no como lo que representa algo para alguien —definición de signo— sino como lo que representa un sujeto para otro significante.

Afirma Le Gaufey:

> Frente a estas marcas de las que él sabe inmediatamente que no sabe nada en cuanto a sus referentes, y que sin embargo no puede no tomar como signos, Lacan tiene súbitamente el sentimiento de estar frente a la «diferencia significante», la «diferencia en estado puro». En tanto no reenvían más a nada, esas marcas hacen signo solo de un sujeto (marcador) y suscitan un sujeto (lector), ambos separados por... una veintena de milenios (Le Gaufey, 2010, p 58).

El hueso viene a formalizar el hecho de que referente y significado pueden perderse mientras que un sujeto queda como efecto de la inscripción «lejos de la conjunción saussuriana que acoplaba *sistemáticamente* significado y significante en la unidad del signo» (Le Gaufey, 2010, p. 59). Claro que Le Gaufey mantiene aquí una referencia a Saussure que implica un momento de su enseñanza

y que sus alumnos ordenaron arbitrariamente en lo que se conoce como *Cours de linguistique générale*. Ya Saussure subrayaba la dificultad de definir en la lengua unidades concretas, la lengua es un sistema basado completamente en la oposición de sus unidades concretas. La noción de valor implica en Saussure que el significante es diferente a sí mismo. «Su más exacta característica es ser lo que los otros no son» (Saussure, 1916 [1998], p. 147) o «en la lengua no hay más que diferencias, sin términos positivos» (Saussure, p. 151). Es pesquisable el alcance que tuvo dicha ocurrencia saussuriana en las elaboraciones conceptuales del psicoanalista francés.

Describir la adquisición del lenguaje en términos característicos de los diferentes estadios de desarrollo encierra en su pretensión, una imposibilidad que acompasa, según Lemos, la imposibilidad de reducir teorías lingüísticas a meras herramientas descriptivas. Cuando entendemos la dificultad que implica el atribuir unidad a eso que llamamos identidad cuestionamos a su vez que podamos incluso decir este o aquel niño, enseñante, alumno, psicoanálisis, etc. No existiría un yo completo y terminado, definitivo, dueño de su vida y a su vez ponderable, taxonómico, medible. Sostener con Freud la imposibilidad constitutiva y la más radical ausencia de control del sujeto psicológico, o considerar esa construcción lacano-saussureana de un sujeto representado por aquello que no es (significante), aleja radicalmente la posibilidad de una pedagogía, medible, taxonómica, dueña de un conocimiento «preocupado por encajar» que será transmitido exitosamente a aquel a quien se le somete.

La enseñanza sería entendida en este sentido como aquella consecuencia derivada del sujeto que habla, (pleonasmo si los hay, ya que no existe sujeto sin la estructura denominada discurso). Desde este punto de vista creemos que no sería un exceso plantear que no hay estrictamente hablando sujeto sin el entramado lenguajero pulsional que implica la enseñanza en el entendido que Lemos proponía respecto de la noción de la adquisición del lenguaje. Es a partir del funcionamiento de la lengua, en el encuentro con la palabra del Otro y de la puesta en escena de lo pulsional que adviene tanto el sujeto así como la enseñanza. Cuestiones a tener en cuenta cuando se pretende que las consecuencias sean consistentes más allá de la creencia en ello.

Referencias bibliográficas

Chevallard, Y. (1998). *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado*. Buenos Aires: Aique [1991].

Derrida, J. (1996). *Resistencias del psicoanálisis*. México: Paidós.

Fernández, Ana María (2004). «Un estudio sobre el lugar del saber científico y el saber enseñado en la didáctica». En: Behares (2004). *Didáctica Mínima. Los acontecimientos del saber*. Montevideo: Psicolibros-Waslala.

Lacan, J. (2000 [1957]). *El psicoanálisis y su enseñanza*. En: Escritos 1, México: Siglo xxi editores.

———— (1961-1962). *El Seminario. Libro 9. La identificación*. (Versión no autorizada).

Le Gaufey, Guy. (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.

———— (1998). *El lazo especular. Un estudio traversero de la unidad imaginaria*. Córdoba: Edelp,

———— (2004). «Una noticia». En: *me cayó el veinte* n.º 9, El cadáver del amor, México, pp. 149-155.

Lemos, C. (2000). «Questioning the Notion of development: The Case of Language Acquisition». En: *Culture & Psychology*, sage publications, London, pp. 169-182.

Saussure, F. (1916 [1998]). *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza editorial.

Villalba, A. (2012). «Sobre la posibilidad relativa de la enseñanza según la noción de sujeto en psicoanálisis». En: *Didáskomai* revista de Investigaciones sobre la enseñanza, n.º 3, Montevideo, pp. 111-122.



Magritte. *Decalcomania* (1966)

Ideología, ciencia y sujeto en Althusser y Lacan[1]

Pedro Karczmarczyk

La coyuntura teórico política de comienzos de los años sesenta hizo que el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano coincidieran en al menos un punto: su voluntad de intervenir críticamente en una coyuntura teórica caracterizada por el avance de las «ciencias humanas». Ambas corrientes señalaban, con grandes convergencias, que las «ciencias humanas» (de manera evidente en sus versiones «tecnocráticas» como la *ego psychology*, la psicología social y la sociología en sus distintas versiones) cumplían funciones de adaptación de los individuos al sistema social, considerándolo como un invariante. Dichas disciplinas se presentaban, en consecuencia, como obstáculos epistemológicos para lo que entonces intentaban Althusser y Lacan, un re-comienzo del materialismo histórico y del psicoanálisis.

El hallazgo de obstáculos semejantes no fue una mera coincidencia, sino que obedecía a razones teóricas de peso. Ambas líneas de pensamiento convergían en posiciones teóricas importantes, al afirmar, en lo que podría pensarse como una común tendencia materialista, la subordinación de la esfera biológica a la de lo simbólico o a la práctica social, la primacía del significante sobre el sentido y la necesidad de conceptualizar formas originales de causalidad, que encontraron su *leitmotiv* en el concepto de sobredeterminación. Insistir en la autonomía del materialismo histórico y del psicoanálisis era una manera de insistir en la originalidad de un orden de eficacia, esto es, en su diferencia e irreductibilidad a otras eficacias ya conocidas. El presente trabajo busca explorar algunas de las tensiones contenidas en esta coincidencia. El punto de mayor tensión lo suscitan los desarrollos de Althusser y algunos de sus seguidores (en particular Pêcheux y Lecourt) acerca de la relación entre la categoría de sujeto, la de ideología y el conocimiento científico en tanto que «proceso sin sujeto», al sostener la imposibilidad de un «sujeto de la ciencia», tesis que sin embargo juega un rol importante en el pensamiento de Lacan. Esta tensión remite a diferentes factores: la diferente herencia epistemológica (Bachelard en un caso, Koyré en el otro), la diferente recepción de la historia de la filosofía (el caso de Descartes), como así también diferencias de registro de los conceptos clave: inconsciente por un lado, ideología y lucha de clases, por el

1 El presente trabajo retoma la ponencia «Ideología, ciencia y sujeto en Althusser, Pêcheux y Lacan» escrita en colaboración con Agustín Palmieri y presentada en las *VIII Jornadas de sociología de la UNLP*, La Plata, en diciembre de 2014. En él se recogen muchas de las discusiones mantenidas en las reuniones filosóficas de los jueves que reúne al equipo de investigación sobre «Lenguaje y lazo social» que funciona en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) bajo mi dirección. La responsabilidad por lo dicho, naturalmente, me compete exclusivamente.

otro. En este trabajo haremos algunas observaciones sobre los efectos que acarrea la diferente recepción de la filosofía de Descartes.

En un trabajo señero, «Filosofía y ciencias humanas», Althusser presentaba una serie de tesis acerca de la relación entre estos dos términos. La intervención de Althusser ocurría en el contexto de la reacción de la asociación de los profesores de filosofía de la enseñanza media frente a una avanzada tecnocrática en la que las ciencias humanas reclamaban el lugar de la filosofía en el sistema escolar. El avance tecnocrático venía asociado al desarrollo de las ciencias humanas, que con los oropeles de sus técnicas de medición abordaban algunos temas de la tradicional agenda filosófica. En virtud de ello, la filosofía parecía haber quedado caduca, convertida en una reliquia onerosa, sino ya directamente superflua (Althusser, 2003, p. 47). La *Revue de l'enseignement philosophique*, boletín de la Asociación de profesores de filosofía de la enseñanza pública, creyó entonces oportuno impulsar un debate sobre la relación entre filosofía y ciencias humanas en la que se destacaba la discusión del estatus científico de estas últimas. Althusser recogió el guante del debate, aunque sin dejar de poner de relieve el riesgo que comportaba la pregunta formulada por la asociación: el de producir un abroquelamiento de los filósofos y de la filosofía bajo «el tema de la trascendencia radical del 'Sujeto'» (Althusser, 2003, p. 49), es decir, el riesgo de que los parámetros a los cuales se echara mano para abordar el examen de las ciencias humanas refuerce la tendencia espiritualista en el interior de la filosofía.[2] El riesgo en cuestión se haría efectivo toda vez que la filosofía convirtiera al examen de las ciencias humanas en un dictamen que estableciera *a priori* la imposibilidad de ellas, lo que obligaría a la filosofía a configurar «*su* psicología, *sus* ciencias humanas, para poder contemplar en ellas su existencia y sus títulos» (2003, p. 50). Es decir, por el expediente de la oposición de lo falso a lo verdadero o auténtico, la filosofía se vería obligada a desarrollar una psicología filosófica, una ciencia social filosófica, etc. En consecuencia, el riesgo que veía Althusser era que la disputa contra las vertientes tecnocráticas reforzara la tendencia espiritualista como antes lo había hecho la reacción frente al positivismo.[3] De ello resulta que para Althusser la respuesta al ataque tecnocrático a la filosofía no pueda llevarse a cabo sin desplegar simultáneamente una confrontación interior al campo de la filosofía:

> La filosofía ya no puede seguir «defendiéndose» del asalto de las ciencias humanas demostrando su imposibilidad de principio, dándose a sí misma como principio de esa imposibilidad. [...] [debe] reconocer, ya que no su existencia, al menos su posibilidad [de las ciencias humanas], con la condición de fundar

2 Para otro texto donde Althusser manifiesta su preocupación por la tendencia espiritualista en la coyuntura filosófica francesa de los años sesenta véase (Althusser, 1997).

3 Se trata de una coyuntura teórica que se ha replicado con bastante precisión en los países latinoamericanos, donde la reacción antipositivista que tomó cuerpo hacia fines de los años veinte y comienzos de los treinta del siglo pasado dio lugar a una vertiente espiritualista poderosa que le achacaba al positivismo no poder hacerse cargo de la singularidad del sujeto en un mundo de objetos, no poder dar cuenta de los valores y la libertad. Véase un análisis de esta reacción realizado desde el interior de la misma en (Estiú, 1961).

> en ese reconocimiento su verdadera defensa, que es lo mismo que la defensa de las ciencias humanas contra aquello que continúa impidiendo que sean ciencias de verdad (Althusser, 2003, p. 54).

Como el propio Althusser lo afirma sin eufemismos en una carta a Morfaux, el editor de la revista: se trata de afirmar a la filosofía frente a los marxistas y de afirmar la posibilidad de una ciencia de lo humano frente a los filósofos (Althusser, 2003, pp. 44, nota de los editores).

Ello abre una disputa en dos frentes. Por un lado, se trata de cuestionar la equiparación entre *técnicas de lo humano* y *ciencias humanas* implícita en las perspectivas tecnocráticas. Esto es, la denominación «ciencias humanas» designa corrientemente, según Althusser, lo que son en rigor distintas «técnicas de adaptación colectiva», como algunas ramas de psicología y la sociología, en particular de la psicosociología (Althusser, 2003, p. 58), que existen entrelazadas con una demanda que proviene del mundo de la industria, de la política, del comercio, del ejército, etc.[4] En cuanto técnicas, estas disciplinas funcionan con una «estructura teleológica externa» (más adelante damos una explicación de este concepto), lo que las inhabilita constitutivamente para cuestionar la demanda social que reciben. Esta consideración permite ubicar a las «ciencias humanas *o* técnicas de adaptación colectiva» en el interior del todo social, haciendo patente su naturaleza, al encontrarlas casi exclusivamente abocadas a poner a punto los métodos para satisfacer esa demanda exterior a las propias disciplinas. Las prácticas que reciben el rótulo de «ciencias humanas» se presentan como ciencias bajo la tutela de la «ideología empirista», que Althusser presenta parafraseando la primera tesis sobre Feuerbach, al sostener que esta ideología de la ciencia deforma el 'dato' de las verdades de las genuinas ciencias: al presentarlo como «dato» bajo «la forma del objeto», es decir, «en la forma de la intuición», ocultando que el dato de las genuinas ciencias son las «condiciones efectivas de su producción» (Althusser, 2003, p. 52), es decir, las condiciones bajo las que produce su objeto. En otros términos, las «ciencias humanas» se presentan como ciencias de un objeto ya dado en la realidad (en la ideología), sin efectuar una revolución conceptual que les permita constituir un objeto autónomo, propio, por medio de «una teoría general de su objeto, y métodos

4 Vale la pena citar extensamente la nota 15, donde Althusser se extiende sobre la relación entre las ciencias humanas y la demanda social: «[En la industria:] estudios de mercado, organización de las "relaciones humanas" en la empresa, psicodramas de liberación para ejecutivos, técnicas de relaciones con las organizaciones obreras, selección de ejecutivos y de personal, etc. etc. [En el comercio:] Estudios de motivación, publicidad, formación psicosociológica de los ejecutivos comerciales, personalización del producto, etc. [En la política:] sondeos de opinión, utilización de los *mass media* (radio, televisión, prensa, cine, edición, etc.), "personalización" del poder político, temas y técnicas de propaganda electoral, y otras, etc. [En el ejército:] algunos servicios psicológicos de siniestra memoria pueden llegar incluso a desaparecer: la psicología y la sociología continúan suscitando el interés del ejército para resolver sus problemas de reclutamiento y sobre todo de adaptación interna a sus objetivos, tanto si son ampliamente políticos (adaptación de su ideología a lo que denomina nuevas formas de guerra revolucionaria) o más técnicos (la técnica del "combate moderno")» Althusser, 2003, p. 58.

objetivos de investigación que reflejen la adecuación entre el objeto y la teoría» (Althusser, 2003, p. 55). Althusser propone como ejemplo de ciencia que parece estar fundada teóricamente a la lingüística, y en particular a la fonología estructural (Althusser, 2003, p. 55). Estas consideraciones enmarcan el análisis que Althusser realiza de la «escuela psicoanalítica estadounidense», completamente absorbida por su función como una técnica de readaptación social.[5] En este contexto aparece la primera referencia a Lacan por parte de Althusser, elogiando su señalamiento sobre el equívoco que reina con relación al objeto del psicoanálisis, lo que implica el riesgo de reducirlo al conductismo, al psicologismo, o más sencillamente, a la psicología. La referencia a Lacan se prolonga en una nota que conviene citar en toda su extensión:

> Marx fundó su teoría sobre el rechazo del mito del «*homo oeconomicus*», Freud fundó su teoría sobre el rechazo del «*homo psycologicus*». Lacan ha visto y ha comprendido la ruptura liberadora de Freud. La ha comprendido en el pleno sentido del término, asumiéndola en la literalidad de su rigor, y obligándola a producir sin tregua ni concesión sus propias consecuencias. Como todo el mundo, puede errar en el detalle o incluso en la elección de las referencias filosóficas: le debemos lo esencial (Althusser, 2003, p. 57 nota); ver también (Althusser, 1988, p. 72 nota).

Tenemos así delineado, en este artículo, un proyecto teórico-político a favor de la constitución de las «ciencias humanas», es decir, contra aquello que «continúa impidiendo que sean ciencias de verdad» (Althusser, 2003, p. 54), obstáculo que, por una paradoja solo aparente, Althusser reconoce en las prácticas que recibieron la denominación «ciencias humanas». De esta manera se diseña una alianza entre el materialismo histórico, la lingüística y el psicoanálisis.

Althusser prolongó sus reflexiones sobre el psicoanálisis y las ciencias humanas en un trabajo célebre, «Freud y Lacan», y en sus presentaciones en el Seminario que organizó en la École Nórmale Supérieure de París sobre «Lacan y el psicoanálisis» compiladas por O. Corpet y F. Matheron, publicadas en francés en 1996 y recientemente publicadas en castellano (ver Althusser, 2014). El encuentro entre Althusser y Lacan fue por entonces algo más que meramente teórico: en el momento en el que Lacan rompió con la IPA (*International Psychoanalytical Association*), Althusser hizo gestiones para que pudiera continuar su Seminario en la École Nórmale Supérieure, donde desarrolló, durante 1964, el Seminario «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis» (ver Roudinesco, 2012, p. 429 y ss.).

Las exposiciones de Althusser en el Seminario sobre «Lacan y el psicoanálisis» en la École en el año académico 1963-1964 son destacables en varios sentidos. En primer lugar nos interesa cierto desborde en la caracterización de la psicología, por el cual, se podría decir, la psicología pasa, de ser comprendida como una forma particular de ideología, a ser entendida como un modelo

5 Es pertinente recordar aquí la temprana definición althusseriana de la ideología, donde la función social tiene primacía sobre la función de conocimiento, ver (Althusser, 1985, p. 194).

del funcionamiento ideológico en general, que nos permitiría comprender, por contraste, otras formas de ideología. Lo característico de la psicología, según Althusser, es trabajar con ciertos conceptos que remiten a realidades de diferente estatuto: el *individuo*, el *sujeto* y el *ego*, desconociendo la diferencia de estatuto para igualarlas en el seno de un discurso unitario: «la psicología no es posible más que por la identificación de estos tres términos, es decir, por la presuposición teórica que requiere que el sujeto sea un individuo que posee la estructura de un *ego*. Esta constitución supone e impone esta identidad como si fuera real» (Althusser, 2014, p. 94). La psicología consiste, entonces, en una fusión específica de tres órdenes heterogéneos. El *individuo*, nos dice Althusser, pertenece a la biología o al campo de la división del trabajo.[6] El *sujeto*, «es un sujeto de imputación, que debe reconocer órdenes y que debe rendir cuenta de su obediencia y de sus actos, ya se trate de órdenes morales, de órdenes políticas, de órdenes religiosas, etc.» (Althusser, 2014, p. 95). El *ego*, por su parte, «corresponde a una tercera función, que es una función de síntesis, una función de objetividad» (Althusser, 2014, p. 95).

Decíamos un poco más arriba que la psicología, definida de esta manera, es para Althusser algo más que la psicología en sentido histórico, cuyos comienzos remontan al siglo XVIII. En efecto, uno de los ejemplos que toma Althusser para ilustrar el funcionamiento de la psicología es la filosofía de Platón, en particular por su operación de remitir la estructura de las clases en la sociedad a una tripartición en el interior del alma. Y no solo una tripartición, sino una jerarquía entre las distintas instancias presentes en el alma de cada individuo. La pertenencia a clases se convierte así en una función que depende de la parte del alma dominante en la constitución subjetiva. De acuerdo a Althusser, la operación platónica radica en la construcción de una patología fundadora: «es porque en el hombre existen efectivamente tres instancias: la *epithumía*, el *thumós* y el *noûs*, que se puede instalar en la sociedad un *orden verdadero* o, por el contrario, reinar *desorden confuso*» (Althusser, 2014, pp. 97, el segundo destacado nos pertenece). La confusión de las instancias en el individuo podría desembocar en la confusión de las clases en la sociedad, impidiendo su funcionamiento. La estructura descripta está en condiciones de «rendir cuentas del hecho de que el orden social *no es lo que debe ser* y, al mismo tiempo, fundar *un orden social que sería lo que debe ser*» (Althusser, 2014, pp. 98, énfasis agregado).

Althusser considera otro ejemplo, el de Descartes. De acuerdo a Althusser, una psicología cartesiana no puede ser una psicología del *ego cogito*, porque el ego es el sujeto de la objetividad, de la verdad, un sujeto que, como diría Foucault, está «abierto por derecho propio a la verdad», del que resulta imposible trazar una patología ya que él es la rectitud misma. Por el contrario, la

6 «El individuo es un concepto que puede tener un sentido en el ámbito de la biología, que puede tener un sentido en el ámbito de la división del trabajo, en la división de las funciones sociales» (Althusser, 2014, p. 94). Al respecto véanse los comentarios canguilhemianos de Pêcheux a propósito del uso de la biología en la normalización de la fuerza de trabajo (1975, p. 43).

psicología se desarrolla en Descartes para dar cuenta del error, de la confusión, del desconocimiento de la verdad en el error. Como nos indica Althusser: «El sujeto psicológico que aparece aquí como la condición previa del sujeto de la objetividad es el sujeto del error [...]» (Althusser, 2014, p. 99). La psicología se refiere en Descartes a lo que constituye la posibilidad, para el ego «de no ser esta transparencia misma que lo constituye como sujeto de verdad, como sujeto de objetividad» (Althusser, 2014, p. 99). La psicología concierne así al pasado al que el ego se refiere como a su confusión, para emerger de ella como la claridad en persona. Esta es la posición que podemos encontrar en las *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, la teoría de este sujeto psicológico, es decir patológico, la «gnoseopatología» como dice Althusser (2014, p. 100), Descartes la desarrolla en el *Tratado de las pasiones del alma*. El sujeto psicológico es la posibilidad de una patología del sujeto de la objetividad, patología que, sin embargo, no tiene un genuino espesor y eficacia, ya que es inmediatamente reversible en virtud de una función esencial que se le imputa al sujeto: «[la] función de convertibilidad que es la libertad» (Althusser, 2014, p. 99). La lectura de Descartes por Althusser está marcada por la polémica de Spinoza con *Las pasiones del alma*, por su rechazo del ego que aparece como centro del cogito cartesiano. En efecto, el proyecto cartesiano está marcado por una aporía: el dominio de las pasiones supone conocimiento de la verdad, mientras que el conocimiento de la verdad supone dominio de las pasiones (ver Descartes, 1989, p. arts. 49 y 50; ver Montag, 2013). En la filosofía de Spinoza Althusser encuentra un abandono de la problemática de la patología de la verdad, lo que posibilita desligar la afirmación de una verdad del concepto de un sujeto de la objetividad que la garantice. Spinoza inaugura la posibilidad de pensar lo imaginario, no como una categoría psicológica, sino como función de una totalidad en la que se constituyen las funciones psicológicas.[7] Se trata de una transformación de la problemática del sujeto psicológico, en virtud de la supresión en el mismo de la función del sujeto de la verdad y la objetividad, como consecuencia de la crítica spinociana del *cogito*. Este contraste es crucial en el abordaje de Althusser. En efecto, el ego como sujeto de la verdad o la objetividad, cuya emergencia es siempre posible a través de ejercicio de la voluntad libre, es la condición esencial para poder conceptuar al error como una dimensión sin espesor, pura superficie en consecuencia, y en cuanto tal, inmediatamente reversible. El error no sería entonces más que el negativo de la verdad, una noción que piensa la no aprehensión de lo real, la no aprehensión de la verdad, pero que no la piensa dotada de una lógica propia, sino como privación: «el concepto del no concepto, pero no pensado en su especificidad, sino como no concepto del concepto» (Althusser, 2014, pp.

7 La ruptura con la teoría del conocimiento es una condición para descubrir en el dominio de la psicología, de lo imaginario, una lógica propia que no sea subsidiaria del sujeto de la verdad. Algo análogo encontramos en Lacan, quien en «Más allá del principio de realidad» realiza un deslinde semejante al sostener que «En la medida en que es función de esta verdad [filosófica] no es una ciencia esta psicología» (Lacan, 2007, p. 86).

102-103). El sujeto de la verdad, el ego, tiende a instaurar una relación de total exclusión entre la verdad y el error, donde el error aparece como exterior de la verdad, de la que dependería completamente la existencia del error, de allí que el ego, sujeto de la objetividad y la verdad, sea al mismo tiempo imputable por el error, siempre evitable, en el que se desbarrancaría, por motivos evitables, por ejemplo, por precipitación. Althusser aborda aquí algunas cuestiones cruciales para el desarrollo de su propia filosofía: la separación entre la ciencia y la ideología no es la diferencia entre dos clases de entidades, que podrían alojarse en casilleros separados, por medio de un reparto que examinara su origen o su factura, sino un proceso, donde la emergencia de una verdad si bien implica una ruptura, la inauguración de un orden nuevo, de una nueva lógica conceptual, no implica instantáneamente la erradicación del error. La verdad, concebida como un orden nuevo de los conceptos, de las presencias y las ausencias, ocurre en el mismo mundo en el que existe el error, debe producir sus recursos conceptuales e instrumentales novedosos a partir de la resignificación y la transformación de los recursos disponibles, de allí que forzosamente haya compromisos entre ambos órdenes que se prestan a todos los equívocos imaginables, máxime cuando consideramos que la consistencia del error radica en su función social. En efecto, Althusser insiste en la necesidad de pensar la relación de la verdad con el error, en términos de un corte, de una separación en la que cada término (verdad, error), tiene su propia consistencia, obedece a una lógica propia, donde la presencia de un término no implica la exclusión inmediata del otro, sino la presencia constitutiva del otro en sí mismo:

> [...] si podemos considerar que la relación de una verdad con el error que ella denuncia como su propia reflexión negativa no manifiesta un reparto sino un corte, es el desconocimiento del corte pensado en la forma del reparto lo que se encontraría en el origen del sujeto de la verdad (Althusser, 2014, p. 103).

En consecuencia, resulta que lo impensado en la filosofía de Descartes, que es una filosofía del reparto o del juicio, del reparto o juicio que distingue error de verdad, es el propio juicio. Descartes da la apariencia de pensar históricamente el error, empíricamente, al pensarlo en función de la relación del alma con el cuerpo, pero al hacer de error la privación de la verdad, y de esta, una virtualidad cuya posibilidad de actualización está garantizada *a priori* en todo momento, el error carece de una lógica propia. En consecuencia, Descartes no logra pensar ni a uno ni a otro en su consistencia propia. Dicho de otra manera, para la problemática que instaura Descartes la propia enunciación, el acto que instaura la distinción entre la verdad y el error, permanece fuera del ámbito de lo visible. El desconocimiento de la consistencia histórica de la enunciación de una verdad es constitutivo de los objetos que la problemática cartesiana de la teoría del conocimiento hace emerger. Como Althusser lo indica con claridad, en este punto se ubica la insuficiencia histórica de la filosofía de Descartes, para quien tanto el error como la verdad tienen contenidos precisos (la filosofía tomista, la física aristotélica, en un caso; la física galileana, en el otro). De esta manera, Descartes

invisibilizó las muchas batallas, algunas de ellas sangrientas, a través de las cuales se realizó este corte, como algo que no es pertinente para la problemática que se planteaba: justificar el conocimiento, producir garantías para el mismo. La tarea es, entonces, atravesar la ilusión o denegación que recorre la filosofía cartesiana para dar cuenta de la misma en términos de un *proceso histórico*, esto es, es preciso pensar la necesidad histórica que estructura a la filosofía cartesiana. Descartes pensó la relación entre un conocimiento nuevo con uno viejo a través de una categoría, la del sujeto de la objetividad (el ego), contorneada de acuerdo a los modelos de la categoría del sujeto de la imputación, es decir, en términos de una categoría del mundo de la responsabilidad, del mundo de la imputación moral. La reflexión sobre el *acontecimiento histórico* del advenimiento de una nueva disciplina científica aparece, entonces, modelada por las categorías éticas y religiosas del sujeto de la imputación. La pregunta por la consistencia del error, suscitada por la emergencia de la nueva ciencia, fue encauzada en un esquema de pensamiento que resulta compatible con las «formas de existencia histórica de la individualidad» que emergen con la nuevas relaciones sociales de producción y con la ideología jurídica que corresponde a ellas, que a su vez reciben del discurso cartesiano una confirmación adicional.

Consideremos un ejemplo de lo anterior que nos permitirá avanzar en el desarrollo de nuestro trabajo. Althusser nos indica que un corte epistemológico no es un acto, no se identifica con un acto de decir o con un estado de pensar lo verdadero. En este sentido, la noción de corte epistemológico implica una suerte de círculo, porque ella no es pensable más que si rompemos (*realizamos un corte*) con la concepción de la teoría del conocimiento como actos de reparto, que se definen, en virtud de características inherentes a los mismos, como verdaderos o falsos. Si nos mantenemos en este campo, la problemática del corte epistemológico corre el riesgo de ser reabsorbida en la teoría del conocimiento. Al contrario, la problemática del corte implica pensar un fenómeno de ruptura como algo que «contiene en sí mismo, como una virtualidad real, una capacidad de cambio radical del campo sobre el cual surge» (Althusser, 2014, p. 68). Es interesante detenerse un momento en este enunciado de Althusser, ya que, en el momento mismo en que se está pensando la dificultad que implica formular una ruptura en el lenguaje que corresponde al campo con el que se tiene que romper, Althusser piensa la no inherencia de la verdad en un acto o estado bajo la forma de la inherencia, la virtualidad que supone un despliegue temporal es pensada bajo la forma del contenido real, la virtualidad pensada bajo la forma de lo dado. La ruptura, decíamos, debe llevarse a cabo en el campo con el cual debe romper y prácticamente con el mismo lenguaje con el cual se debe romper, lo que acarrea que «el surgimiento suele ser cuestionado y revocado por el campo sobre cuyo fondo ha surgido» (Althusser, 2014, p. 69). Hay un destiempo necesario entre la ruptura y su formulación teórica, la transición de un terreno teórico a otro es, como dice Althusser en otra parte, «impura» (Althusser, 1988, p. 77). El antiempirismo althusseriano, el desarrollo de la problemática de una epistemología materialista,

no escapa a las generales de una ley cuya eficacia se exhibe también en el caso freudiano: «[n]o es casual que la psicología del inconsciente se defina como la negación de la psicología de la conciencia, ni que la terminología freudiana del inconsciente esté obsesionada con una filosofía de la conciencia» (Althusser, 2014, p. 69). Esta condición inevitable del desarrollo del pensamiento freudiano, tan distinta del acto de reconocer lo verdadero en una visión o en un juicio, «pesan enormemente en el destino de su pensamiento» (Althusser, 2014, p. 69).

Como hemos mencionado, Althusser enmarca la articulación entre marxismo y psicoanálisis en una unidad mayor que es la articulación entre marxismo, lingüística y psicoanálisis. En efecto, estas disciplinas se condicionan mutuamente, lo que implica, en primer lugar, que los desarrollos de unas tienen que ver con los logros de las otras, y que los obstáculos con los que se enfrentan son difícilmente abordables sin los desarrollos de las otras disciplinas. Por ejemplo, el materialismo histórico ha realizado una ruptura con la ideología humanista y economicista que dominaba a la economía política clásica, de la que se desprende la necesidad de concretar una ruptura en la epistemología que permita transformar la noción del error de la teoría del conocimiento en una teoría de la ideología que rompa con los presupuestos iluministas, para que se reconozca en el «error ideológico» (para decirlo en una de las formas del destiempo del corte) una lógica específica que no sea subsidiaria de la verdad filosófica. Pero el materialismo histórico difícilmente pueda estar en condiciones de desarrollar una teoría científica de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción sin articularse con los desarrollos de la lingüística y el psicoanálisis. A su vez, el psicoanálisis habría sido absorbido por la ideología humanista de no haber encontrado elementos para su desarrollo en algunas herramientas conceptuales elaboradas por la lingüística contemporánea y su suerte como práctica social está ligada al devenir político y teórico del materialismo histórico. La lingüística, por su parte, pese a su alto grado de formalización, corre el riesgo de ser absorbida por la ideología humanista a partir de la oposición entre lengua y habla, o de algún otro par de conceptos que la reinstalen en la problemática idealista de la oposición entre sistema e individuo.

¿Cuál es la posición específica del psicoanálisis en el marco de esta «triple alianza»? Sobre el final de «Freud y Lacan» Althusser hace algunas observaciones valiosas sobre este punto. En efecto, apoyándose en la comparación que Freud hizo de sus descubrimientos con la revolución copernicana, Althusser destaca que luego de Marx sabemos que el sujeto humano (el ego económico, político y filosófico) no es el centro de la historia y también sabemos que la historia no tiene centro, aunque posee una estructura que tiene un «centro» necesario más que en el desconocimiento ideológico. Freud, por su parte, ha descubierto que el sujeto real no es un ego, centrado sobre el yo o la conciencia, «que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene "centro" salvo en el desconocimiento imaginario del «yo», es decir en las formaciones ideológicas en que se reconoce» (Althusser, 1988, p. 95). El psicoanálisis,

entonces, es una de las vías de acceso por la que se podrá llegar a comprender mejor «esa *estructura del desconocimiento* que interesa principalmente a toda investigación sobre la ideología» (Althusser, 1988, p. 95).

Althusser hace además algunas observaciones valiosas sobre la articulación entre lingüística y psicoanálisis. Nuestro filósofo sitúa sus observaciones sobre el fondo de una problemática anterior con la que ambas disciplinas rompen. En efecto, a partir de algunas reflexiones de Itard a propósito del «salvaje del Aveyron» en su célebre memoria (ver Montanari, 1978), Althusser subraya la problemática condillaciana que domina el pensamiento y la práctica de Itard. En el marco de esta problemática, el devenir humano de un sujeto biológico se interpreta en función de una ideología del sujeto psicológico que se definiría a partir de sus necesidades. De esta definición del sujeto psicológico se siguen dos relaciones: una relación de la necesidad con el objeto que la satisface, y una relación de representación del lenguaje con la cosa, una relación del signo con el objeto de las necesidades: «la necesidad se determina, la necesidad se expresa en un signo que pasa por otro que da la cosa, y la cosa está en relación directa con la necesidad» (Althusser, 2014, p. 78).

Esta problemática, donde no hay lugar para la autonomía del lenguaje, para pensar que el lenguaje es una realidad específica con una lógica propia que no se reduce a ser reflejo del pensamiento, ya sea este entendido en términos lógicos o psicológicos, es el obstáculo con el que rompe la lingüística moderna (ver Ducrot, 1975, p. cap. 1). De esta ruptura, fundamentalmente, sacará partido Lacan. Althusser destaca dos consecuencias del trabajo de Lacan. Por un lado, que Lacan pudo intervenir en toda una serie de discusiones en el terreno del psicoanálisis denunciando como falsos problemas a las dificultades que planteaban la rememoración, la abreacción o la regresión. Falsos problemas, es decir, problemas que surgen por desconocer que lo que ocurre en la práctica analítica ocurre en el marco de un mundo cultural ya constituido, en un sujeto que es ya un sujeto cultural, un sujeto en una sociedad determinada. Al desconocer este hecho, estos problemas tienden a plantearse en términos de la relación de lo biológico con lo psicológico, al paso del orden biológico al cultural como la conclusión de un desarrollo. El niño se humanizaría superando su propia naturaleza biológica, su propia animalidad, accediendo a la cultura por medio del lenguaje, sometiendo la propia pulsionalidad para ponerse en línea con las leyes de la cultura. Pero esta no es sino una pseudo explicación ya que la misma implicaría hacer del cachorro humano un pequeño sujeto psicológico. Althusser considera que Lacan pudo resistir la reabsorción del psicoanálisis por la psicología porque pudo reconocer la eficacia que la cultura ejerce sobre lo biológico, porque pudo reconocer que la relación de la biología con la realidad humana no debe explicarse en términos de una acción realizada por los pequeños seres biológicos para insertarse en la cultura, sino como una acción de la cultura sobre la biología, sobre una cría de humano a la que elabora y transforma. En otros términos: «... no es con el devenir humano del cachorro de ser humano con lo que nos las vemos, es con la acción

de la cultura, constantemente, sobre un pequeño ser diferente de aquella misma que ella transforma en ser humano» (Althusser, 2014, p. 80). Ello permite que los problemas aludidos en el marco de la clínica analítica no sean pensados índices de la presencia de lo biológico en lo psicológico, sino como recurrencias, efectos retroactivos que son la marca de la absorción del cachorro humano por la cultura. El círculo por el cual el sujeto psicológico parece precederse siempre a sí mismo es el efecto de una realidad, la precedencia de la cultura con relación a sí misma, la antecedencia de la sociedad con relación a sí misma.

La segunda consecuencia del pensamiento de Lacan es que el orden de realidad que produce la absorción del cachorro humano no es la psicología, no es del orden del sujeto psicológico, sino «el orden de lo simbólico», o lo que Althusser propone denominar la «ley de la cultura». Esta reflexión es importante porque a partir de ella se puede dar cuenta de la recurrencia que se manifiesta en la clínica analítica. En efecto, si los filósofos del derecho natural clásicos pensaban el pase de la naturaleza a la sociedad en términos de individuos, preguntándose cómo se transforma un individuo, como se desarrolla, Rousseau, en el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, pudo producir una ruptura, indicando que lo que se piensa como las condiciones del paso de los individuos en la sociedad son en realidad *las condiciones de existencia de la sociedad*, solo que pensadas bajo la forma de la no-sociedad (ver Althusser, 2014, p. 82). Ello le permitió a Rousseau pensar el desarrollo de la sociedad como un fenómeno social, es decir, como un ámbito de eficacia específico. Althusser sostiene en consecuencia: «... es esta verdad fundamental (que Rousseau más tarde abandonará ...) la que encontramos en las reflexiones de Lacan. Es la cultura la que se precede siempre a sí misma, y es esta precedencia, esta antecedencia perpetua de la cultura con respecto a sí misma, lo que se representa con este círculo» (Althusser, 2014, pp. 82-83). Podemos entonces decir que el sentido que Althusser le asigna al trabajo de Lacan sobre la función del yo como una función de reconocimiento y desconocimiento es la de pensar los efectos que tienen sobre los sujetos el hecho de que las condiciones de existencia de la sociedad se realicen en ellos. De acuerdo a Althusser, por lo tanto, la resistencia básica de Lacan a las tentativas de asimilación del psicoanálisis por la psicología consiste en que estas «se basan en una confusión entre el sujeto y el "yo", es decir, en un desconocimiento de las funciones del "yo" en el sujeto, que es precisamente la de ser una función de reconocimiento y de desconocimiento» (Althusser, 2014, p. 92).

El objeto del psicoanálisis está constituido, en consecuencia, por los efectos del devenir humano sobre el pequeño ser biológico surgido del parto humano, son estos efectos los que reciben el nombre equívoco de «inconsciente». En contraste con la historia teleológica de la auto-humanización del organismo humano, el objeto del psicoanálisis se ocupa del «abismo *aleatorio* de lo humano mismo en cada retoño de hombre» (Althusser, 1988, pp. 83, énfasis agregado). Destacamos «aleatorio», para enfatizar que en el momento mismo en que se le plantea al cachorro humano el «dilema» de «nacer o no ser» (Ibíd.), este dilema solo en apariencia

plantea la cuestión de una elección, ya sea porque no hay sujeto para elegir o porque el propio dilema reviste en realidad un carácter imperativo, bajo la forma apenas disimulada de una opción.[8] La parte más original de la intervención lacaniana consiste, según Althusser, en haber descubierto que el pasaje «de la existencia (puramente en el límite) biológica a la existencia humana (hijo de hombre) se efectuaba bajo el Ley del Orden —que yo llamaré Ley de la Cultura— y que esta ley se confundía en su esencia formal con el orden del lenguaje.» (Althusser, 1988, p. 86). De esta manera, los efectos de este tránsito forzado, eso que denominamos inconsciente, el lapsus, el acto fallido, el chiste, el síntoma, son elementos significantes inscriptos en la cadena de un discurso que duplica el discurso verbal del sujeto, sin ser otra cosa que este mismo discurso verbal.

La genealogía del sujeto de la objetividad del conocimiento, bajo la dominación de la problemática del sujeto de la imputación, lleva a preguntarse por la consistencia propia de lo imaginario, como lugar donde se realizan las condiciones de existencia de la sociedad. La problemática de lo imaginario como error, opuesto a la verdad, abre paso así a un «materialismo de lo imaginario». No sorprende, en consecuencia, que en uno de los textos donde Althusser explora desembozadamente la articulación entre el marxismo, el psicoanálisis y la lingüística, como las «Tres notas sobre la teoría del discurso», en el cual se intenta, entre otras cosas, caracterizar distintas formas de discurso (ideológico, estético, científico, psicoanalítico), Althusser oscile entre reconocer diferentes efectos-sujeto en función de las distintas estructuras de los discursos (ver Althusser, 2010, pp. 116-117), y una restricción del efecto sujeto al discurso ideológico, opción por la que finalmente toma partido:

> No hay más *sujeto* de la ciencia con respecto al discurso científico, con respecto a los enunciados científicos que se sostienen justamente porque se las arreglan sin sujeto, que un individuo «haciendo la historia» en el sentido ideológico de esta proposición. Asimismo me parece un abuso hablar del «sujeto del inconsciente» a propósito del *Ich-Spaltung*. No hay sujeto *dividido*, *escindido*: hay algo completamente diferente: al lado del *Ich* hay una «*Spaltung*», es decir, precisamente un *abismo*, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre *al lado de un sujeto*, al lado del *Ich*, que en efecto es un sujeto (y que compete a *lo ideológico*, como me parece que Freud lo hace pensar en múltiples ocasiones). Este «*Spaltung*» es este tipo de relación o articulación diferencial específico que vincula (en forma de un abismo, de una abertura) el discurso consciente con este elemento o más bien con este elemento estructural del discurso inconsciente que es el *Ich*. En resumidas cuentas, Lacan *instauraría el abismo o la carencia de sujeto* en el concepto de división del sujeto. No hay «sujeto del inconsciente» aunque no

8 En francés el dilema rezaría «*le naître ou n'être pas*» cuyos disyuntos, a pesar de su distinta grafía, suenan igual, lo que difumina el aspecto de dilema, enfatizando el carácter imperativo del mismo, que introduce subrepticiamente un sujeto en el momento mismo en que su emergencia está en cuestión; en consecuencia, el sujeto antecedería al sujeto o, como lo dirá luego Althusser, «los individuos son *siempre ya* sujetos».

> puede haber inconsciente más que por medio de esta relación abismal con el *Ich* (sujeto de lo ideológico). La carencia de sujeto no puede ser llamada sujeto, aunque el sujeto (ideológico) esté implicado de manera original, reflejada en el segundo tema freudiano por esta falta, que es todo menos sujeto (Althusser, 2010, pp. 141-142).

El efecto sujeto, concebido como la condición de existencia de la sociedad, tiene que ser forzosamente heterogéneo con el sujeto de la ciencia por dos razones. Por una parte, porque en caso contrario tendríamos que pensar a la verdad científica bajo la forma de un reparto, de manera estática, y no como un corte, como proceso continuado de reestructuración. Por otra parte, y fundamentalmente, para abrir la posibilidad de pensar una lógica histórica para lo que la gnoseología denomina el error, posibilidad de la que depende el desarrollo de una teoría materialista de las ideologías. El vínculo político entre sujeto e imputación, que hemos delineado a propósito de Descartes, se desarrolla en las «Tres notas...» en términos de una *teoría de la interpelación* que encontrará una formulación más acabada y explícita en «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», aunque al costo de eliminar de la misma los rastros de la noción de discurso que se exhiben a plena luz en esa suerte de laboratorio conceptual donde se experimenta con la noción de interpelación, según la aguda caracterización que Warren Montag hace de las «Tres notas...» (ver (2015). Este vínculo, sostenemos, empuja hacia la consideración de la relación entre interpelación ideológica e inconsciente en términos de un subproducto: el inconsciente es un efecto de la interpelación con la cual el discurso ideológico se articula sobre las prácticas económica y política convirtiendo la función *Träger* en la función-sujeto. Al respecto, conviene citar a Althusser:

> Postularé entonces la siguiente idea: que la función-sujeto que constituye el efecto propio del discurso ideológico requiere, a su vez, produce o induce...,[9] un efecto propio que es el efecto inconsciente, o el efecto sujeto-del-inconsciente, es decir, la estructura propia que permite al discurso del inconsciente. Esta última función permite asegurar la función de sujeto en el desconocimiento (Althusser, 2010, p. 119).

El proyecto trazado por Althusser fue rico en consecuencias, desatando un verdadero asedio a la psicología. Este asedio halló su punto culminante en el momento de encontrar sus ancestros, o tal vez sería mejor decir, al producirlos como su efecto retroactivo, retomando la crítica que Canguilhem había desarrollado en su: «¿Qué es la psicología?» (1956), reeditado diez años más tarde por el «Círculo de epistemología», es decir, por el grupo de *normaliens* althussero-lacanianos que publicaba la revista *Cahiers pour l'analyse,* entre los que se contaban Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, François Regnault e Yves Duroux, entre otros. En 1966, en el número 2 de *Cahiers*, abocado a la psicología, donde se republicó el artículo de Canguilhem y la respuesta de Robert Pagès al mismo, apareció «Notas sobre la situación de las ciencias sociales y de la

9 En el manuscrito se consigna añadido al margen «cf. más abajo (a rectificar)».

psicología social en particular» de Michel Pêcheux, publicado bajo el seudónimo de Thomas Herbert, del que nos ocuparemos a continuación.

En este artículo, como así también en «Notas para una teoría general de las ideologías» aparecido en 1968 en la misma revista, Pêcheux realiza una serie de observaciones acerca de la naturaleza diferencial de la ruptura epistemológica de acuerdo al vínculo de las ideologías que toman como materia prima de su trabajo teórico las distintas disciplinas científicas en el proceso de su constitución. En concreto, Herbert-Pêcheux distingue diferentes formas de ideología, según se vinculen de manera predominante con una u otra práctica en el todo complejo de lo social. Las ideologías que se vinculan de manera predominante con las prácticas técnicas (fuerzas productivas) son distintas en su forma que las ideologías que se vinculan principalmente con las prácticas políticas (relaciones de producción). Como lo ha señalado Pierre Macherey, el análisis de Herbert tiene el mérito de distinguir funcionamientos diferenciales de la ideología según su articulación con otras prácticas, en contraste con una concepción dominante que lleva a pensar a la ideología como una forma o procedimiento masivo que solo se distinguiría por su contenido, suponiendo una lógica homogénea de funcionamiento que se solo se distinguiría por sus distintos ámbitos de aplicación (Macherey, 2014). De esta manera Herbert define a las «ideologías teóricas» como aquellas que continúan a las prácticas técnicas (su ejemplo es la alquimia). Las prácticas técnicas se orientan a la realización de lo real, es decir, a la manipulación, en el marco de la cual producen como su efecto fundamental al sujeto empírico (enmarcado por las evidencias yo-aquí-ahora) por medio de procedimientos discursivos que registran un predominio de los procesos metafóricos en virtud de lo cual producen un masivo efecto de adecuación empírica. Las ideologías teóricas que intervienen sobre las prácticas técnicas, produciendo garantías para la adecuación empírica que opera en ellas, se encuentran a cierta distancia de estas en virtud de la naturaleza del vínculo que define la relación de las prácticas técnicas con la demanda social. La relación de las prácticas técnicas con la demanda social se inserta así en lo que Herbert denomina «estructura teleológica externa». Ello implica que la demanda que las pone en movimiento una y otra vez no es transformada por esta práctica. Consecuentemente, la ideología asociada a las prácticas técnicas interviene sobre los conceptos presentes en ellas (de predominio semántico o metafórico, según dijimos), es decir, refuerzan el efecto de adecuación a la realidad que producen las ideologías prácticas bajo las cuales se realiza la practica técnica. En este sentido, son como una «nube» con relación a dicha práctica, de lo que se desprende su posición con relación al todo social: «un monarca *debía* tener en su corte juristas, sacerdotes, mientras que *podía* tener un alquimista» (Herbert, 1966, p. 148).

Por el contrario, las ideologías que intervienen predominantemente en la práctica política guardan con ella una relación más próxima, que Herbert ilustra con la metáfora de la relación de *cementar*. La práctica política posee por objeto a las relaciones sociales, aunque a diferencia de la práctica técnica, que al menos

en principio posee la posibilidad de operar sobre una materia bruta, natural, no elaborada por una práctica técnica previa, la práctica política carece de esta posibilidad de un grado cero. Por otra parte, la práctica política se distingue de la práctica técnica por la relación que guarda con la demanda social. Si la demanda social es externa con relación a la práctica técnica, la práctica política tiene una relación por completo distinta. De la práctica política podría decirse tanto que recibe la demanda social como que es el lugar donde esta demanda social se produce, transformándose o elaborándose:

> [...] la práctica política tiene por función transformar las relaciones sociales reformulando la demanda social (demanda [*demande*] y también exigencia [*commande*], en el doble sentido que en lo sucesivo entenderemos este término) mediante un discurso. Al decir esto no pretendemos reducir la política al discurso; suponemos que toda decisión, toda *«medida»* en el sentido político, se ubica en la práctica política *como* una frase se ubica en el discurso. (Herbert, 1966, p. 150).

Las ideologías que se articulan con la práctica política (*ideologías prácticas* en la terminología de Herbert), no se ubican en el exterior a dicha práctica, sino que se solapan completamente con ella. Pero puesto que realizan este solapamiento mediante la producción de una distancia, de un desajuste entre la práctica política (en cuanto ideología practicada) sobre la que intervienen y ellas mismas (en tanto ideologías que se refieren a una ideología practicada), producen una distancia que es en realidad una distancia interior, lo que puede apreciarse en la consideración de su producto: la razón. Al producir a *la razón* como lo que *debe ser* las ideologías producen una distancia con relación a la práctica política realmente existente, distancia que no tiene otra consistencia que la del discurso ideológico que la instaura. En consecuencia, la práctica política busca que lo que existe *de hecho* exista *por derecho*, produce una distancia en la que radica su relación a la práctica política, podríamos decir que se trata de una *distancia nula*, ya que práctica política e ideologías políticas se confunden en última instancia, pero también debemos decir que se trata de una *distancia abismal*, es decir, insalvable, que constantemente produce reacomodamientos en el interior de la práctica política. Si el funcionamiento de las ideologías de la técnica es básicamente semántico, de ajuste entre significación y significado mediante procesos metafóricos, el funcionamiento de las ideologías cemento es de tipo sintáctico, mediante procesos metonímicos que producen el soporte concreto en lo general, por medio de un discurso reflejado que produce a los sujetos como sujetos jurídicos, como sujetos en el terreno del *deber ser*, es decir, como sujetos de derechos y obligaciones.

En contraste con las ideologías *nube*, las ideologías de la práctica política tienen en relación con la práctica social el carácter del *cemento* que mantiene los ladrillos del edificio en su lugar. Sin embargo, nos queda comprender cómo se opera, en el interior de la ideología de la práctica política, un «olvido» de la demanda o exigencia social y un recubrimiento de su mecanismo, sin el cual

estas ideologías no podrían desempeñar su función de cementar las relaciones sociales. Al respecto hay que decir que la filosofía fue la encargada tradicional de producir el olvido y el desconocimiento de la demanda elaborada por la práctica político-ideológica. La filosofía realizó esta tarea describiendo la relación de la Naturaleza con la Razón, hallando una estructura originaria que explicaría la separación entre la Razón y la Naturaleza, estructura que encuentra su manifestación ejemplar en el concepto de raigambre feuerbachiana de la subjetividad puntual, ya que si «el sujeto está en el todo como un punto en una superficie, participa de hecho en la naturaleza del todo, y la superficie total es por derecho Razón: las distorsiones se explican entonces por sí mismas, por una teoría de la imaginación subjetiva puntual, que deforma la superficie donde se ubica» (Herbert, 1966, pp. 151-152), ver (Althusser, 1997). Ello significa que la profusión de las filosofías de la conciencia y el sujeto cumplen con la función (ideológica) de procurar garantías de que la demanda social, de hecho irrealizable, es sin embargo *realizable por derecho*, es decir, justificando la demanda social al tiempo que contribuyen a su reproducción.

Esto lleva a Herbert a afirmar que todo sujeto empíricamente ubicado en una formación social soporta los efectos ideológicos de los que es el *Träger* y conserva de ellos huellas identificables, de dos clases:

> 1) El grupo semántico de las normas enunciadas y practicadas que marcan su medio y definen la forma de sus estructuras comportamentales (gestos y palabras) que una etología humana permite clasificar. 2) El grupo sintáctico de la fraseología ideológica y de las estructuras institucionales en las cuales sus palabras y gestos toman lugar como elementos (Herbert, 1968, p. 89).

Con estas observaciones ingresamos en el terreno de la articulación entre ideología e inconsciente. Herbert hace algunas observaciones valiosas acerca de la articulación entre ambas nociones. Al respecto Herbert insiste en que no basta con un «descentramiento del sujeto», entendiendo por tal cosa el efecto que se logra sobre el sujeto al hacerlo «tomar conciencia de su situación» (por ejemplo a través del contraste sociológico entre los enunciados y las prácticas institucionales), ya que ellos no conciernen sino al «preconsciente social», hasta entonces «no-visto», dejando incuestionado el mecanismo por el cual los individuos son *asignados ciegamente* como sujetos a una posición de *Träger* (ver Herbert, 1968, p. 90). En consecuencia, la tarea de una teoría científica de las ideologías asociada al materialismo histórico radica en señalar que las relaciones de producción no son meramente una regla preconsciente, sino «un sistema de operadores que pertenecen al dominio de la ley inconsciente» (Herbert, 1968, p. 90).

Con estas declaraciones tenemos planteadas las coordenadas de la relación entre el althusserismo y el psicoanálisis lacaniano en lo que tal vez sea su punto de mayor distancia. La genealogía política del «sujeto-sujetado» implica que cualquier gesto teórico de descentramiento del sujeto, o de postulación de una escisión constitutiva en él, con la capacidad disruptiva que este acarrea, deba ser

pensado en términos de la capacidad que posee efectivamente para revolucionar un campo. Ahora bien, el psicoanálisis debe confrontarse con obstáculos y resistencias que él mismo no está en condiciones de abordar teóricamente, por no mencionar políticamente, puesto que estos obstáculos surgen de posiciones ideológicas que cementan las distintas instituciones que en la que el discurso teórico del psicoanálisis introduce una brecha (el aparato ideológico familiar, por ejemplo) con el todo social, y en particular con la práctica de la producción, aunque esta es una cuestión que, en rigor de verdad, no puede ser pensada en el marco de la teoría psicoanalítica.

El trabajo de Althusser y sus allegados sobre el concepto de ideología pronto sufrió el contragolpe de lo que él mismo puso en movimiento. En efecto, al designar a «la peste del asujetamiento», mediante una intervención teórica contundente cuyo ejemplo más destacado es tal vez «Ideología y aparatos ideológicos de estado», la propia intervención teórica althusseriana fue denunciada como parte integrante de aquello que ella misma contribuía a poner en cuestión. De allí surgen las múltiples acusaciones de funcionalismo, reproductivismo, etc. Consecuentemente se intentó hacer del althusserismo: «un pensamiento del Orden y del Amo, que se instituye por una doble circunscripción: de la Historia, (enclaustrada en la reproducción) y del Sujeto (reducido al autómata «que marcha solo»)» (Pêcheux, 1997, p. 297). Esta coyuntura teórico-política marcó el desarrollo teórico posterior de Pêcheux y del propio Althusser, según dejan ver sus escritos tardíos. En el caso de Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, de 1975, ofrece un refinamiento notable de los trabajos de *Cahiers pour l'analyse* y un compromiso férreo con la tesis de la ideología como interpelación de los individuos en sujetos, a la vez que un intento de una alianza estratégica con el psicoanálisis lacaniano, intentando enriquecer la teoría de la interpelación ideológica mediante una consideración más decidida del dominio de lo simbólico, que proseguirá en *La langue introuvable* con una preocupación marcada por los aspectos irregulares de la lengua prolongada por una preocupación por los aspectos imprevisibles implicados en la normalización de los sujetos en virtud el carácter informe de la norma (ver el tratamiento del concepto lacaniano milneriano de «lalangue» en (Gadet y Pêcheux, 1984).

Sin embargo, no es por aquí por donde nos interesa proseguir nuestra pesquisa, sino que deseamos detenernos por un momento en la manera en que la relación Althusser-Lacan aparece abordada usualmente. Por ejemplo, en un interesante libro de Pascalle Gillot, *Althusser y el psiconanálisis,* luego de hacer un análisis detallado de la relación de Althusser con el psicoanálisis, la autora insiste en que la divergencia fundamental de Lacan y Althusser remite a la distinción que cabe trazar entre el sujeto y el yo (Gillot, 2010, p. 121). De acuerdo a Gillot en la perspectiva althusseriana hay una ambigüedad que afecta el estatuto de la ideología, que oscilaría, entre un extremo, «que remite al carácter primordial de la "Ley de cultura", la ideología, que asigna a los individuos a ser sujetos, parece surgir plenamente del orden simbólico, en el cual opera esta "toma del

inconsciente" sobre el proceso de humanización y subjetivación» (Gillot, 2010, p. 121). Pero, por otra parte, Gillot entiende que «la función de reconocimiento-desconocimiento, en la que Althusser identifica la función esencial de todo dispositivo ideológico, la ideología parece reducirse al orden de lo imaginario, de sus alienaciones y de sus ignorancias constitutivas» (Gillot, 2010, p. 122).

Gillot intenta trazar una genealogía de las diferencias entre Althusser y Lacan, en los términos de la relación entre el sujeto y el Sujeto, tematizada por Althusser como un desdoblamiento interno peculiar de la esfera ideológica, aquel que le hace decir que en Feuerbach, a pesar del error de su planteo, hay un acierto, ya que describe, sin quererlo, el redoblamiento especular por el que el sujeto remite al Sujeto (ver Althusser, 1997). Allí donde Feuerbach veía una relación especular simple, que buscaba reducir, logra hacer visible, por medio de una salida teórica fallida, la estructura especular redoblada, que no logra sin embargo pensar. Habría entonces un valor teórico desviado en la filosofía de Feuerbach.[10] En esta estructura redoblada acaece, decíamos, el sometimiento del sujeto al Sujeto. Como lo indica Gillot, «[e]sta temática está en el principio de la representación no-clásica de un sujeto descentrado o excéntrico, de un sujeto ya no constituyente sino verdaderamente constituido, en su relación especular con el Otro-Sujeto» (Gillot, 2010, p. 115).

Gillot indica, siguiendo textos de Lacan bien distintos, como «El estadio del espejo» y «La instancia de la letra», que para Lacan la tesis del sometimiento del sujeto al otro «implica ya explícitamente la noción no-psicológica de un sujeto identificado con el sujeto del inconsciente, con el puro y evanescente sujeto de la enunciación» (Gillot, 2010, p. 116). Este sujeto del inconsciente (de la enunciación) está atravesado por un corte constitutivo de sí mismo (la *Ich-Spaltung*) debido a su subordinación al significante, es decir, que existe como sujeto bajo la condición paradójica de no ser como sujeto parlante, con una palabra que proviene, forzosamente, desde el lugar del otro. Gillot indica entonces: «Su excentricidad, su descentramiento, distinguen al *sujeto*, literalmente inasible, del *yo*, de sus identificaciones y de su capturas imaginarias, como lo destacaba Lacan ya en el artículo de 1949 titulado "El estadio del espejo"» (Gillot, 2010, p. 116).

Gillot nos enfrenta de esta manera a un reparto entre lo imaginario y lo simbólico cuya pertinencia nos parece cuestionable. En efecto, en su opinión la función de reconocimiento-desconocimiento en la teoría de la ideología de Althusser proviene explícita y directamente de Lacan, con un anticipo en la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx, donde encuentra el esbozo de

10 Todo ello es coherente con la descripción de la psicología concebida en el sentido amplio de patología del sujeto-individuo-ego y con el rol que Herbert asigna a la filosofía como producción del olvido de la demanda social, olvido que, añadimos, acaece a condición de quedar presos en la estructura especular redoblada, prisión tanto más profunda cuanto más pensamos en términos de una estructura especular simple. Si no hay ideología sino para los sujetos, es porque para ellos está en cuestión un reflejo simple y porque el conocimiento de la estructura redoblada es imposible en tanto que aprehensión por un sujeto, es decir, en tanto permanezcamos en el terreno de la teoría del conocimiento tradicional.

una teoría de la fantasmagoría, comprendida como ilusión necesaria. Por ello Gillot entiende que el concepto de reconocimiento-desconocimiento implica un rasgo característico de la concepción del sujeto de Althusser: «la opacidad con respecto a sí mismo, por lo que ese mismo sujeto, en su naturaleza ideológica de ser sometido e interpelado, se distingue necesariamente del *yo* de la filosofía clásica, de ese espíritu que se conoce a sí mismo de manera directa y absolutamente cierta» (Gillot, 2010, p. 119). Se trata, a juicio de Gillot, de un deslinde freudiano necesario, pero sin embargo insuficiente, en la medida en que no aborda la distinción entre el dominio de lo imaginario y el de lo simbólico. De acuerdo a esta distinción, según Gillot, Lacan distingue el concepto de *sujeto*, sometido al dominio de lo simbólico y el concepto del *yo* (*moi*), propio del orden de lo imaginario. El reconocimiento en el yo es necesariamente alienante, por lo que no logra ser siquiera el señor de la conciencia, puesto que, como se establece en el estadio del espejo, el desconocimiento está en el principio de la formación del yo y de sus identificaciones imaginarias y alienantes.

Como consecuencia, Gillot extrae la conclusión de que la divergencia entre Althusser y Lacan concierne a la distinción que cabe trazar entre el sujeto y el yo, una distinción que es nítida en el caso lacaniano que permanece ambigua en el caso de Althusser. Acto seguido Gillot nos ofrece una explicación de esta ambigüedad en función de una dificultad interior de la teoría althusseriana. Dicha dificultad consiste, según Gillot, en remitir, simultáneamente, al orden imaginario, el de la conciencia y de los desconocimientos constitutivos del yo y al orden simbólico.

La dificultad que señala Gillot ha sido señalada también por otros lectores, ya hemos aludido al caso de Pêcheux. Sin embargo el planteo que subyace a esta objeción nos parece cuestionable. Esta autora presenta las cosas como si los conceptos de *moi* y de *je*, de sujeto del enunciado y de la enunciación, tuvieran que distribuirse en dos órdenes, el de lo imaginario y el de lo simbólico, dejando en la oscuridad la relación entre ellos. Ya hemos visto cómo Althusser entrelazaba, en sus «Tres notas sobre la teoría de los discursos», al discurso de lo inconsciente como un discurso articulado con el discurso ideológico, es decir, no como compartimientos estancos, sino como efectos diferenciales. Y para remitirnos al comienzo de nuestro trabajo, el sujeto de la imputación, aunque lo desconozca, aparece constitutivamente ligado a un exterior, lo imaginario «es un mundo», decía Althusser siguiendo a Spinoza. No se trata entonces de que al rechazar el yo de la filosofía clásica, ese espíritu que se conoce a sí mismo de manera directa y absolutamente cierta, debamos inclinarnos por un espíritu que no se conoce más que a medias. Lo que hay que oponer al espíritu transparente de la filosofía clásica no es un espíritu opaco, sino un algo que no es un espíritu, aunque aparenta serlo, es decir, una realidad material que produce, como su condición de existencia, la ilusión de un interior sin exterior. La relación dual, especular, es un efecto necesario de la producción del sujeto ideológico como sujeto de la imputación de responsabilidad. Para ser imputable el sujeto debe ser producido

como «principio absoluto» de sus acciones y a partir de allí todas sus relaciones se tramarán para él en la evidencia de una relación dual. Sin embargo, ya hemos indicado que la condición de existencia de esta relación dual es una estructura especular redoblada, de remisión del sujeto al Sujeto y viceversa, cuya clave hemos encontrado en la producción de un desajuste entre Naturaleza y Razón con el cual lo que Herbert llama «ideologías prácticas», es decir, ideologías teóricas que toman como materia prima a la práctica política intervienen sobre ella convirtiéndose en una fuerza política efectiva. La relación de dos términos propia del sujeto como sujeto de la imputación solo se torna inteligible cuando se la incluye en el interior de la relación de tres términos: por la cual sujetos y acciones se piensan, por intermedio de la práctica política, en su vínculo necesario (que no significa inmediato) con las relaciones de producción. El «sujeto sin exterior» remite a un exterior que es constitutivo de sí mismo.[11]

Para resumir nuestros reparos, si la psicología aparece como el discurso que unifica realidades de distinto orden (el sujeto, el individuo y el yo), la tarea crítica no radica meramente separar estas tres realidades y atribuirlas a ordenes diversos el sujeto (simbólico, lingüístico, político) el individuo (biológico, real) y el yo (filosófico o imaginario), como si estos órdenes de realidad fueran autosubsistentes y contuvieran en sí los principios de su inteligibilidad. No pasaríamos entonces de una inversión de la problemática de la psicología. El rechazo de Althusser a extender el concepto de sujeto más allá del funcionamiento del discurso ideológico nos parece en verdad consecuente. En efecto, si el concepto de sujeto es consustancial al discurso ideológico es porque este tiene su asiento en la problemática de la psicología, en la unificación ilusoria de tres órdenes diferentes. En otros términos, lo ilusorio no solo es propio de las relaciones duales del orden de lo imaginario. Si Althusser encontraba que el psicoanálisis podía ser un aliado porque, entre otras cosas, desafiaba la distinción interior-exterior, con la noción de *sujeto del inconsciente*, pensado como la ley que rige la serie de las formaciones del inconsciente (lapsus, sueño, chiste, etc.), la distinción entre interior y exterior parecería renacer en el preciso momento en que se intenta socavarla, que es lo que hemos intentado señalar en nuestra crítica a Gillot.[12]

---

11 En un texto recientemente aparecido en castellano Althusser deja en claro este punto: «La filosofía materialista marxista no defiende únicamente la idea —que los idealistas no discuten— de que para tener una historia y vivir en la política, la ideología, la ciencia, la filosofía y la religión, los seres humanos primero deben sencillamente vivir y por tanto producir materialmente sus medios de subsistencia y sus instrumentos de producción. Pues esta sería una *abstracción de dos término*s (los hombres + su alimento) // La filosofía materialista marxista defiende además la idea de que esa relación de los hombres con sus medios de subsistencia está regida por la relación de producción y que, por lo tanto, es una relación social (una *abstracción de tres términos*)» (Althusser, 2015, p. 104).

12 El reparto se concretaría así: al yo le cabría explicar las distintas manifestaciones en el orden de lo imaginario, mientras que al sujeto del inconsciente le correspondería explicar aquellas otras manifestaciones que están más allá del alcance de aquel, aquellas que «se le escapan» al yo. El reparto al que aludimos coincide aproximadamente con las tendencias que Dominique Lecourt ha identificado en el interior de «la filosofía lacaniana del psicoanálisis», esto es: «una

La toma de posición de Althusser frente a Lacan que intentamos defender puede tal vez iluminarse comparándola con la toma de posición ensayada por Lecourt frente a Bachelard (ver Lecourt, 1974). De acuerdo a Lecourt, Bachelard logró pensar el problema de la ciencia por fuera de la teoría del conocimiento idealista, centrada en la noción de sujeto, lo que le dio la oportunidad de desarrollar una concepción no filosófica de la filosofía, es decir, una concepción no idealista, lo le permitió a Bachelard desarrollar una epistemología histórica o una historia de las ciencias no teleológica. Para *efectuar* este desplazamiento teórico Bachelard debió superar importantes dificultades teóricas afincadas en la teoría del conocimiento. Este desplazamiento fue habilitado por su concepto clave, el de obstáculo epistemológico. Sin embargo, cuando Bachelard intentó *pensar* cuál era la naturaleza de los obstáculos epistemológicos, es decir, de esas formas de pensamiento que dan por sentadas las respuestas antes de hacer las preguntas, y en particular cuando quiso pensar la peculiar persistencia que tienen estos obstáculos, Bachelard se chocó con los límites de su materialismo al recurrir a una teoría de la naturaleza humana, es decir, a una teoría idealista de la imaginación. Lo que hemos estado sugiriendo es que Althusser señala con su rechazo del concepto del sujeto del inconsciente el límite del materialismo de Lacan, es decir, el lugar en el cual Lacan, al enfrentarse a cierta persistencia o consistencia en lo imaginario, encuentra una explicación idealista para ella. Si el sujeto es siempre el sujeto de la ideología es porque el sujeto remite constitutivamente a una función de *Träger* (veíamos a propósito del dilema «*le naître ou n'être pas*» que la asignación a la ley de la cultura es constitutiva del sujeto humano, es decir ideológico) pero no se reduce a eso, porque hay múltiples maneras de convertir a los individuos en sujetos de una misma función de *Träger*. Pero esto implica que, como dice Althusser, en la constitución del sujeto hay un abismo por el que lo exterior, las prácticas, el ritual, se vuelve sobre sí mismo, logrando su unidad al costo de su escisión, como veíamos en el caso de las ideologías prácticas, que para unificar (cementar) la práctica política deben producir el desajuste entre la naturaleza y la razón, entre el sujeto y el Sujeto. La expresión abismo tal vez sea la clave, si hay un abismo al lado del yo es porque más allá de esta separación en la que se da la ideología, es decir la relación vivida de los individuos con las condiciones de existencia, ya no hay sujeto, sino un proceso sin sujeto, el proceso contradictorio de la realidad social, de la historia, es decir, de la lucha de clases. Tal vez hayamos extremado las tesis althusserianas, aunque nos amparamos en la convicción de que no hay una mejor manera de explorar sus consecuencias, políticas y teóricas.

Vamos entonces, sin más demoras, a explorar una de estas posibles consecuencias. A pesar de las divergencias que hemos expresado, encontramos, sin embargo, interesantes pistas para pensar a partir del planteo de Gillot. En efecto, esta autora sostiene, por una parte, que, a diferencia de Lacan, «Althusser

combinación lograda de un materialismo del significante y de un espiritualismo de la autenticidad» (Lecourt, s/f, 1984?, p. 119).

no siempre parece dispuesto a otorgar una entera pertinencia filosófica al propio concepto de sujeto» (Gillot, 2010, p. 126) y, por otra parte, hace unas observaciones muy valiosas sobre la diferente recepción del *cogito* cartesiano por parte de Althusser y Lacan.

Gillot nos indica que «aunque Althusser no confunde el concepto cartesiano de sujeto de la verdad (o sujeto de objetividad) con el de una psicología efectiva, establece, sin embargo, vínculos entre estos dos conceptos» (Gillot, 2010, p. 126). Ya hemos mencionado cómo Althusser descubre en *Las pasiones del alma* la construcción de un sujeto de imputación a partir de una peculiar articulación entre el sujeto psicológico, ligado al cuerpo, como sujeto del error (las «pasiones» del alma), el sujeto de la libertad, y el ego, como sujeto de la objetividad, del conocimiento. Atravesar las ilusiones de Descartes requería pertrecharse con una teoría no filosófica de la filosofía, inspirada en Spinoza y en Marx.[13] Una teoría no filosófica de la filosofía es la condición *sine qua non* de la filosofía materialista, que no acepta el punto de partida idealista por el que la filosofía se definiría a sí misma (ver Lecourt, 1974). Por el contrario, para una concepción materialista, la filosofía tiene su esencia fuera de sí misma, en su relación con las diversas prácticas del todo social. Tal fue el abordaje de la filosofía cartesiana por Althusser, que muestra que las contradicciones en la concepción cartesiana del sujeto de la imputación no deben juzgarse filosóficamente, por lo que esta concepción cree de sí misma, sino reconociendo en las contradicciones de la posición cartesiana, así como en la búsqueda de una coherencia máxima que lo llevó a separar los términos en conflicto, un indicador de su función en un proceso histórico específico.

Las observaciones de Gillot sobre la recepción lacaniana del *cogito* cartesiano son también muy valiosas. En efecto, esta autora señala que para Lacan: «El *Pienso* cartesiano no define un sujeto psicológico ni un sujeto de las profundidades, sino más bien a ese sujeto vacío que representa el correlato antagónico de la ciencia, constituido por una 'relación puntual y evanescente' con el 'saber'» (Gillot, 2010, p. 126)[14]. En otras palabras, el *cogito* con el que se las ve Lacan no es el sujeto de la verdad, sino el *sujeto de la certeza* que se revela en el momento de la máxima incertidumbre de las *Meditaciones metafísicas*, esto es, en el momento de la duda hiperbólica, donde las certidumbres permanecen como algo indudable mientras las pienso, sin que se haya establecido todavía ninguna garantía para ellas.

Warren Montag nos ha ayudado a calibrar lo que está en cuestión en esta diferente recepción de Descartes. En efecto, este autor analiza el encuentro que tuvo lugar, por canales diversos, en el año 1964 y que se ve reflejado en el Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Montag cree que se trata de un diálogo, si no de una confrontación entre Althusser y Lacan,

13 La otra fuente de esta teoría no filosófica de la filosofía es Bachelard. Ver (Lecourt, 1975).

14 Los entrecomillados dentro de esta cita corresponden al texto de Lacan «La science et la vérité», ver (Lacan, 2008).

mediada por Descartes, semejante a la que tuvieron Foucault y Derrida a propósito del *cogito* y la locura. Montag se remonta, reponiendo el contexto, a la lectura que Martial Gueroult produjo en los tempranos años cincuenta, con lo que nos permite apreciar no solo que *el sujeto de la certeza* está un paso antes que *el sujeto de la verdad*, en el momento crítico de las *Meditaciones metafísicas* en el que la evidencia es cuestionada como signo de la verdad (duda hiperbólica) y, por lo tanto, el sujeto de la certeza no puede ser aún propuesto como un sujeto de verdad u objetividad. «Pienso, existo» dice Descartes, «es necesariamente verdadera, cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu», es decir, si bien no la puedo cuestionar mientras la pienso o pronuncio, esta proposición no puede ser todavía el punto arquimédico que busca Descartes, ya que esta certeza que aparece como dependiente de un acto (de pensamiento o de habla) aunque sea incuestionable está sujeta a una condición y por tanto no alcanza para fundar la verdad de esta proposición (*je pense*), que para ser tal debería ser universal e incondicional. Para hacerlo se requiere un paso más, se precisa de algo más que este *pienso*, de algo radicalmente otro, esto es, se requiere probar la existencia de Dios, de esa alteridad radical que el «*je pense*» cartesiano encuentra inscripta en lo más propio de sí mismo. Por ello Montag señala:

> Como indica Lacan, la verdad es algo externo para Descartes, localizada en las manos de un Otro cuya misma existencia él puede, sin embargo, encontrar dentro de sí mismo entre las ideas que posee y entre los pensamientos que piensa, una extranjería que únicamente por su irreductible alteridad garantiza, no solo la distinción entre verdadero y falso, sino también la identidad de su propia persona (Montag, 2013).

En otros términos, el *cogito* que Lacan recupera como sujeto de la ciencia no es un punto macizo, compacto, sino el hecho de que la posibilidad de obtener la certidumbre que la mente requiere para obtener conocimiento del mundo fuera de sí misma radica en el carácter inacabado de la individualidad, en su constitutiva dependencia con relación a otro. En este punto de máxima distancia, señala Montag, Lacan parece permitirse un breve encuentro con Althusser al señalar: «El sujeto solo es sujeto al ser sujeción al campo del Otro» (Lacan citado en Montag, 2013)[15]. Montag sugiere, de este modo, que si la derivación del sujeto cartesiano como sujeto de la imputación por parte de Althusser suponía el sujeto de la objetividad ya constituido de las *Meditaciones metafísicas*, Lacan lleva más lejos la lectura althusseriana, al encontrar al sujeto de la imputación en la emergencia misma del sujeto de la verdad o la objetividad. El *Tratado de las pasiones del alma*, casi una década posterior, operaría así como condición para la lectura de las *Meditaciones metafísicas*, configurando una suerte de banda de Moebius que no sería tal vez desagradable a Lacan. Las consecuencias de esta lectura cruzada no se acaban aquí y aunque no sería afortunado decir que aquí comienzan una serie de lecturas y preguntas, tal vez sí podamos decir que por aquí deberían pasar, si es que quieren prolongar sus efectos.

15 La cita corresponde a (Lacan, 2010, p. 195).

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1985). «Marxismo y humanismo». En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (M. Harnecker, Trad.). México: Siglo xxi.

———— (1988). «Freud y Lacan». En L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan* (J. Sazbón, Trad.). Buenos Aires: Nueva visión.

———— (1994). «La courant souterrain du matérialisme de la rencontre» (1982). En L. Althusser y F. Matheron (ed.), *Écrits philosophiques et politiques, Tomo I* (pp. 553-594). París: Stock-imec.

———— (1997). «Conjuncture philosophique et recherche théorique marxiste (26 juin 1966)». En L. Althusser, *Écrits Philosophiques et Politiques, tomo II* (pp. 407-430.). París: Stock-imec.

———— (1997). «Sur Feuerbach». En L. Althusser, *Écrits Philosophiques et Politiques, tomo II,* (pp. 175-261). París: Stock-imec.

———— (2003). *Lenin y la filosofía. Textos recobrados I*. (C. P. Campo, Trad.) Madrid: Editora Nacional.

———— (2010). *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. (E. Cazenave-Tapie, Trad.) México: Siglo xxi.

———— (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. (P. Betesh, Trad.) Buenos Aires: Nueva visión.

———— (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. (A. Bixio, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Canghilhem (1956). *¿Qué es la psicología?*. Editorial crítica. Barcelona.

Descartes, R. (1989). *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*. (E. Frutos, Trad.) Barcelona: Planeta-Agostini.

Ducrot, O. (1975). *El estructuralismo en lingüística*. (R. Pochtar, Trad.) Buenos Aires: Losada.

Estiú, E. (1961). «Korn y Alberini frente al positivismo en la Argentina». *Revista de la Universidad* (13), 11-22.

Gadet, F. y Pêcheux, M. (1984). *La lengua de nunca acabar*. (B. Job, Trad.) México: fce.

Gillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. (H. Cardoso, Trad.) Buenos Aires: Nueva visión.

Herbert, T. (1966). «Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et spécialement de la psychologie sociale». *Cahiers pour l'analyse* (2).

———— (1968). «Remarques pour une théorie générale des idéologies». *Cahiers pour l'analyse* (9).

Lacan, J. (2007). «Más allá del principio de realidad». En J. Lacan, *Escritos I,* (T. Segovia, Trad.). Buenos Aires: Siglo xxi.

———— (2008). «La ciencia y la verdad». En J. Lacan, *Escritos* (T. Segovia, Trad., Vol. II, pp. 813-834). Buenos Aires: Siglo xxi.

———— (2010). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario 11*. (J. Delmont-Mauri y J. Sucre, Trads.) Buenos Aires: Paidós.

Lecourt, D. (1974). *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. (S. Funes, Trad.) Buenos Aires: Siglo xxi.

———— (1975). *Bachelard o el día y la noche. Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico*. (J. Jordá, Trad.) Barcelona: Anagrama.

———— (s/f, 1984?). «Sur Lacan». En D. Lecourt, *La philosophie sans feinte* (pp. 113-120). París: J.-E. Hallier/Albin Michel.

Macherey, P. (2014). «Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux». *Décalages. An Althusser Studies Journal , 1* (4).

Montag, W. (2013). «The Real as Encounter: Althusser and Lacan (1963-1964)». *Conferencia inédita en las III Jornadas Marxismo y psicoanálisis.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

——— (2015). «Discurso y decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux». *Representaciones. Revista de estudios sobre representaciones en arte, ciencia y filosofía , 11* (1), 11-41.

Montanari, A. (1978). *El salvaje del Aveyron: psiquiatría y pedagogía en el Iluminismo tardío.* Buenos Aires: ceal.

Pêcheux, M. (1975). «Ideología e historia de las ciencias. Los efectos de la ruptura galileana en física y en biología». En M. Pêcheux y M. Fichant, *Sobre la historia de las ciencias* (D. Karsz, Trad.). Buenos Aires: Siglo xxi.

——— (1997). *Semântica e discurso Uma crítica à afirmação do óbvio.* (E. Pulcinelli Orlandi, *et al.*, Trads.) São Paulo: Editora da unicamp.

Roudinesco, E. (2012). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento.* (T. Segovia, Trad.) Buenos Aires: fce.

Metapsicología, estructura, sujeto
De las valencias del yo al estadio del espejo

JOAQUÍN VENTURINI

El hombre, aunque degradado ahí afuera, se siente soberano en su propia alma. Él se ha creado en algún lugar del núcleo de su yo un órgano de vigilancia que examina sus propias mociones y acciones para determinar si armonizan con sus exigencias. Si no lo hacen, son inhibidas y relegadas sin miramientos. Su percepción interna, la conciencia, anoticia al yo de toda clase de procesos significativos que se desarrollan dentro de la fábrica anímica; y la voluntad, guiada por tales noticias, ejecuta lo que el yo ordena, modifica lo que querría consumarse de manera autónoma. En efecto, esa alma no es algo simple; más bien, es una jerarquía de instancias superiores y subordinadas, una maraña de impulsos que esfuerzan su ejecución independientemente unos de otros, de acuerdo con la multiplicidad de pulsiones y de vínculos con el mundo exterior, entre los cuales muchos son opuestos e inconciliables entre sí.

Sigmund Freud. *Una dificultad del psicoanálisis*

La noción del yo fue elaborada al correr de los siglos tanto por aquellos a los que llaman filósofos, y con los cuales no tememos aquí comprometernos, como por la conciencia común. Vale decir que hay cierta concepción preanalítica del yo —llamémosla así por convención, para orientarnos— que ejerce su atracción sobre aquello radicalmente nuevo que en lo concerniente a esta función introdujo la teoría de Freud. Podría sorprendernos una tal atracción, y hasta subducción o subversión, si la noción freudiana del yo no produjese una conmoción tan grande que merece que a su respecto se introduzca la expresión revolución copernicana, cuyo sentido hemos ido entreviendo en el curso de nuestras reuniones del año pasado, base de las que sostendremos en este.

Jacques Lacan. *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. El Seminario. Libro 2.*

Si me remonto a los años cincuenta, a la época en la que como estudiante que era leía las obras de Lévi-Strauss y los primeros textos de Lacan, me parece que la novedad era la siguiente: nosotros descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían con una concepción

muy tradicional del sujeto humano, y que no era suficiente decir, a veces con unos, que el sujeto era radicalmente libre y, a veces con los otros, que estaba determinado por sus condiciones sociales. Nosotros descubríamos que era necesario intentar liberar todo lo que se esconde detrás del empleo aparentemente simple del pronombre 'yo'. El sujeto es una cosa compleja, frágil, de la que es tan difícil hablar y sin la cual no podemos hablar.

Michel Foucault. *Dits et ecrits 4*.

Freud nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centro en el «yo», la «conciencia» o la «existencia» [...], que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene centro que no sea en el desconocimiento imaginario del yo, es decir en las formaciones ideológicas en las que se «reconoce».

Louis Althusser. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan.*

Presentación

Los estudios en teoría de la enseñanza de orientación psicoanalítica han trabajado la cuestión de la enseñanza, no como un problema instrumental para mejorar en tal o cual sentido la enseñanza de una materia o «contenido dado», sino como un fenómeno directamente dependiente de la problemática epistemológica abierta de los saberes/conocimientos que se enseñan, es decir, como un «objeto» que puede ser investigado por en el sentido «fundamental» como relación de los sujetos con el saber. Por lo tanto, estas investigaciones se han enfocado principalmente en la teoría del sujeto y la teoría del saber en el psicoanálisis lacaniano. Con ello se buscó desenmarcar ambas teorías de sus concepciones más tradicionales ideológico-imaginarias del sujeto como igual al yo-individuo y del saber en tanto equivalente al conocimiento, con deslices inmediatos en el conocimiento aplicado, en el saber-hacer operativo o instrumental. Por ello se ha insistido en el orden simbólico, que permite abordar tanto al sujeto del significante como la teoría lacaniana posestructuralista del *saber* siendo distinto del *conocimiento*. Es por esto que hasta ahora se ha hecho énfasis en las diferencias entre lo simbólico y lo imaginario, que perfilan las diferencias entre enseñanza y educación, tema en el que insistiremos aquí. Sin embargo, también insistiremos con énfasis en una relación entre enseñanza y educación, ya que no se puede aceptar que remitan a mundos completamente separados. En suma, hacia el final de nuestro recorrido, buscamos esclarecer lo que hay de tensión dialéctica, a un mismo tiempo continuidad y discontinuidad, entre enseñanza y educación, trabajando la relación dialéctica entre lo simbólico y lo imaginario en el estadio del espejo lacaniano. Pero antes trazaremos un necesario recorrido por la dialéctica del conflicto psíquico en la metapsicología y en la teoría del yo en psicoanálisis.

La metapsicología freudiana y la teoría del yo son abordadas como dos ejes entrecruzados de la problemática dialéctica en del conflicto psíquico. El eje metapsicológico abarca las nociones de pulsión, sexualidad, represión, *après-coup*, fantasía y los grandes dualismos dispares del conflicto psíquico, entre los que se encuentra el yo como instancia defensiva. Aquí surgirán algunas de las más importantes consecuencias epistemológicas del psiconanálisis: la materialidad irreductible de la realidad psíquica como fantasía, siempre desemejante de cualquier realismo que la quiere igualar a la realidad material, así como el problema del rastreo de la causa-origen del conflicto psíquico, también irreductible a una realidad material histórico-empírica. Esto dio lugar, mediante Lacan, a las importantes reflexiones sobre «causalidad estructural» características del posestructuralismo, especialmente en Althusser. También veremos los límites de un abordaje netamente metapsicológico para comprender el «objeto» del psicoanálisis, el inconsciente y la sexualidad, especialmente como límite de la explicación económica ante la cosa sexual, presentando esta última un problema «cualitativo» irreductible al punto de vista económico, problema que necesariamente obliga a abandonar la metapsicología general por la clínica psicoanalítica. La metapsicología, que en parte puede ser tenida por el suelo epistemológico del psicoanálisis, acaba siendo un territorio de arenas movedizas, lejos de poder erigirse en fundamento, a la manera clásica de un metalenguaje que comprendería y superaría a un lenguaje-objeto clínico. Por ello, en rigor, no es posible hablar de una epistemología del psicoanálisis sino más bien de consecuencias epistemológicas de este. El psicoanálisis permanece arraigado a la práctica clínica. El eje metapsicológico es también un preámbulo propedéutico para entrar en la problemática específica del yo.

El eje del yo está contenido en el eje metapsicológico, ya que toma parte protagónica en los dualismos dispares del conflicto psíquico. Trata de diversos dualismos en los que oscila el yo freudiano: yo biopsicológico/yo libidinal, yo placer/yo realidad, narcisismo primario/narcisismo secundario. En estas valencias se muestra la falta de integridad psíquica del yo, la caída de su Edén imaginario, es decir, la fractura del supuesto uno que habría de ser, a partir de la recurrencia a la «defensa patológica», a la represión. Desde entonces, el yo no será la unidad psíquica que, según cierta ideología teórica (como la de la «unidad» del ego cartesiano, primera fundación de la filosofía moderna), estaba destinada a ser. La represión instaura la división psíquica y funda lo inconsciente. El yo mismo se escinde y una parte de sí mismo es abandonada a lo inconsciente y al comportamiento compulsivo-regresivo del proceso primario.

En el yo reencontramos algo de la problemática epistemológica de la causa-origen, ya que en estas se juega la relación de la empiria con la estructura. El yo biopsicológico, de origen empírico (aún demasiado «real» y con peligroso aire a mito), se contrapone al yo libidinal, de origen identificatorio (imaginario, especular), en el que participa también la regulación de la estructura simbólica. En el problema de qué entender por «narcisismo primario» reaparece el problema del

origen del sujeto. ¿El yo está dado en un origen empírico, «natural», o es adquirido mediante una «nueva acción psíquica»? Hay una fuerte ambivalencia en el narcisismo primario freudiano que se traduce en una valencia de dos polos: un polo empírico de una unidad biopsíquica, más o menos dada, con la que se llega a hablar de «sujeto originario», y un polo identificatorio que lo relaciona con el vínculo interhumano, siendo el narcisismo plenamente adquirido. En estas valencias se expresan con fuerza las antinomias que surgen al intentar reunir en un mismo plano la empiria (en la que predomina el referente empírico, el yo dado como unidad biopsíquica) y la estructura (en la que predominan las relaciones antes que el referente empírico). En el desvío más mitificante de un narcisismo originario dado, pensamos que Freud fue presa de una ideología empirista del conocimiento, al decir de Althusser. Sucede como si la insistencia material de concebir un origen empírico del yo, exigencia que encarna el yo biopsicológico, subsistiera como un resto conceptual ineludible en el yo libidinal bajo la categoría de «narcisismo primario». Veremos cómo Lacan se las ve con estas antinomias freudianas en el estadio del espejo, donde hay identificación imaginaria e identificación simbólica. Aquí está el asunto, uno de los puntos nodales que nos convocan. *En el estadio del espejo también interviene la identificación simbólica al rasgo unario, con lo que alcanzamos al sujeto de un orden simbólico germinal*. Esto nos servirá para ver algunas relaciones dialécticas entre lo imaginario y lo simbólico en la vida del sujeto. Veremos, hacia el final de este estudio, que hay una dialéctica entre lo imaginario/simbólico que, a nuestro parecer, alumbra las relaciones entre educación y enseñanza, así como entre conocimiento y saber.

Educación y enseñanza: dialéctica entre reproducción ideológica/acontecimientos del saber

La enseñanza, se ha dicho muchas veces, se refiere a la transmisión de saberes. Como lo central son los saberes a transmitir, depende directamente de una «práctica teórica» (Althusser). Se constata el hecho estructural de la «transposición didáctica» (Chevallard), a veces con mucha incidencia, a veces con menos, pero siempre produciendo efectos de simplificación o desproblematización de los saberes en la enseñanza. Se han discernido diferentes espacios de enseñanza con relación a una mayor o menor incidencia de la transposición: formación de científicos/formación de profesionales, por ejemplo, o enseñanza universitaria/enseñanza primaria, como un caso muy distinto. Los científicos, «profesionales» de la investigación fundamental, trabajan con problemáticas abiertas en la diversidad de campos de la ciencia. Su formación implica un acercamiento «progresivo» (con todo lo que comporta de imaginario didáctico esta expresión) al saber o falta-saber (Behares, 2008) y su ocupación de investigadores un habérselas siempre con problemáticas

abiertas, regidas por el funcionamiento autónomo de una práctica teórica.[1] Los profesionales, en el sentido de trabajadores que emplean conocimientos altamente especializados (ingenieros, médicos) con fines dominados por necesidades instrumentales, es decir, sometidos a la demanda social o «demanda teleológica externa» (Pêcheux), se ocupan de problemas técnicos e instrumentales del orden de la producción económica y reproducción social. En este sentido, campos disciplinarios enteros llegan a ser producto de una operación de transposición. La psicología de la educación es una disciplina transpuesta desde los campos de investigación científica fundamental de la psicología del aprendizaje, en sus diversas variantes, a una lógica sometida a una demanda social externa al dominio científico-epistémico. «Hay una psicología escolar ("psicología de la educación" se la suele llamar) que nada tiene que ver, en la gran mayoría de los casos, con la psicología científica que está en sus orígenes. Por este motivo, se aproxima siempre más al polo tecnicista que al poco científico *estricto sensu*» (Behares, s/f, p. 8). Este nuevo campo conformado fuertemente por necesidades políticas, técnicas y sociales es el de las «ciencias de la educación».

En cuanto al segundo dualismo (enseñanza primaria/enseñanza universitaria), los contenidos curriculares de la enseñanza primaria se constituyen *en su totalidad* por manuales preparados explícitamente para estos niveles de enseñanza. Un sofisticado aparato de acondicionamiento, desproblematización y simplificación transpone los saberes/conocimientos científicos e intelectuales y los plasma en un «texto de saber» aprobado, siempre con fecha de vencimiento. El proceder de este aparato ha sido llamado «noosfera» por Chevallard, descrito como «suerte de bastidor del sistema de enseñanza y verdadero tamiz por donde se opera la interacción entre ese sistema y la sociedad» (1991, p. 28). Por el contrario, la universidad, «sede social del saber» (Milner), ha estado destinada a una enseñanza con efectos menores de transposición didáctica, aunque nunca nulos. El hecho de que el saber, que es una práctica teórica, esté siempre acompañada de procedimientos materiales de las prácticas sociales, hace que el saber siempre esté en corto circuito «consigo mismo», intervenido por otras condiciones que no son las de la teoría, sino que son condiciones universitarias, estatales, corporativistas, políticas, luchas personales, y una virtualmente infinita gama de condiciones institucionales. La universidad es la sede *social* del saber, no es el saber. Esta simple constatación de base se sobredimensiona y complejiza muchísimo más de lo que podemos plantear aquí, por supuesto, con las diferentes carreras y formaciones antes mencionadas. Así, la función de la transposición didáctica en la universidad varía según se trata de carreras en investigación fundamental o profesionales, tecnológicas o técnicas.

Pero también se constatan cambios en la enseñanza universitaria en los últimos decenios. Las investigaciones en enseñanza universitaria de Behares (2011), Fernández Caraballo (2015) han opuesto la enseñanza universitaria entendida

1 Esto no implica ignorar el interés de los gobiernos o las corporaciones en financiar determinadas investigaciones científicas por sus beneficios instrumentales y económicos.

como enseñanza del saber (cuyo prototipo es el «modelo berlinés») a la «tradición» de enseñanza normalista, pero han constatado el avance del normalismo en la reflexión sobre la enseñanza universitaria en las últimas décadas.[2] Desde los estudios de enseñanza universitaria psicoanalíticamente orientados, Voltolini (2010) habla de «declinación de los saberes en la enseñanza universitaria», siguiendo la tesis lacaniana de la «declinación de lo simbólico». La tradición normalista viene cargada de pedagogía y didacticismo tradicional. Se habla de «pedagogía universitaria» o «educación universitaria» sin sospechar lo que tiene de impropio, como ahora veremos. Por ello los sistemas de enseñanza primaria dependen directamente del aparato estatal y de las decisiones políticas del gobierno de turno, mientras que las universidades, muchas veces, gozan de autonomía política desde su nacimiento a partir de los *studia generalia* en la Baja Edad Media.[3]

La educación se refiere a la inculcación de valores morales en el sujeto, a la transmisión e interiorización de *ideales* culturales con miras al establecimiento de pautas de comportamiento aceptables y la exclusión cultural de conductas inaceptables. La educación no tiene por finalidad esencial transmitir problemas científico-intelectuales o teóricos («problemáticas», siguiendo a Althusser). Ni siquiera tiene por cometido reflexionar sobre problemas morales (en el sentido sistemático de una práctica teórica). Claro que los individuos-educadores reflexionan sobre problemas educativos constantemente, como todo el mundo. Se reúnen en salas docentes, en centros gremiales, en asambleas técnico-docentes o simplemente hay diálogo entre colegas donde se discuten problemas educativos como la violencia entre alumnos de enseñanza secundaria, las repeticiones o la deserción estudiantil en segundo ciclo, etc. La violencia es directamente un problema educativo ya que es un problema de comportamiento inadecuado con relación a los ideales de comportamiento socialmente admitidos.[4] Otros tantos temas que se discuten en asambleas docentes, tanto o incluso más urgentes de resolver, como el mal funcionamiento de la infraestuctura eléctrica de una UTU en la que peligra la vida de alumnos, funcionarios y docentes, son problemas educativos, aunque en un sentido un poco más indirecto. Más bien sería un buen ejemplo de cómo un problema de naturaleza técnica y política repercute en la transmisión de ideales sociales.

Se trata, en última instancia, del desdoblamiento en el que todos los sujetos, en tanto que sujetos colectivos, estamos escindidos: como nos recuerda Žižek (2003), siempre estamos repartidos entre una actividad práctica de la que somos

2 Digo en la «reflexión» y no en las «prácticas», porque saber cuánto han cambiado realmente las prácticas de enseñanza es mucho más difícil de delimitar, y es algo completamente distinto.

3 La situación sobre los discursos contemporáneos de enseñanza universitaria la estamos trabajando en nuestra tesis de maestría. Aquí solo mencionamos estas cuestiones para tratar el problema de la relación entre enseñanza y educación.

4 Aunque también es un problema político en un sentido que tal vez excede a lo educativo o pedagógico, como veremos en unos momentos.

un engranaje, un elemento en su funcionamiento, y una actividad de conciencia crítica que vivimos como interioridad subjetiva, como autonomía cogitativa de nuestro yo, división con la que el filósofo esloveno retoma la repartición establecida por Kant entre uso privado y uso público de la razón. La cuestión, el problema de fondo, es la permanencia indestructible de esta división. La distinción althusseriana entre, por un lado, prácticas sociales que incluyen prácticas políticas, técnicas, ideológicas, y práctica teórica, por el otro lado, tiene mucho de esta contradicción.[5]

Aquí asistimos a una contradicción dialéctica, a una tensión inherente a la educación por su función político-ideológica y reproductivista, en tanto esta es el «gobierno de la población» bajo tutela, y su función política más amplia de transmisión de ideales. Porque ¿de qué ideales se trata? Lo más «real» de las luchas políticas, que hacen de una sociedad una totalidad dialéctica desgarrada por el conflicto, agujerea a la educación y la divide con respecto a «sí misma», por así decirlo. Por eso, en el caso de una huelga por aumento de salarios y presupuesto para la educación, el gobierno puede condenar en su discurso el accionar docente por despreocuparse por la educación de los alumnos, mientras que los docentes pueden argüir que luchar por condiciones dignas de trabajo es también un acto educativo. De uno u otro modo, la educación apunta a los ideales culturales (y políticos), por contradictorios que estos se muestren cuanto más nos acerquemos a lo «real político», a la lucha de clases, a las diferencias de género, a las asimetrías encubiertas por los mitos del tipo «contrato» y «equivalencia» que reifican una pretendida autonomía individual y una transparencia del sujeto con relación a sí mismo.[6]

Ahora bien, quizá sea ir demasiado lejos seguir llamando «educación» o «pedagogía» a la lucha política, porque no se trata más de crianza o «guía» del *infans*. Todo lo contrario, se trata de la finalización de los cuidados y del «pasaje» a los conflictos reales de la polis, con todas sus injusticias, fallas e incongruencias. Con relación al problema de la «enfermedad mental» en la época moderna (problema que aquí no nos concierne), dice Foucault:

> [...] si se agrega que en las instituciones pedagógicas una sociedad no proyecta directamente su realidad con sus conflictos y contradicciones, sino que se refleja indirectamente a través de los mitos que la excusan, la justifican y la idealizan en una coherencia quimérica, se comprende que las fijaciones o regresiones patológicas no son posibles sino en una determinada cultura (1984, pp. 84-85).

5 No cabe duda de que la práctica teórica es para Althusser una práctica ante todo, en ese sentido social, pero con su propia especificidad de productividad crítica e intelectual.

6 Tanto el mito del contrato social como origen consensuado de la sociedad, como el mito del contrato libre entre capitalista que compra y el trabajador que vende su fuerza de trabajo libremente.

A nuestro parecer, la pedagogía se problematiza en el pasaje a la lucha política,[7] quizá al punto en que deje de ser pedagogía o siquiera «educación». Incluso es posible que la apertura hacia el mundo de los conflictos políticos (entre ciudadanos «adultos») pueda ser entendida como una enseñanza, ya que el «neófito» comprende *intelectualmente* («teóricamente») la heterogeneidad que reina en la antinomia de los ideales. Por ejemplo, la antinomia entre los ideales políticos modernos de «libertad» e «igualdad».

Es razonable que los docentes, en la lucha política por sus reclamos históricos, reivindiquen el paro como un instrumento educativo, además de político. Pero también sus opositores están en condiciones de criticarlos recurriendo al argumento de perjuicios a la educación. Es como si la última palabra sobre qué es educativo y qué no lo es, al abrirse el aula a lo real político, solo pudiera ser manifiestamente ideológica y por ello no universalizable. Esto sucede, como se puede sospechar algunas veces, con muchos de los frágiles puentes que se levantan entre la teoría y la acción en las ciencias humanas y sociales (puentes necesarios a pesar de su fragilidad). Como decíamos, se trata del desdoblamiento del sujeto entre conciencia teórico-crítica y conciencia-práctica, entre práctica teórica y demanda social.

El concepto de «educación» arriba esbozado encuentra asidero en estudios clásicos y muy influyentes. Recordamos a Jaegger (1933). «Toda educación es el producto de la conciencia viva de una *norma* que rige la comunidad humana» (1996, p. 3 [la cursiva es nuestra]). Por ello la historia de la educación se encuentra sujeta a los valores morales y estéticos de las sociedades. «A la estabilidad de las *normas válidas* corresponde la solidez de los fundamentos de la educación» (1996, p. 4). Estas normas no son otra cosa que «ideales». El subtítulo de su *Paideia* dice: «los ideales de la cultura griega». Se habla de «cultura» no en el moderno sentido antropológico, aclara el autor, sino en su acepción griega de conjunto de valores morales e ideales, de modo que «ideales de la cultura» es un pleonasmo.

Sigamos con Foucault, un autor mucho más cercano a la orientación de esta investigación. El último Foucault, el de la estética de la existencia, distingue entre «pedagogía» y «psicagogia» en el marco de su investigación sobre el cuidado de sí en el mundo antiguo. Está interesado en la relación diferencial, pero también de dependencia «complementaria», entre cuidado de sí y conocimiento de sí. Mientras que en el pensamiento antiguo el conocimiento de sí apareció en fuerte dependencia y subordinación al cuidado de sí, en la modernidad, a partir del cartesianismo, la *epimeleia heutou* se pierde en aras del predominio absoluto del conocimiento de sí. El acceso a la verdad ya no requiere de ninguna transformación del sujeto, como lo demandaba el cuidado de sí (ocuparse de sí implicaba una mutación, un cambio de actitudes y prácticas con respecto a uno mismo),

7 De hecho, la «pedagogía crítica» de Freire tiene por pilar de base la repolitización constante de la educación, un estar alerta permanente por el permanente ocultamiento de la realidad política bajo el mando del ideal educativo.

solo necesita del conocimiento como visión objetiva del mundo. En este terreno, reemerge el interés del autor por la pedagogía, que aparece en contraposición a la psicagogia. La pedagogía (antigua) apunta a la «transmisión de una verdad» que tiene por fin dotar al sujeto de capacidades, aptitudes, saberes-hacer. La psicagogia se refiere a la transmisión de una verdad que busca modificar el modo de ser del sujeto, siendo una práctica de la *epimeleia*. El carácter instrumental y positivo de la pedagogía le permite subsistir tras el umbral del cartesianismo, en la modernidad. Aquí hay una profunda divergencia entre el clasicismo de Jaegger y al análisis foucaultiano. El primero hace de la educación (entendida como preocupación consciente por la perfección del hombre en función de ideales de humanidad, por lo que el alemán habla de «humanismo griego») el núcleo del movimiento histórico que genera el «milagro griego» desprendido de manifestaciones religiosas y arcaísmos similares. Para este, Sócrates es un pedagogo o un «educador ejemplar». En cambio, siguiendo la distinción pedagogía/psicagogia de Foucault, parece mucho más atinado pensar la interpelación socrática «¿te ocupas de ti mismo?» a sus conciudadanos atenienses como un ejercicio de psicagogia, al tiempo que es también una práctica parresiástica en tanto conlleva el riesgo de disgustar a los interpelados y al resto de sus conciudadanos, riesgo que se materializó en la cicuta.

La diferencia entre enseñanza y educación se torna bastante clara cuando se piensa en los grandes conflictos entre conocimiento y moralidad, cuyos dramáticos y trágicos desenlaces se registran desde la antigüedad. Es innecesario hacer una larga lista de los Copérnicos de la historia. Recordemos también la entrevista realizada a Russell por John Freeman en 1959 en el programa *Face to face* de la BBC. Russell pronuncia un mensaje que espera que sirva de legado a la humanidad. Pero se trata de *un* mensaje descompuesto claramente en *dos*, como él mismo admite. Dice: «tened en cuenta a los hechos, no acepten nada que no se infiera de los hechos» (mensaje científico-intelectual, enseñanza de un saber) y «el odio es insensato, debemos aprender a convivir si deseamos sobrevivir, debemos aprender la tolerancia» (mensaje moral o educativo). Sin embargo, en el imaginario educativo contemporáneo, enseñanza y educación se confunden continuamente. En general, la noción de enseñanza ha sido desplazada por el uso del término educación, que pretende abarcar tanto la dimensión moral como la científico-intelectual, subestimando las contradicciones que son inherentes a tal unificación.

Es clave tener presente el caso de la escuela moderna para entender la función de la educación y la pedagogía sometidas al funcionamiento de la «disciplina». En los análisis del segundo Foucault hay dos grandes registros de inscripción de la disciplina: uno corresponde a las prácticas discursivas, el otro corresponde a las prácticas no discursivas de ejercicio del poder. Esto implica que la disciplina ejerce sus efectos en la escuela moderna (una de las instituciones disciplinarias

por excelencia) mediante la organización de los contenidos curriculares[8] (control de los saberes en las prácticas discursivas), pero también por los mecanismos de vigilancia y control del poder sobre lo individuos.

Althusser (1994 [1969]) también destaca la importancia de la escuela como aparato ideológico de Estado (AIE), siendo el principal AIE en las sociedades democráticas parlamentarias modernas. El más importante AIE no es el sistema de representación parlamentaria, como el autor acepta que cabría esperar, sino los sistemas educativos primarios que captan a los sujetos a tempranas edades. Para comprenderlo, hay que tener presente su explicación sobre la *reproducción ideológica* de las relaciones de producción. La aceptación ideológica del orden dominante descansa en la asimetría entre el *infans* y el mundo adulto que lo espera y que se impone con la inercia de la fuerza, del poder, sin que ese niño sea capaz de decir siquiera «esta boca es mía». La reproducción ideológica se sostiene en la materialidad de las prácticas, en los rituales ideológicos, y no en los significados, los conceptos o los contenidos discursivos. No hay convencimiento, o, en términos de Althusser: *en la ideología lo fundamental no es el conocimiento sino el reconocimiento*.[9]

Como síntesis de la problemática recién esbozada, insistimos en que la enseñanza y la educación se refieren respectivamente a la transmisión de saberes/conocimientos y a la inculcación de modalidades de comportamiento, basadas en un conjunto de ideales (no exentos de contradicciones), es decir, en contenidos político-ideológicos. La educación, en el sentido de las ramificaciones que se despliegan a partir de la pedagogía, tiende a cerrarse en un mundo simplificado y desproblematizado (para el *infans*), como señala Foucault. Dijimos que la función educativo-pedagógica impone ideales de conducta, pero no está necesariamente en ella reflexionar sobre esos modelos hasta las últimas consecuencias críticas y teóricas. Del mismo modo en que no está en la moral elaborar un sistema racional de valores, de esto se ocupa la ética. A ello sumamos la importancia otorgada por Althusser a la institución normalista como AIE. Por ello entendemos que la educación apunta centralmente a la *reproducción político-ideológica*, mientras que la enseñanza se aboca centralmente a la *transmisión de problemáticas teóricas*, abiertas, manifiestamente conflictivas, se orienta hacia el saber en su registro de falta y acontecimiento. El «saber», en Lacan, se localiza entre lo simbólico y lo real.

Decimos «centralmente» porque tanto la educación como la enseñanza padecen de fenómenos «marginales» que actúan contra la totalización de su función central. La educación padece de la mencionada contrariedad entre ideales, como

8 Lo que Chevallard tematiza como organización del texto del saber, con mucha menor complejidad y de alcances mucho más limitados, ya que explican únicamente las tensiones que interfieren en el establecimiento del texto de saber.

9 En otro lugar nos ocupamos sobre cierta deriva totalizante de la ideología en la concepción de Althusser, sin diferencia interior o dialéctica, a partir del hecho de que solo se puede explicar así la reproducción pero no la diferencia, el discenso y el acontecimiento (Venturini, 2015).

el caso de sopesar entre libertad/igualdad. La enseñanza padece de la transposición didáctica, es decir, de los deslices de estabilización imaginaria inherentes a toda transmisión de saberes/conocimientos. Ambas funciones se ven parasitadas por el fenómeno marginal que las asedia, como se dice en psicoannálisis del inconsciente, que parasita al sistema preconsciente-consciente y lo destotaliza, sin suprimirlo, sino *conservando la contradicción dialéctica*.[10] Tomamos los señalamientos foucaultianos y althusserianos como notas para posibles investigaciones histórico-genealógicas sobre la educación. Pero nuestro objetivo de hoy es profundizar la relación dialéctica enseñanza/educación en la teoría psicoanalítica, en especial como dialéctica de la identificación simbólica/imaginaria.

Los estudios de teoría de la enseñanza han remarcado las diferencias entre ambas. Sin embargo, el olvido del fenómeno educativo ha expuesto a la teoría de la enseñanza a críticas como la de idealismo y teoricismo. Se le atribuye a veces la desconsideración de una «exigencia material» evidentemente necesaria: para que haya transmisión de conocimientos debe haber una base dada de comportamientos admisibles y establecidos para el clima de enseñanza en un aula, o donde fuere. Pretendemos, entonces, abordar las dimensiones psicoanalíticas de aquello que se juega esencialmente en el fenómeno educativo: función de ideal, yo, narcisismo, imaginario, conocimiento o representación estable. Ya anunciamos el recorrido que trazaremos por la teoría psicoanalítica para dilucidar finalmente lo esencial de la dialéctica imaginario/simbólico como tensión dialéctica entre educación/enseñanza, así que pasemos a ello.

Dialéctica de una contradicción: del desamparo a la alucinación primitiva (o la inercia del proceso primario)

El estado de «desamparo» (*Hilflosigkeit*), tematizado por primera vez en el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895), mantiene a la pequeña cría *sapiens* lactante en una situación de impotencia absoluta para satisfacer sus necesidades, dependiendo por completo del otro-adulto, el *Nebenmensch,* para la realización de las acciones motrices específicas que el lactante no puede llevar a cabo. «Si el individuo auxiliador ha operado el trabajo de la acción específica en el mundo exterior en lugar del individuo desvalido, este es capaz de consumar sin más en el interior de su cuerpo la operación requerida para cancelar el estímulo endógeno» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 363). El estado de desamparo humano, además de implicar un desamparo motriz (*motoricshe Hilflosigkeit*), conlleva un desamparo psíquico (*psychische Hilflosigkeit*): el déficit motriz conduce al incremento de tensiones

10 Esta dinámica de superación de una contradicción por su conservación en una nueva fase está en la base del célebre comentario sobre la *Verneinung* (negación) de Freud por Jean Hyppolite, en el Seminario de Lacan. La negación es una representación intelectual de una contradicción real irresoluble, la represión, sin embargo expresada y conservada a nivel de la vida psíquica. De este modo, el filósofo vincula la *Verneinung* a la *Aufhebung* (superación o síntesis) hegeliana, superación que implica la conservación de la contradicción pero desplegada como una cierta unidad capaz de abarcar otros problemas.

intrasomáticas (pulsionales) que el aparato psíquico es incapaz aún de dominar («ligar»). Al comentar esta dupla conceptual, Laplanche dice que el desamparo, la «prematuración», consiste en «estar enfrentado a tareas de nivel demasiado alto para el grado de maduración psicofisológica» (1989, p. 100). En *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), Freud vinculará este estado a la prematuridad humana. La falta de preparación fisiológica para arreglárselas con relación al mundo exterior hace que las excitaciones pulsionales sean más intensas. «Es necesaria la diferenciación precoz del yo con respecto al ello [...]. Ese factor biológico crea, pues, las primeras situaciones de peligro y la necesidad de ser amado, que ya nunca abandonará al hombre» (Freud, 1992 [1926], p. 145).[11]

Estas ideas apuntan a la doble naturaleza del yo:[12] el yo en tanto sistema percepción-conciencia, de raigambre biologicista, pero también el yo narcisista, libidinizado, un yo que demanda amor, producto de la relación interhumana con el otro. Desarrollaremos la noción de yo en las próximas secciones. Esta situación lleva a la dependencia del otro adulto, decíamos. Se trata del *Nebenmensch*, el otro materno que propiciará los cuidados necesarios al lactante. Se ve lo necesario del lazo social en esta temprana y demandante relación. Al mismo tiempo, los cuidados «maternos» estimularán la erogeneidad del cuerpo del *infans* en sucesivas zonas.

Freud describe una dialéctica del incremento y reducción de tensiones en el organismo, representados psíquicamente por las pulsiones. Debemos introducir una primera oposición general en el conflicto psíquico, cara al Freud de la época del nacimiento del psicoanálisis. Se trata del dualismo proceso primario/proceso secundario. Estas son nociones dinámicas que corresponden de modo aproximado al dualismo de nociones tópicas de inconsciente/preconsciente-consciente.[13] El proceso primario hace fluir la energía producida por las excitaciones pulsionales hacia su descarga por las vías más cortas, es decir, por los medios menos costosos económicamente, si se atiende la clase de trabajo psíquico implicado. La recatectización de las huellas mnémicas ligadas a la identidad de percepción es una de estas vías. Por el contrario, el proceso secundario trabaja para la estabilización controlada de las modalidades de descarga, a favor del principio de realidad, haciendo intervenir modalidades de trabajo psíquico más costosas y por eso menos inmediatas para la urgencia de descarga.

---

11 Retomaremos la «necesidad de ser amado» en la sección sobre el yo libidinal, ya que esta situación origina el amor.

12 De momento nos interesa retener que la prematuridad o falta de determinación instintual-fisiológica produce tensiones, inéditas en otras formas de vida. Estas se experimentan a nivel psíquico como un «estallido» traumático. Esta brecha entre las reacciones reales posibles y las respuestas que el aparato desearía brindar, agonía entre lo que es y lo que debería ser, llaman a la temprana conformación de un sistema que proteja al organismo de las sobrecargas producidas por su relación desprotegida con el exterior. Este «sistema» es el yo.

13 El yo como proceso secundario es más amplio que el sistema preconsciente-consciente, ya que la defensa, al menos la defensa patológica, es inconsciente (lo que conduce a la escición del yo, a su contaminación en parte por el proceso primmario).

Atendamos a la experiencia de satisfacción, tratada en el *Proyecto* (1895) y en *La interpretación de los sueños* (1900). El desamparado lactante depende de los cuidados del *Nebenmensch* para satisfacer sus necesidades. La experiencia de satisfacción es registrada por mediación de una huella en el sistema mnémico. A partir de ese momento de descarga se registra una respuesta probada eficaz, útil para la descarga de las tensiones introducidas por las excitaciones intrasomáticas (pulsionales). Luego, ante el resurgimiento del estímulo y la cualidad de displacer adosada, el aparato procede *automáticamente* a recatectizar la imagen mnémica del objeto que lo satisfizo antes, así como a la imagen motriz ligada a la utilización de ese objeto. Esta doble reactivación produce ante todo algo similar a la percepción, una «alucinación», dice Freud. El lactante alucina con la presencia del objeto, reinvocándole en el plano de la representación sensorial. La reproducción alucinatoria busca repetir la experiencia de satisfacción en la modalidad «identidad de percepción». Esta alucinación es, en términos económico-dinámicos, una sobrecatectización del sistema percepción-conciencia por parte del proceso primario. Decíamos que el proceso primario busca deshacerse de las excitaciones introducidas lo más rápidamente posible, esto es mediante la menor cantidad de trabajo psíquico.[14] Vemos los peligros que esta amplificación de la acción del proceso primario conlleva, aunque no se trate más que de un esbozo de los procesos alucinatorios que en casos extremos ponen en peligro al conjunto del sistema, al no poderse discernir entre alucinación y realidad empírica. Pero la «alucinación primitiva» conducirá a la realización de la acción motriz específica y la comprobación empírica de la ausencia del objeto real. Habrá *decepción*. El aparato psíquico se verá obligado a recurrir a otros procesos psíquicos, más costosos, sin duda, pero necesarios para el aplacamiento de las tensiones, aún activas. En términos generales, *allí comenzará a intervenir el proceso secundario*. Siendo más específicos, asistimos a la introducción del «yo» en la teoría psicoanalítica como subsistema central en el proceso secundario. Primero «inhibidor», luego «represor», el yo es el encargado de refrenar el automatismo del proceso primario. Para ello busca siempre indicios de realidad. Es como si en el lactante se diera este razonamiento: «en un mundo ideal, piensa, lo que imagino y el ser deberían coincidir. Pero esto no es un mundo ideal y lo real se impone: la no coincidencia entre lo imaginario y lo real es la regla». Antes de proseguir con el yo, debemos dar un giro de ciento ochenta grados y dirigirnos al otro extremo del conflicto entre placer y realidad para vislumbrar lo que ha sucedido en el proceso primario, aunque más no sea una visión panorámica.

En el ínterin de esta dialéctica de displacer/placer, la repetición como intento de revivir la satisfacción y la realidad que reimpone el displacer, algo ha sucedido. La primigenia coalición de la pulsión con la cosa sexual habrá encontrado un lugar permanente y tendrá efectos duraderos. La pulsión sexual es una excitación placentera, aunque, recordémoslo, solo porque viene ligada a la posibilidad

14 Por esto la tendencia fundamental del proceso primario es la de la descarga integral que acabaría con la propia vida del organismo.

de descarga real como final del proceso de excitación. Entonces, a partir de la recarga introducida por una necesidad, la cosa sexual hace de ese proceso excitatorio, en principio displacentero, una excitación placentera. Ya vimos cómo de la necesidad nutritiva se desprende la pulsión sexual oral, por apoyo en esta pulsión de autoconservación.[15] La excitación sexual que se sobreañade y se mezcla con la función hace de la excitación algo placentero. Vimos que, al beber, el lactante satisface su necesidad nutritiva y su pulsión sexual oral por la acción motriz implicada en la relación boca-seno. Ahora, en razón de lo expuesto, diremos que el lactante alucina la presencia del seno al ser estimulado por la necesidad, antes de que se presente el seno en la realidad empírica. Pero esta estimulación pulsional no viene sola, dada la coalición «pulsión sexual», de la que se obtiene el placer (sexual) suplementario.[16] Ello hace que la excitación misma, antes de la descarga real, sea placentera. Por lo tanto, el proceso primario sobrecatectiza al sistema percepción-conciencia y provoca la alucinación del objeto (en este caso: seno). La injerencia de lo sexual, junto a este desmedido «entusiasmo» alucinatorio, hace que el lactante experimente placer en la alucinación del objeto. Freud llamó a esto «satisfacción alucinatoria del deseo». El *infans* se complace en la alucinación, *la que basta para cierta satisfacción del deseo*. Pero esto *no anula la exigencia material de saciar la necesidad fisiológica*. Como dijimos, habrá decepción. Y necesidad de la intervención del proceso secundario para relanzar la búsqueda del objeto real por medios más costosos. Pero esta ulterior instancia correctiva no está destinada a reparar de una vez y para siempre los excesos alucinatorios del proceso primario. Asistimos al inicio de una dialéctica de *transaccion es imperfectas*, de excesos y acciones correctivas que darán lugar a nuevos excesos regresivos, dicho de un modo muy esquemático.

Hablamos de «deseo». Se sabe que *La interpretación de los sueños* es un texto capital para la teoría del deseo. Se presenta la tesis del sueño como cumplimiento

15 Al mismo tiempo que se apoya en ella la parasita ya que desvía algo de la energía invertida en la función por ese placer no orientado a la conservación. Aunque también es cierto que el placer sexual refuerza en ocasiones las funciones. Ambos polos de la relación con las pulsiones sexuales con las funciones de autoconservación tienen cabida y esta es la razón por la que las pulsiones sexuales son el terreno intermedio entre los extremos ideales o absolutos de la Vida y la Muerte. Recordemos que aunque las pulsiones sexuales son relocalizadas en las tendencias hacia la vida en el amplio marco metabiológico del segundo dualismo pulsional, su carácter demoníaco (contrario a las tendencias adaptativas de la vida) no queda invalidado en cuanto al marco más estrecho del primer dualismo pulsional y de la sexualidad humana.

16 No pudimos incluir un estudio previo sobre las pulsiones y la cosa sexual aquí, programado en un primer momento. Desde una perspectiva de la «naturaleza» de las pulsiones, debe tenerse en cuenta que el conjunto de pulsiones, definidas por ser excitaciones endógenas o intrasomáticas, es más extenso que las pulsiones sexuales, ya que incluyen a las pulsiones de autoconservación o yoicas. Pero, además, estará la pulsión «fundamental» en la última teoría de las pulsiones, la pulsión de muerte, que escapa al dominio de lo sexual, aunque se manifieste por sus mezclas con Eros. Desde una perspectiva de la «génesis» de las pulsiones sexuales, estas surgen por «apuntalamiento» sobre las pulsiones de autoconservación o yoicas, produciendo un placer sexual suplementario a la satisfacción de las «necesidades», que es a lo que estamos refiriéndonos aquí.

del deseo inconsciente por vías «regresivas».[17] El proceso primario sobrecatectiza al sistema percepción-conciencia, produciendo una corriente en el psiquismo desde un estado de displacer a uno de placer. «A una corriente *[Strómung]* de esa índole producida dentro del aparato, que arranca del displacer y apunta al placer, la llamamos *deseo*» (Freud, 1992 [1900], p. 588). Y añade que «solo un deseo, y ninguna otra cosa, es capaz de poner en movimiento el aparato» (Freud, 1992 [1900], p. 588). Debe tenerse en cuenta que la noción de pulsión aún no es central en la teoría, ya se pueda encontrar su lugar en preparación o su «estructura de recepción» (Scarfone, 2005) en *La interpretación,* aunque ya se encontraba explícitamente planteada en el *Proyecto* (1895). El deseo es una noción «psíquica», cuya base metapsicológica será la pulsión a partir de *Tres ensayos* (1905). El deseo (*Wunsch*) expresa un anhelo por revivenciar placer, estableciéndose un estado de tensión entre un displacer actual y un placer potencial (cuyo prototipo deseado es un placer ya experimentado), tal como en la pulsión. Pero siempre es sexual, es decir, ligado a la pulsión sexual. No hay deseo en o por la «necesidad», dimensión esta última más biologicista o positiva de la pulsión.[18] Hay deseo por fuera de la necesidad, en y por la pulsión sexual. Por lo tanto, la tensión deseante es en sí misma placentera, tal como se dijo de la tensión pulsional sexual.[19] El deseo, tensión esforzante placentera, produce la recatectización de las imágenes-recuerdo que conducen a la alucinación. «Yo no dudo de que esta animación del deseo ha de producir inicialmente el mismo efecto que la percepción, a saber, una *alucinación*. Si a raíz de ella se introduce la acción reflectoria, es infaltable el desengaño» (Freud, 1992 [1926], p. 364). La alucinación primitiva es una forma de satisfacción del deseo (sexual), pero no de la necesidad de la que ese deseo se desprendió, a partir de la que cobra vida propia. Así damos con el nacimiento, desde el punto de vista «genético», de la oposición estructural entre pulsiones de autoconservación/pulsiones sexuales (deseos).

Nos acercamos a la estrecha relación entre deseo y fantasía. Vimos la alucinación y conviene no confundirlas, aunque estén relacionadas. El pasaje de la alucinación a la fantasía, esta última siendo un fenómeno bastante más sofisticado, requiere de la acción correctiva-moderadora del proceso secundario. En la fantasía hay elementos simbólicos inmiscuidos (guiones, dramatizaciones). Se halla algo más lejos de la simpleza empirista o sensoriomotriz de una imagen mnémica pasada confundida con una percepción actual. Allí, el proceso secundario

17 Incidencia fuerte del proceso primario, en la que busca la satisfacción de deseo por «identidad de percepción». Claro que el sueño es mucho más complicado que esto, y otros procesos intervendrán en la transacción entre los procesos primario y secundario.

18 Y a diferencia de la demanda, que, como dirá Lacan, siempre es demanda de amor.

19 Es posible desde aquí anticiparse a la concepción de Lacan, por vía hegeliana, del deseo como «deseo de deseo». El deseo implica un infinito virtual (ideal) deseante en el que el deseo se reproduce y desplaza concretamente (materialmente) en la cadena metonímica. La tensión deseante engendra ese infinito ideal (deseo de deseo de deseo...), cuyo límite material-real es la descarga (cumplimiento de deseo), que siempre está presente en potencia (al modo de la amenaza de castración). De lo contrario, como sostiene Freud, la tensión placentera sexual no sería posible.

cumple con sus tareas. Quizás no a la perfección (no existe en el aparato psíquico tal cosa), pero lo hace de modo más o menos diligente. Pero antes de introducir la fantasía debemos abordar la noción de yo en su forma más elemental. Es lo que aquí llamamos con fines heurísticos el yo-biopsicológico.[20]

El yo biopsicológico. La ceguera del guardián en el Entwurf

Nos trasladamos al otro polo del conflicto, hacia el proceso secundario y sus costosos quehaceres. Ya anticipamos un incipiente yo al servicio del proceso secundario: inhibidor,[21] luego represor. En todo caso, siempre agente de los mecanismos de defensa. Más allá de las especificaciones en cuanto a los mecanismos de defensa del yo, *buscamos dejar en claro que se trata de un sistema defensivo-moderador de los excesos de catexia del proceso primario*. Ahora sí, pasamos a la primera de las paradas centrales de nuestro recorrido sobre el yo. Luego podremos abordar la fantasía.

Sin menoscabo de las múltiples valencias que suscita esta noción, entre analistas de la obra de Freud (Laplanche, 1987; Laplanche y Pontalis, 2007; Assoun, 2002) se constata que la complejidad de esta instancia puede articularse en una oscilación entre dos polos. El primero tiene un talante biologicista, psicologista, empirista, adaptativista o funcionalista. Creemos que el otro polo apunta al sentido más exclusivamente psicoanalítico del yo: la introyección de una «masa» libidinal que crea al yo narcisista con base en una identificación. No insinuamos que la primera noción no sea psicoanalítica. Para nada. Simplemente señalamos que su estrecho vínculo con la conciencia, la percepción, el control de la acción motriz y su orientación general a las «funciones» de autoconservación lo emparientan al marco epistémico monista e integrativo del biologicismo y la psicología.[22] A la primera polaridad la llamaremos «yo biologicista», a la segunda «yo libidinal». Ahora trataremos el primer polo.

El yo es una noción explícita en el *Proyecto*. Aunque las funciones que le correspondían estén presentes en la teoría del período siguiente, desaparecerá como noción explícita de los textos freudianos. Conviene presentar las nociones generales de esta primera metapsicología (que *a posteriori* se convierte en la «primera tópica»), cuyo vocabulario neurologicista y fisicalista deja al descubierto el deseo del individuo-autor Freud de formular una metabiología, una teoría del psiquismo de anclaje naturalista, constante a lo largo de toda su obra.

---

20 Esta denominación no se encuenra en Freud, sin duda. Se trata de una noción valiosa para el análisis del yo que encuentra asidero en varios analistas de la obra freudiana, entre ellos Laplanche (1985).

21 No está de más recordar que la inhibición tendrá un sentido muy distinto en la última teoría de Freud, con *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), en tanto no será algo que el yo ejerce sino algo que padece.

22 Se trata de un frente conceptual relativamente (más) positivo del psicoanálisis, que ha sido el flanco de absorción teórico por parte de las corrientes psicologicistas posfreudianas que buscaron integrar al psicoanálisis a la psicología, como fue el caso de la *ego psychology*.

El manuscrito se divide en tres partes. La primera presenta la teoría general del «sistema neuronal», que prefigura al aparato psíquico. Hay dos tesis básicas: una tesis tópica que señala tres (sub)sistemas «neuronales», y una tesis económico-dinámica sobre cantidades energéticas en circulación con intensidad variable en el interior del sistema neuronal. Veamos esos tres sistemas, es decir, la tópica de esta primera metapsicología.

El sistema ϕ está encargado de recibir las cantidades energéticas del exterior y de evacuarlas tan prontamente como sea posible. Está en conexión con la realidad exterior al organismo mediante receptores neuronales. Es excitado por la energía física de afuera (cantidades de energía Q) por masas de cuerpos en movimiento, estimulación u otros. Esa excitación despertada por el exterior en el interior de ϕ moviliza cantidades de energía nerviosa Qn (prefiguración de la energía psíquica o libidinal). ϕ *atiende únicamente la dimensión económico-energética*. No percibe cualidades (imágenes sensoriales), solo cantidades Q que al excitar al sistema ϕ despiertan cantidades Qn. Además de la recepción de estímulos que lo excitan, tiende a descargarse automáticamente de ellos. Freud recurre a las «neuronas teleféricas», para explicar cómo una determinada Q que excita a las neuronas ϕ provocando Qn, es redirigida en parte hacia estas neuronas teleféricas que funcionan como pantalla para la energía física del exterior Q. El ejemplo prototípico de estas pantallas protectoras contra las inclemencias del afuera es la capa córnea de la epidermis. El resultado es que la energía Qn, interna al sistema neuronal, es *menor* a la energía Q, que circula en el exterior y que excita a los neuroreceptores de ϕ.[23] En este sentido, el sistema ϕ tiende hacia la descarga de las excitaciones rápidamente. Busca deshacerse de la energía Qn movilizada por el estímulo percibido, y su trasfondo exterior y último de energía Q. «El sistema ϕ, que está vuelto hacia ese mundo exterior, tendrá la tarea de descargar con la mayor rapidez posible las *Qn* que penetran en las neuronas, pero, de cualquier manera, estará expuesto a la injerencia de grandes *Q*» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 438). A esta tendencia a deshacerse de todas las excitaciones, hasta llegar al cero energético, la llama «principio de inercia» o «tendencia a la descarga integral». Esta noción es sumamente importante ya esta tendencia actúa más allá de los interés de conservación de la vida, y prefigura a la pulsión de muerte (1920). También encontramos un modelo de esta descarga automática en la reacción refleja a estímulos, por ejemplo, de dolor.

23 Como se sabe, la teoría económica de Freud no es absoluta, en el sentido de magnitudes energéticas cuantificables. «Yo no sé nada sobre magnitudes absolutas intercelulares» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 349). El valor absoluto, la cantidad exacta es una *x*, es indeterminable por fuera de una relación de contrastación. Más bien es una *economía relativa*, donde encontramos términos relacionales como mayor, menor o igual entre desniveles «energéticos». Se sabe también que el estructuralismo (teoría de valor del signo saussuriana) y el marxismo (el valor como «tiempo de trabajo *abstracto*» en Marx) proporcionarán una nueva teoría del valor al psicoanálisis, una teoría literalizante, no naturalista. Hemos anticipado algunos de estos problemas en un trabajo anterior a propósito de la noción de significante flotante en Lévi-Strauss y sus implicaciones para una teoría relativa del valor (Venturini, 2014).

> El principio de *inercia* explica en primer lugar la bi-escisión arquitectónica de las neuronas en motoras y sensibles, como un dispositivo para cancelar la recepción de *Qn* mediante libramiento. Ahora es inteligible el movimiento reflejo como forma fija de este libramiento. El principio de inercia proporciona el motivo para el movimiento reflejo (Freud, 1992 [1986-1950], p. 340).

La inercia será la «función primaria» del sistema neuronal. A esta función primaria (o proceso primario) se opone una secundaria, a ese principio de inercia se opone un «principio de constancia», operativo en el sistema ψ, como ya veremos. Aquí, *en el dualismo función primaria/función secundaria* (o procesos primario/secundario) *ya tenemos la expresión de la contradicción dialéctica de la metapsicología*.

El dolor introduce nuevas complicaciones. En efecto, el dolor consiste en la introducción de estimulaciones por el impacto de grandes Q (la «injerencia de grandes cantidades Q»), más allá de la capacidad de reabsorción-descarga por el sistema ϕ, por medio de esas células nerviosas adyacentes que funcionan de pantalla (neuronas teleféricas). ϕ (y todo el sistema neuronal) dispone de una cantidad x de energía Qn, desconocida en su magnitud absoluta, pero inferior con respecto a aquella energía Q. De modo que el estímulo de dolor atraviesa al sistema ϕ y se dirige hacia el sistema ψ. Ocurre según este esquema: Q estímulos → Qn → Sistema ϕ: neuronas teleféricas (que son rebasadas...)→ Sistema ψ → respuesta motora.[24] El caso del dolor proporciona una visión de conjunto del tipo de conducción entre los sistemas ϕ y ψ. También encontramos en estas páginas una prefiguración de la teoría del trauma en Freud: el camino abierto por la excitación dolorosa puede dejar abierta una conducción perdurable para futuros estímulos similares. «El dolor deja como secuela en ϕ unas facilitaciones duraderas, como traspasadas por el rayo; unas facilitaciones que posiblemente cancelan por completo la resistencia de las barreras-contacto y establecen allí un camino de conducción como el existente en ϕ» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 352). Al involucrar al sistema ψ, nos encontramos en un nivel de complejidad mayor donde actúa el conjunto del aparato motor como final del proceso excitatorio, ya que habrá descarga mediante las acciones específicas de la motilidad. Pasamos al sistema ψ.

El sistema ψ recibe las excitaciones endosomáticas, también en forma puramente cuantitativa. Se encuentra en un triple frente de contacto o mediación: tiene «detrás de sí» al sistema ϕ, «delante» al sistema ω y hacia adentro recibe los impulsos de intrasomáticos (las pulsiones). Además es el subsistema neuronal encargado de la motilidad (aparato muscular). Se opone a la función primaria, puesta en acción en el sistema ϕ. *Decíamos que se hace necesaria una función secundaria que se oponga a la inercia a la descarga*.

24 Esta misma secuencia es la del «esquema en peine» en *La interpretación de los sueños*, donde Freud presenta la trayectoria de estímulos en el arco reflejo como primer modelo fisiológico del trayecto de la pulsión.

> El principio de inercia es quebrantado desde el comienzo por otra constelación. Con la complejidad de lo interno, el sistema de neuronas recibe estímulos desde el elemento corporal mismo, estímulos endógenos que de igual modo deben ser descargados. Estos provienen de células del cuerpo y dan por resultado las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 341).

Los procesos intrasomáticos generan tensiones internas o pulsiones. Sucede que, para realizar la acción específica de descarga en este caso, el sistema neuronal debe movilizar Qn (mayores que en el proceso inmediato de excitación-descarga de ϕ). En todo caso, el apremio de la vida en el sistema ψ compele a la producción y almacenamiento de cierta Qn que debe encontrase disponible para su utilización en ψ. «En cuanto a la función secundaria, que demanda un almacenamiento de *Qn,* es posibilitada por el supuesto de unas resistencias que se contraponen a la descarga» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 342). Las «barreras de contacto» interneuronales harán de resistencia a la descarga de la Qn almacenada en el sistema ψ.

Digámoslo así: *mientras que el sistema* ϕ *busca cancelar su relación con el exterior mediante la descarga inmediata, el sistema* ψ *busca reactivarla ya que el único modo de descargar las tensiones internas es con ayuda del exterior*. Esto cortocircuita la función primaria; impide que se lleve a cabo en su totalidad. Pero aun así, la tendencia primaria ejerce una presión en la puesta en práctica de la función secundaria, haciendo que el nivel almacenado de Qn sea el mínimo indispensable para las acciones específicas en ψ. «Se muestra la perduración de la misma tendencia, modificada en el afán de mantener al menos la *Qn* lo más baja posible y defenderse de cualquier acrecentamiento, es decir, mantenerla constante» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 341). Se habla de principio de constancia.

Además de su función protectora-obstaculizadora, divisoria de sistemas neuronales, y de neuronas particulares entre sistemas, las barreras de contacto cumplen otra función esencial: son altamente susceptibles a los acontecimientos específicos de la vida del sistema neuronal de acuerdo a las experiencias de satisfacción y de dolor. Ese espacio «interneuronal» es un sistema de memoria. Ya explicamos la dinámica de la experiencia de satisfacción y el sistema mnémico en la sección anterior. En lo esencial no varía en los escritos freudianos. En el marco del vocabulario de este escrito cabe aclarar que las barreras de contacto, en principio no traspasables, o «impermeables», permitirán «facilitar» ciertas vías de descarga de las excitaciones endógenas de y hacia el exterior. Estas facilitaciones contornearán esas barreras, trazarán surcos con marcas duraderas.

Las bifurcaciones que son trazadas por la resistencia/permeabilidad de las barreras son memoria neuronal. A ello hay que agregar un dato interesante. Estas bifurcaciones facilitadas/no facilitadas son semejantes a circuitos que permiten pasar una carga energética o no (reteniéndola en su circuito cerrado giratorio). En Venturini (2014) abordamos la relación del psicoanálisis con la cibernética, con el funcionamiento de una serie de circuitos que, al dejar pasar o no cierto

estímulo (que pueden ser estímulos exteriores o pulsiones), crean un registro en código binario en una memoria encargada de fungir de soporte para tales «notaciones». Laplanche confirma estas relaciones.

> And that specificity is limited solely to the difference between two paths or to the succession of differences, according to which, at a first bifurcation, path *a* is chosen and not path *b,* one being «facilitated» or «frayed» and the other involving, on the contrary, a «barrier»; at the following bifurcation it will be the right path and not the left that is chosen, at the third it will be the inverse, and so on.6 It is thus *the structure of the whole,* the *sequence of these « choices» in a series of bifurcations,* that forms by itself, for each memory, a unique constellation. The resonances of such a model for a contemporary ear can be appreciated. One need barely modify or interpret it in order to see in it a kind of electronic machine, a computer functioning according to the principle of binary notation (Laplanche, 1985, p. 57).

El grado de eficacia de esas marcas, huellas o surcos depende de la intensidad de la excitación descargada y de la frecuencia con que se repita. Es la diferencia de facilitación por las experiencias de satisfacción y dolor lo que determinará el «grado de facilitación» de ciertas neuronas ψ. Las vías efectivamente recorridas por la excitación hacia su descarga producirán facilitaciones por reforzamiento positivo, caminos a recorrer en el futuro por las excitaciones a resurgir. La experiencia de dolor hace lo suyo en sentido inverso, por reforzamiento negativo, aunque su funcionamiento es más complejo y menos intuitivo.

Es esencial retener que este sistema oscila entre dos funciones: obstaculización/facilitación. Las barreras de contacto pueden ser muy impermeables o permeables en sumo grado. Obstaculizan las Qn afluyentes desde las neuronas ϕ permeables. Por otro lado, otras redes de neuronas ψ con sus respectivas barreras actúan como conductoras de excitaciones endógenas que se hacen sentir a las neuronas ϕ traspasado cierto nivel («umbral») de excitación pulsional. Esas pulsiones son conducidas por neuronas ψ hacia su descarga mediante la acción específica correspondiente que implica la catexia del aparato motriz. Esta repartición entre obstáculo/facilitación de las neuronas ψ no se debe a ninguna distinción sustancial entre las neuronas y sus espacios «interneuronales» (donde están las barreras), sino a una distribución de lugares con funciones diferenciadas. *Pero también, y esto es lo que más nos interesa, a la catexia colateral de un subsistema específico de* ψ*: localizamos al yo.* Existe en ψ una catexia permanente en determinadas «redes neuronales» de entre las suyas, no en todas sus neuronas. Esta catexia constante, este «reservorio» o capital de Qn retenido para ser reencauzado con *juicio*, es el yo.

El yo, que es una suerte de «acumulación originaria», fue posibilitado por la sustracción de Qn a los influjos provenientes de neuronas ϕ. La «malversación» se realiza por vías colaterales a las facilitaciones que conducen hacia la descarga. Son auténticas ramificaciones que desvían, que conducen de neuronas ψ a neuronas ψ, trazando caminos transversales que forman algo semejante a círculos,

interviniendo las facilitaciones ascendentes hacia el final del trayecto. No podemos entrar en detalles en cuanto a los mecanismos de asociación de imágenes-recuerdos que funcionaron primitivamente por esas vías colaterales abiertas.[25] Tan solo diremos que a partir de estas quedan abiertos caminos que sustraen Qn del decurso más inmediato hacia la descarga. Dijimos que esta Qn sustraída será reutilizada. Esta vez con un propósito nuevo, de acuerdo a los intereses del proceso secundario. El yo catectizará determinadas vías de facilitación desde Psi hacia la descarga (motilidad) si recibe «signos de cualidad» desde el sistema ω. Aún queda por ver ese último sistema para entender cómo el yo actúa de mediador entre excitaciones pulsionales que buscan ser desalojadas y la realidad empírica o exterior, que lo permitirá al suministrar el objeto o no lo permitirá.

Sí estamos en condiciones de entender el modo que tiene el yo de operar sobre la tendencia primaria. *Conviene situar tópicamente el proceso primario: abarca a* ϕ *en su totalidad y una parte de* ψ. Las vías de conducción que conectan la fuente endógena de excitaciones con el extremo motor que realiza la acción específica pertenecen al proceso primario, ya que se trata de una tendencia automática hacia la descarga por las vías más cortas, directas o ascendentes. Las vías colaterales o trasversales en tanto asociación por simultaneidad que hace posible el «pensar reproductor» o «acción psi pura» también son abarcadas por el proceso primario. Este nuevo nivel de complejidad se debe al factor aleatorio de cómo en los sucesivos decursos de Qn en ψ han abierto vías colaterales por coincidencia temporal de decursos ajenos, antes paralelos. Pero el conjunto de vías transversales catectizadas por la Qn del yo ya forman parte del proceso secundario.

Sí podemos decir que la utilización de energía Qn para esta nueva función se encuentra justificada. Recordemos que «una *Qn* que desde alguna parte irrumpa dentro de una neurona se propagará siguiendo la barrera-contacto de máxima facilitación» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 368). La Qn dirigida hacia su meta se abre camino a través de las barreras-contacto que menor resistencia oponen, es decir, a través de aquellas conducciones que han sido más facilitadas que otras. Ahora bien,

> si una neurona contigua es investida simultáneamente, esto produce el mismo efecto que una facilitación temporaria de las barreras-contacto situadas entre ambas y modifica el decurso, que de otro modo se habría dirigido por una barrera-contacto facilitada (Freud, 1992 [1986-1950], p. 368).

25 «Asociación por simultaneidad»: acción «psi pura» o «recordar reproductor» (1992 [1986-1950], p. 363). Vale decir que el proceso primario es coartado, interrumpido, y parte de la propia energía que lo anima es reutilizada para retenerlo o moderar sus tendencias extremas, tanto la sobrecatexia de la imagen-recuerdo por deseo y sobrecatexia del dolor. Puede verse a estos «fenómenos» como proceso primario aleatorio, desviado de la descarga por azar. Solamente con el yo, que se adueña de algunas de esas vías colaterales, se alcanza el proceso secundario propiamente dicho.

El yo inhibe los decursos espontáneos de Qn desviándoles, redistribuyendo la magnitud en diversas vías colaterales hasta agotarles.[26] También puede retenerlos, haciéndoles circular por vías colaterales cerradas sobre sí en forma circular, como si se tratase de un circuito cerrado, en espera de la confirmación de la presencia real del objeto por signo de cualidad desde W (indicio de realidad).

Debe entenderse que no hay obstaculización absoluta en las barreras ni facilitación absoluta en la función de conducción de las excitaciones endógenas. Hay «cocientes» específicos de flujos Qn que son producto de la división entre Qn afluyente y capacidad de resistencia de las barreras de contacto de las neuronas ψ. En cuanto a la facilitación de Qn endógena afluyente, el cociente o promedio que asciende desde lo intrasomático hasta ψ está estipulado en el umbral, por debajo del cual ninguna carga intrasomática será introducida-comunicada al sistema neuronal. En términos de la primera tópica: por debajo de cierto índice ninguna excitación intrasomática será comunicada al aparato psíquico, es decir, no se transformará en pulsión.[27]

> Hasta aquí se han atendido las dimensiones económicas (energético-cuantitativas) de los procesos psíquicos o «neuronales». Pero toda «psicología», «además de su logro en la ciencia natural [...] debe explicarnos aquello de lo cual tenemos noticia, de la manera más enigmática, por nuestra conciencia» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 352). Se anuncia la necesidad de explicar la cualidad, ya que desde el punto de vista fenoménico subjetivo (conciencia) vivenciamos cualidades, sensaciones, mientras que de las cantidades solo tenemos noticias indirectas en forma de intensidades mezcladas con cualidades, aunque se trate de cualidades pobres (este es el caso del placer-displacer).[28]
>
> Freud se detiene un momento en consideraciones epistemológicas acerca del objeto de las ciencias naturales, únicas ciencias reconocibles a las que aspiró siempre el freudismo.[29] Estas consideraciones son de sumo interés para nuestros

26 Estos diversos destinos conciernen a los mecanismos de defensa y sus resultados. No nos conciernen aquí.

27 Hace énfasis en una noción global de pulsión que enlaza lo somático a lo psíquico, y no a otra posible como su restricción a la excitación somática, que puede alcanzar representación psíquica o no, siendo la representación ajena a la extensión de la pulsión.

28 Para unas indicaciones sobre el problema de las cualidades y su reducción por la matematización del mundo empírico con el avance de la ciencia moderna, ver Venturini (2015). Allí hacemos un sucinto recorrido desde la ruptura epistemológica inaugural, con el nacimiento de la física matematizada (Galileo, Newton), sus repercusiones en la filosofía moderna en tanto repercusión en la problemática del Sujeto (Descartes), sus consecuencias ulteriores ante la problematización de lo social en el pensamiento de la sospecha (Marx), hasta alcanzar la matematización del lenguaje (Saussure) y la permanencia de la necesidad de matematización del sujeto (sin alcanzarla) en algunas de las paradojas de la metapsicología freudiana. La cualidad es una x que se va desplazando entre estas problemáticas, llegando al psicoanálisis como «cosa sexual» y pulsiones de vida. Esperamos en el futuro profundizar esta línea temática que atraviesa el pensamiento moderno.

29 Ver Assoun (2002). Siempre se ha llamado la atención sobre la gran diferencia entre Freud y Lacan al respecto. El primero reflexionaba sobre las ciencias naturales y erigió al psicoanálisis en el imaginario teórico de las ciencias naturales. Lacan se ha orientado mucho más hacia las ciencias formales, la lógica y las matemáticas.

> objetivos, ya que apuntan a la «cientificidad» del psicoanálisis, a su relación con la ciencia moderna. En estas páginas del Proyecto..., como será durante toda la obra venidera, Freud acota su reflexión sobre la ciencia a las ciencias naturales. Y el procedimiento científico per se es el de la cuantificación. Al mundo de la conciencia, las cualidades y la subjetividad se opone la explicación cuantificacionista que las ciencias naturales brindan de los fenómenos cualitativos. «Si uno retiene que nuestra conciencia brinda solo cualidades, mientras que la ciencia natural reconoce solo cantidades» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 353).

Es notable ver este acotado sentido de ciencia, ya que es posible que deje por fuera nada menos que a las matemáticas. No es seguro que las relaciones aritméticas sean «cantidades» en sí mismas. En algunos casos se dice que solo pasan a serlo en segundo término, cuando se aplican a entidades empíricas. Sin embargo, nadie duda de su cientificidad, fundamental por lo demás. Las matemáticas son literales. Milner (2006) nos recuerda, en su análisis del doctrinal de ciencia lacaniano, que el estructuralismo, la lógica-matemática, la teoría de conjuntos, y la topología ofrecieron a Lacan otra forma de literalidad, es decir, otra forma de descualificación de lo empírico que no pasara por la cuantificación. Digamos aquí que la física, paradigma de la ciencia moderna en tanto literalización cuantitativa de lo empírico, no es por entero cuantitativa. La teoría implica conceptos, estructuras o subestructuras literales como masa, volumen, campo, protones, materia oscura... nociones que son pasibles de ser cuantificadas para condiciones empíricas concretas, pero que en sí mismas son conceptos, estructuras, literalizaciones. Es posible que este sea el caso de la teoría del valor de Marx, que en última instancia se apoya más en relaciones que en cuantificaciones empíricas.[30] No existe la literalización cuantitativa, una forma específica entre otras, sin relación con la literalización conceptual, «tópica» o, de manera más clara, topológica. La teoría del inconsciente no deberá pasar necesariamente por ciencia natural cuantitativista, como quiso Freud. Puede sostenerse desde una teoría del valor estructuralista, no de magnitudes absolutas, precisas, sino relacionales y literalizadas. Continuamos con Freud.

El autor aprovecha este momento de reflexión epistemológica acerca de la distancia entre lo subjetivo-consciente y lo natural-inconsciente (entre lo imaginario y lo real) para reivindicar la exigencia de una «psicología del inconsciente»[31] que debe comenzar por la investigación de hechos inferidos, más allá de la introspección y la fenomenología. «La conciencia no nos proporciona una noticia completa ni confiable de los procesos neuronales; y estos, en todo su radio, tienen que ser considerados en primer término como inconscientes y, lo mismo que otras cosas naturales, deben ser inferidos» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 352).

30 Naturalmente, esta afirmación requiere de aclaraciones que no podemos desarrollar aquí. Nos encontramos trabajando el parentesco entre la economía indeterminada de Freud y la teoría del valor de Marx, esperamos poder compartir resultados más puntuales en el futuro.

31 Es en esta época en la que Freud escribe a Fliess pidiéndole opinión acerca del neologismo «metapsicología» para designar esta psicología del inconsciente.

Pero también la cualidad, esto es, la consciencia, debe ser explicada. Aquí se introduce el sistema ω, tercer y último subsistema neuronal.

En ω se produce una transformación en cualidad de algunas de las Qn que circulan en ϕ. La Qn que circula en ϕ y que disminuye en ψ también debería ser más baja en ω, ya que la cualidad en la conciencia se enriquece con la baja circulación de cantidades. Habría una relación inversamente proporcional entre cantidad y cualidad. Al irrumpir grandes cantidades de energía nerviosa en ω, el discernimiento entre cualidades se emprobrece y la intensidad irrumpe en la cualidad probre, mínima, de placer o displacer. «Con la sensación de placer y displacer desaparece la aptitud para percibir cualidades sensibles, que se sitúan, por así decir, en la zona de indiferencia entre placer y displacer» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 356).

Sin embargo, aquí surge una complicación. Si la capacidad de percepción cualitativa de ω se caracterizara tan solo por la baja fluctuación de Qn, las neuronas ω deberían ser aún más impermables que las neuronas ψ. Pero ello contradice el hecho de la enorme fluctuación perceptiva de cualidades en la conciencia. Que las cualidades fluctuen quiere decir que aparecen en la conciencia y desaparecen constantemente, como lo enseña la experiencia más elemental de la fenomenología de la conciencia. Las cualidades que desaparecen podrán ser registradas en el sistema de memoria, entre las barreras de contacto de ψ, si fueron significativas como experiencias de satisfacción o de dolor. Pero eso poco importa, ya que se trata de destinos ulteriores, más allá de ω. «Lo que a nivel de ω tenemos es una gran permeabilidad, como sucede con las neuronas ϕ. Hay que aceptar que las neuronas ω son altamente pasaderas» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 354).

Pero eso no se deberá a la circulación de grandes Qn entre sus neuronas, como sudece en ϕ. No se trata de cantidades energéticas nerviosas. Se trata de otro tipo de actividad. Esta actividad es lo que Freud llama el «período»: la frecuencia o ritmo de excitación registrada a partir de la actividad de los neurorreceptores en los órganos de los sentidos. La noción de «período» encuentra su legitimación última, para Freud, en la física: el período es de «naturaleza temporal; en efecto, la mecánica de los físicos ha atribuido esta característica temporal también a los otros movimientos de masas del mundo exterior» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 354). Las oscilaciones que producen «formas» o «estructuras» físicas son atribuidas a lo real en la misma medida en que lo es el factor cuantitativo. Esta tarea de transcripción de información exterior a información interior, se realiza mediante una actividad compuesta de movimientos intermintentes (sean físicos, químicos o mecánicos) que crean una transcripción de información. Por lo tanto, el trabajo neuronal que establece una correspondencia entre cierta Q exterior captada y cierta Qn interior, para informar al sistema sobre la afluencia de la primera, no abarca la totalidad del trabajo de búsqueda o captación del exterior por el interior. Se le añade un proceso que transcribe información exterior en información interior.

En realidad, es tan sencillo como decir que no hay cantidades sueltas afuera, es necesario captar otro tipo de estructuras: espacio, cuerpos... cualidades. Hay aquí una captación de tipo estructural que codifica y registra. La forma de ese trabajo es la de establecer un registro por marcas, a través de una acción rítmica. «Las neuronas ω son incapaces de recibir Qn, a cambio de lo cual se apropian del período de la excitación; y este su estado de afección por el período, dado un mínimo llenado con Qn, es el fundamento de la conciencia» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 354). Así, las neuronas del tercer sistema captarán más cualidad que cantidad en situaciones corrientes.

Ello le permite a Freud salvar la tesis económica de Qn decreciente entre ϕ y Omega. ϕ reenvía las Qn que no puede descargar por sí mismo a ψ. Allí encuentran el gran obstáculo de las barreras de contacto impermeables. Pero la información codificada en períodos, no cuantitativa, no es obstaculizada por las barreras y se propaga con libertad a través de ellas. «Supondré entonces que toda resistencia de las barreras-contacto solo vale para la trasferencia de Q, pero que el período del movimiento neuronal se propaga por doquier sin inhibición, por así decir como un proceso de inducción» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 354).

Figura 1



Fuente: Tomado de Freud, 1992 [1986-1950], p. 358.

Esta representación gráfica ilustra el *continuum* de información fluctuante en la realidad exterior, así como una continuidad ininterrumpida de sensación (al menos como potencialidad, como idea, ya que solo la omnisciencia de dios puede atestiguarlo). En el recuadro de la derecha, el mecanismo específico de transcripción «neuronal» codifica fragmentos de información de ese flujo continuo. Esos fragmentos de «período» (segmentos de líneas punteadas) producirán fragmentos de cualidad (segmento de línea entera).[32]

32 Es claro que la información transcripta en «períodos», ritmos u oscilaciones físico-químicas de algún tipo, no agota el problema de la cualidad que suscitará o que puede llegar a despertar en la conciencia. No se trata de agotar el problema de la conciencia, si fuera posible. Se trata de establecer correlaciones de lo imaginario con una infraestructura material (biológica, química o física).

El matiz del «período» como transcripción de información no cuantitativa, pero tampoco cualitativa, parece confundir por un momento al propio Freud más adelante. «Los estímulos que efectivamente llegan a las neuronas ϕ poseen una cantidad y *además un carácter cualitativo*» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 357, resaltado nuestro). Esto resulta confuso, ya que atribuye lo cualitativo al nivel de percepción de ϕ, cuando es afirmado durante todo el manuscrito que las cualidades se hayan en los «pisos superiores» del sistema neuronal, y que se originan únicamente en ω. Pero puede que esta breve confusión tenga lugar en la noción estrecha de literalidad de Freud, reducida a la literalidad cuantitativa. Esto es de importancia capital, ya que, según entendemos, la transcripción realizada por las neuronas ϕ es literal. Para el caso de la información que da lugar a percepciones cualitativas en ω, no se trata de información literal cuantitativa, como lo es el paralelismo de Q exterior con Qn interior, sino de información literal no cuantitativa. Como es evidente, el exterior no está hecho únicamente de cantidades energéticas, sino de diferencias reales, si se nos permite la expresión. Hay estructuras diversas: masa, volumen, longitud de ondas, como dijimos algo más arriba. El sonido, por tomar un ejemplo, tiene por fuente el movimiento vibratorio de un cuerpo y se propaga por el espacio en ondas elásticas. Las «ondas elásticas» no son Q puras. Son una estructura física particular, pasible de vehiculizar magnitudes. Determinada frecuencia de ondas elásticas generará un sonido específico con un volumen determinado, vehiculizando determinada Q. Pero Q no agota lo real del exterior. El sistema neuronal dispone de neuronas capaces de transcribir esa información de modo literal, tanto de modo cuantitativo como no cuantitativo. En el último caso transmite información codificada que, al llegar a ω, si es que llega, se convertirá en percepción cualitativa. Mencionemos el ejemplo del dígito binario que estructura los lenguajes cibernéticos, y al lenguaje humano según el estructuralismo lévi-straussiano, retomado por Lacan.

En un trabajo anterior (Venturini, 2014) abordamos las relaciones entre cibernética, estructuralismo, y su incidencia en Lacan. Vimos que la excitación pulsional en sí misma, como tendencia a la descarga integral (pulsión de muerte), al ser intervenida por las defensas libidinales, produce escansiones en una reabsorción intrasomática y un desvío hacia el exterior, en forma de pulsión de destrucción, ahora mezclada con las pulsiones sexuales. Estas intermitencias causadas por el reparto interior/exterior no tienen por qué ser privativas de los estímulos intrasomáticos o pulsionales. Al contrario, las elaboraciones freudianas entorno a la «biología extendida» indican que también los estímulos simples, provenientes del exterior, son sometidos a este proceso de literalización como forma de transcripción de lo real exterior. Así es informado el psiquismo de la presencia de «objetos» en el exterior, el yo toma las decisiones correspondientes. Ciertamente, las excitaciones pulsionales tendrán una importancia de más largo alcance en la estructuración del psiquismo, pero las oscilaciones, ritmos o «períodos», como se las llama aquí, proporcionan una base material de actividad, una base antifenomenal, que va más allá de la explicación biológica de las

pulsiones y se extiende a otros procesos fisiológicos. Así, detrás de lo imaginario de la percepción, lo cualitativo, lo consciente, hallamos el proceso «real» de transcripción literal, que, en ω, «donde están casi exentas de cantidad, producen sensaciones conscientes de cualidades» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 355).

Dijimos que el yo es un subsistema de y permanentemente catectizado. La constancia de estas catexias, en contraste con las fluctuaciones del sistema neuronal, duplica la constancia de todo el organismo con relación a las fluctuaciones del afuera, a las mutaciones en el mundo exterior.

> This model of a form set off against a background evokes the relation of an organism to its surroundings, an organism which is defined by a limit circumscribing a region in which a certain energy circulates at a constant average level, an energy level higher than that of the external world in relation to which it is set off and against which it maintains itself (Laplanche, 1985, p. 63).

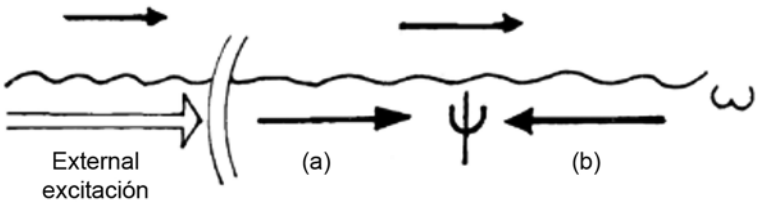
El yo es el responsable de inhibir los excesos de catexia deseante (alucinación) y las reviviscencias de dolor que llegan desde el proceso primario. La inhibición de la descarga por la catexia del recuerdo del objeto de deseo otorga tiempo al yo para evaluar la realidad. El «pensamiento evaluador» realizará el juicio de realidad mediante «signos de realidad» que llegan al yo desde el sistema ω. Sucede que las neuronas ω perciben excitación (períodos) como cualidad, acompañada de pequenas Qn. En principio, esa exitación carece de importancia para ψ. Pero las neuronas ω además descargan esa excitación cualitativa, acompañada de mínima Qn. Cualidad y Qn flutúan constantemente[33] desde la conciencia hacia otra cosa, esto es lo que implica la idea de una «descarga». Esa otra cosa no puede ser más que un punto terminal, un exterior del sistema neuronal. Un extremo final de los procesos píquicos. Freud habla de una serie de conexiones de las neuronas ω con neuronas motoras. La descarga desde ω fluctuaría hacia aparatos motores estrechamente ligados a los órganos de los sentidos. «A este fin es preciso suponer que las neuronas ω originariamente mantienen conexión anatómica con la conducción de los diversos órganos de los sentidos, y tornan a dirigir su descarga sobre aparatos motores que pertenecen a los mismos órganos de los sentidos» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 371). Se trata de pequeñas descargas, imperceptibles para la conciencia, que se realizan de modo automático, siguiendo la inercia del proceso primario. En especial como las descargas que realiza ϕ.

Ahora bien, como se trata de neuronas motoras, el yo es informado. Recordemos que el yo gobierna la motilidad. El yo surgió para intervenir el

33 Ya hemos especificado que esa fluctuación es la experiencia más corriente de la cualidad en la conciencia. Necesariamente tiene que serlo también de las pequeñas Qn, ya que la conciencia no acumula nada. No es una memoria, sino su opuesto, orientado al presente perpetuo, por decirlo así. Recordemos que esta fluctuación constante entre un antes y un después en la conciencia es descrita por Kant en la «Analítica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*. «Yo percibo que los fenómenos se suceden unos a otros, es decir, que en un tiempo es un estado de las cosas, cuyo contrario era en el estado precedenle. Conecto, pues, propiamente, dos percepciones en el tiempo» (Kant, 2009, p. B233).

circuito corto de reacción refleja motora que ocasiona la descarga inmediata, según las «ley de inercia» del proceso primario. Pero vimos que el yo comienza actuar a partir de determinado nivel de tensión introducido, el proceso primario gobierna completamente el sistema ϕ sin intervención alguna de aquel. Entonces, el yo no gobierna esas descargas automáticas de ω como no gobierna las de ϕ. Pero sí es informado de lo sucedido en ω, a diferencia de lo que sucede con las descargas ϕ. Esto sucede porque las cargas provenientes de ω se evacúan en sus propias terminales nerviosas. De modo que se establece un enlace entre los estímulos cualitativos percibidos en tanto que llegan a la conciencia (en cuanto carga) y los estímulos cualitativos (imágenes) evacuados de la conciencia (en cuanto descarga). Este enlace codifica una relación entre llegada y partida de tensiones, es decir, hace «signo de cualidad» a partir de la confirmación de la presencia real de la cualidad percibida (llegada, carga) por medio de la descarga, partida o evacuación de esas pequeñas excitaciones. «Después de todo, los signos de cualidad mismos son solo noticias de descarga» (Freud, 1992 [1986-1950], pp. 412-413).

Figura 2



Fuente: Tomado de Laplanche (1985, p. 59).

Por (a) se entienden los estímulos que provienen directamente de la periferia, mientras que (b) son los estímulos que pasaron directamente hacia la conciencia y reverberan desde aquella hasta el yo. Los signos de cualidad (b) llegan al yo como mensaje de un mensaje, dice Laplanche, proporcionando un índice de realidad para el yo.

Es esencial entender que es la relación estabilizada entre carga-descarga el dato definitivo por el que el yo decretará la realidad de lo percibido, y no la percepción cualitativa en sí misma, lo puro-imaginario. Esa relación estabilizada, ese signo, entra en relación con otros signos ya registrados en la memoria de las redes neuronales de ϕ, en el yo. Se trata de «signos» de realidad y no de imágenes. Sobre esa estabilización, la acción motriz dirigida por el yo reconfirmará la presencia de lo significado, como si se tratase de una espiral de retroalimentación positiva de confirmación. Con ello reforzará la información proporcionada por los signos de cualidad. Estos signos servirán tanto para inhibir la catexia de deseo que conduce a la alucinación (repitiendo la experiencia de satisfacción en

lo imaginario) como a la inhibición de la catexia de un recuerdo doloroso por asociación (repetición de la experiencia de dolor en lo imaginario, con desprendimiento de «afecto»). En ambos casos se busca hacerle saber a y si la imagen catectizada tiene un correlato real en el presente o si es por completo imaginaria. Creo que esto es de importancia mayor: lo real y lo imaginario son correlacionados mediante «signos».

Se tiene la impresión de asistir a un estructuralismo incipiente, o al menos de tocar territorio que le concierne. Se pasa de la importancia del referente para la representación al signo como representación de una relación, y no de una cosa «en sí». La función de los signos de realidad coincide con la definición lacaniana de signo: un «signo representa algo para alguien». Los signos de realidad representan, en efecto, algo (exterior) para alguien, es decir, para el propio sujeto (interior). El significante, al contrario, representará a un sujeto para otro significante. El significante subvertirá esta tendencia hacia el interior en una contracorriente reorientada hacia el exterior. La primera se presta a la servidumbre imaginaria del yo, amo de los signos de los que se sirve; la segunda arrastra al sujeto sin que se lo pueda considerar amo, sino mas bien padeciendo al significante que lo representa. Se instalará una dialéctica signo/significante que reaparecerá más adelante bajo la forma de la identificación imaginaria/identificación simbólica. El significante es lo que exteriorizará al sujeto, arrastrándolo en cadenas, sin fondo interior en el que acobijarse, como sí sucedía con el ego cartesiano (con reflexividad e identidad). Vale decir que la función realista del signo, en tanto unidad estabilizada entre significante-significación que se orienta hacia un referente-objeto, se encuentra perfilada en los signos de realidad y arraigada en la función empirista o sensoriomotriz que busca confirmar la realidad de la cualidad percibida. El signo es aún realista ya que señala a una «realidad material» como referente. El significante es otra cosa. Por esto Le Gaufey corrije una expresión confusa de Lacan, cuando el segundo afirma que los «signos de percepción» son el significante, ya que el signo de percepción o de cualidad, «reglado por el principio de placer, debe ponerse en relación con una realidad exterior» (Le Gaufey, 2012, p.164).

Con los signos de realidad asistimos a un proceso de transcripción literal, una vez más. El primer proceso fue localizado a nivel de las neuronas ϕ, que transmiten algo más que cantidades nerviosas. Ahora, a nivel de las neuronas ω, el proceso se redobla sobre el anterior: un signo es fabricado a partir de un movimiento retroactivo en el que el consecuente (descarga) recae sobre el punto de partida (carga), la respuesta se anuda al estímulo. Con el significante hay un proceso retroactivo similar, pero con borradura del referente de la realidad material.[34] En el signo de cualidad, la estabilización de la relación carga-descarga es codificada y registrada con fines ulteriores. En el caso del proceso literalizante en ϕ, las consecuencias ulteriores son las cualidades en ω. En el caso de ω, la

34 Lamentablemente no podremos hacer un abordaje directo del significante en Lacan en este trabajo.

consecuencia que seguirá será la obtención de signos de cualidad y la posibilidad de «inhibir» los procesos primarios desde el yo en función de esos signos. Creemos que se puede decir que ambos procesos literalizantes dan lugar a signos ya que en ambos casos se trata de la representación de relaciones estabilizadas «neurológicamente». De acuerdo a estas observaciones, y contra toda aprehensión animista y mistificante, podemos decir que lo real (objeto) y lo imaginario (imagen catectizada) siempre están interrelacionados por signos. Este primerizo yo de 1986, al menos tan iconoclasta como Constantino y fiel a una desconfianza hacia la mímesis que nace con el pensamiento occidental, no cree en lo que ve. Los signos vienen a guiar en la negrura a este buscador de realidad.

Por último, resaltemos que el yo del Proyecto comienza siendo funcionalista o adaptativista, esto es, biopsicológico. Por eso el yo es el representante de los intereses conjuntos del organismo y su «sistema neronal». «El yo dentro de Ψ, que, con arreglo a sus tendencias, podemos considerar como el sistema nervioso en su conjunto» (Freud, 1992 [1986-1950], p. 370). El yo trabaja laboriosamente para el proceso secundario, para el orden vital, inhibiendo las sobrecatexias de las tendencias primarias que conducen al desalojo de excitaciones por las vías directas.

Excepto por un gran detalle. En este escrito ya se tematiza la «defensa primaria» o «represión» como un fallido mecanismo de defensa.[35] Esta «defensa patológica» es un último desesperado recurso del yo ante la insuficiencia de los recursos «normales» de defensa. La proton pseudos histérica será causada por la imposibilidad del yo de «inhibir» al atacante interno (catexia de un recuerdo displacentero) ya que su atención se dirige al presente, a los signos de cualidad. El trauma sexual deviene traumático solo por retroactividad. Por ejemplo, cuando lo sexual adquiere nueva significación por la pubertad. Nada podrá el yo contra lo que ya sucedió.[36] El yo maldecirá el día en que se vio obligado a jugar la más comprometedora carta de su mano, aquella que dañó su integridad y afectó para siempre las reglas del juego: desde ese día se vio obligado a abandonar lo reprimido, que quisiera haber mantenido en su gobierno, al automatismo compulsivo del proceso primario y se escindió a sí mismo en el proceso. La propia agencia defensiva yoica es contaminada por el carácter compulsivo del atacante interno. En adelante el yo será en parte habitado por algo arreal, además de ser el buscador de retazos del exterior, responsable de sancionar su existencia. Veamos el lugar de este yo adaptativista y de la profundización de esta herida contaminante en el amplio terreno del conflicto psíquico que causará su escisión.

35 La represión interesó a Freud desde sus investigaciones sobre la histeria, junto a Breuer, siendo que en estas neurosis la represión es más visible. La evolución del psicoanálisis estipuló que la represión supera ampliamente los marcos de la histeria y caracteriza a toda neurosis. *Se sabe que la represión instituye la escisión psíquica entre consciente e inconsciente.*

36 Aquí trabaja Freud el caso clásico de Emma.

Principio de placer/principio de realidad
Hacia esa materialidad fugitiva llamada fantasía

A la luz de la dilucidación de la valencia biopsicológica del yo, retomamos el conflicto psíquico en la metapsicología. No podemos desarrollar aquí todas las consideraciones previas necesarias, pero debe tenerse en cuenta el carácter autoerótico y parcial de la sexualidad infantil con toda su importancia como polo retrasado en el desarrollo y la integración funcional que responde a los procesos primarios. Abordaremos esos procesos, ya afectados por la emergencia del yo y la habilitación de los procesos secundarios. Veremos en especial la noción de fantasía como *articulación* del conflicto psíquico, que releva a la alucinación primitiva. La fantasía implica al trauma sexual por retroactividad y la represión, a partir de los cuales será escenario del deseo.

En el período 1900-1910, considerado de nacimiento del psicoanálisis propiamente dicho, la noción de yo será algo «subterránea». La primera tópica, presentada en *La interpretación de los sueños*, lo disimula. Mientras que en el *Proyecto* el yo habilitaba el proceso secundario, lo inauguraba oponiendo los mecanismos de defensa al proceso primario y permanecía con un pie atorado allí por recurrir a la «defensa patológica», el sistema preconsciente-consciente es la noción tópica que coincide con la noción dinámica de proceso secundario, se le superpone. El yo del *Proyecto* excedía lo que será abarcado con el sistema preconsciente-consciente, ya que hunde sus raíces en el sistema inconsciente. Pero hacia el período 1911-1919, el yo reaparecerá con fuerza y complejidad. Se introducen los principios de placer y realidad, así como se desarrolla la teoría de las pulsiones en el antagonismo entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo o de autoconservación. Estos antagonismos se alinean respectivamente al enfrentamiento entre proceso primario y secundario. Tomados en conjunto, son la expresión del conflicto psíquico y de las diferenciaciones metapsicológicas.

Principio de placer y realidad están presentes desde el comienzo en de las elaboraciones freudianas. Según vimos, en el *Proyecto* los podemos localizar sin dificultad. Lo mismo vale para el capítulo VII de *La interpretación*. El proceso primario, al buscar las vías más cortas de satisfacción, se rige por el principio de placer. El proceso secundario, al constatarse la insuficiencia del proceso primario para adaptarse al exterior, surge por la exigencia del principio de realidad. Estas relaciones se complejizan al tener en cuenta la tendencia a reducir las tensiones a cero. La evacuación de todas las cargas energéticas ¿se rige por el principio de placer o por un «más allá» de este? Si se relaciona el principio de placer con el principio de constancia, que se las ve con cierta cantidad de energía constante (homeostasis), se entiende que los estragos del proceso primario encuentran su impulso motor más allá del principio de placer, en el principio de nirvana. Así, el principio de placer sería más cercano a las tendencias de la vida, al mantenimiento de cierta homeostasis. Si se asimila el principio de placer a la evacuación de todas las cargas se lo asimila al más allá de la constancia, se

lo integra al principio de nirvana. Lacan propone la noción de goce para hablar de ese placer más allá del placer, más allá de las exigencias de la vida. De suerte que el placer es una noción intermedia, dialéctica, en una estructura ternaria: goce (pulsión de muerte) / principio de placer (pulsiones sexuales) / principio de realidad (pulsiones de autoconservación). La interrelación dialéctica de estas nociones hace que deba relativizarse cualquier esquematismo tosco que congele los términos. Si se hace demasiado énfasis en la oposición principio de placer/principio de realidad, se abarca la realidad del goce con el placer. Si se privilegia lo que hay de continuidad entre ambos, ya que el principio de realidad sería un principio de placer «diferido», se traslada el peso del conflicto hacia la heteronomía que supone la pulsión de muerte.[37] Es importante habilitar y sostener esta movilidad de «acentos», ya que lo real de la contradiccón dialéctica se desplaza en el espacio abierto entre los términos de la tríada.

Además, no se debe olvidar ese ultimísimo (o primerísimo) polo del conflicto, la pulsión de muerte, con lo que tiene de infinitamente disonante, socavando la continuidad entre placer y realidad. Si se lo descuida y se ve más continuidad que diferencia entre los dos principios del acaecer psíquico, se acaba por eliminar la contradicción estructural, por entificar la realidad exterior o por reducir lo que hay de fantasía en la realidad psíquica al puro error. Freud insistió en las nocivas consecuencias de esta última opción para el entendimiento de las neurosis. Lo veremos en seguida con la fantasía.

La oposición entre principio de placer/principio de realidad es planteada como tal en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911), superpuesta al antagonismo y pulsiones sexuales/pulsiones de autoconservación (o del yo). Este es un texto tan breve como rico en consecuencias a profundizar. «Impresiona como si tuviera el carácter de una recapitulación», dice Strachey (en Freud, 1992 [1911,] p. 220). Es una revisión que servirá de trampolín para los grandes aportes por venir en el futuro inmediato para la noción de yo, complejizada por su escisión, luego por la teoría del narcisismo y la identificación (1914). El yo escindido tendrá su importancia en la nueva teoría de las pulsiones también. Solo por la mediación de la teoría del narcisismo se comprende por qué Freud, en 1920, se abandona momentáneamente a la hipótesis de que el yo sea el origen de la pulsión de muerte. Todo lo contrario del yo biopsicológico cuya misión es «tender hacia lo útil» y adaptarse tanto como pueda. Tras comenzar con el alineamiento proceso primario-principio de placer/proceso secundario-principio de realidad, Freud aborda las consecuencias duraderas de la acción del principio de realidad.

37 Ocurre lo mismo en términos de los dualismos pulsionales. Al privilegiar el conflicto entre pulsiones sexuales/pulsiones de autoconservación, se resalta el carácter «demoníaco», ineducable y compulsivo de las primeras contra el funcionalismo de las segundas. Si nos trasladamos al dualismo Eros/Tánatos, se remarca el carácter «sublime» de lo sexual (Eros), su dimensión más amorosa-unificadora, y lo demoníaco fragmentador está motorizado por la pulsión de muerte.

Primero, los requerimientos de adaptación a la realidad material imponen la necesidad de un desarrollo de la conciencia para la captación de *diversidades cualitativas* provenientes del exterior. La imposición del factor cuantitativo, que se cualifica con pobreza en las sensaciones de placer-displacer, cederá lugar a nuevas cualidades ricas en variedad. A partir de allí se desarrolla la función de «atención», atribuida al yo. El yo habilita los procesos secundarios, trabaja según el imperio del principio de realidad. Al ser un sistema estable de catexias, el mismo estancamiento o energía ligada, así como reservorio de energía para cumplir con los procesos secundarios, dispone de energía para ser utilizada en ese sentido. La atención es la catexia enviada desde el yo a representaciones de objetos o representaciones de palabra. Surgió un nuevo mecanismo de discernimiento entre lo real y lo imaginario: el «fallo» o juicio de existencia, la base del «proceso del pensar». Estas funciones, sumadas a las inhibiciones de los procesos primarios, contribuyen a que la motilidad ya no sea mera «descarga motriz» sino auténtica «acción» con arreglo a fines establecidos por el yo.

Al sintetizar estas nuevas funciones en términos económico-dinámicos, orientadas por el principio de realidad, se dice que la energía psíquica dejó de fluctuar libremente desde la fuente de excitación hacia la catexia de objeto y su descarga. *Cierta cantidad* de energía fue ligada y almacenada en el reservorio yoico. Esto se obtuvo por un aumento del nivel de energía para catectizar en su conjunto. Se agrega que el pensar tiene un origen inconsciente, de simple representación de objeto, y que el aumento de energía de catexia habilitó un pensar complejo que apuntó a representar las relaciones *entre* los objetos (Freud, 1992 [1911], p. 226), alineado al pasaje de meras representaciones de objeto a representaciones de palabra.[38] No se especifica aquí, pero corresponde en buena medida al pasaje de un pensamiento guiado en esencia por «representaciones de cosa» a un pensamiento orientado también por «representaciones de palabra», de la misma manera en que el pensamiento inconsciente funciona por representaciones de cosa y busca identidad de percepción y el preconsciente-consciente emplea las dos formas de representación (de cosa/de palabra), orientado sobre todo a la identidad de pensamiento.

Se dice que la fantasía florece tras la intervención del principio de realidad, como reducto indestructible del principio de placer, no subordinado al otro. Reserva de naturaleza salvaje en el corazón de la civilización, dice Laplanche (1989). La fantasía es irreductible a la realidad empírica, material o exterior. Así es que el fantaseo comienza con el juego de niños y subsiste en la vida adulta como sueños diurnos. Luego también se dice que la represión es «omnipotente en la fantasía» ya que reprime representaciones en «estado naciente», pero que la fantasía cobra su revancha llevando procesos ya ajustados a la *ratio* hacia el principio de placer (Freud, 1992 [1911], pp. 227-228). Se ve que la fantasía es producto de una transacción entre los polos opuestos en conflicto, ni proceso

38 Nos interesa en sumo grado este pasaje en tanto contiene el germen de la estructura significante. Lo veremos más adelante.

primario ni secundario por entero.[39] Hay continuidad con el proceso primario: la fantasía releva a la alucinación primitiva ya que también es «cumplimiento de deseo». Pero también hay continuidad con el proceso secundario: actúa ya con un yo constituido, al servicio del principio de realidad. Se diferencia de la alucinación porque no implica la confusión de la realidad exterior (percibida) con la realidad interior (sea recordada *o* imaginada). También se le diferencia porque no solo es el cumplimiento de deseo por vías regresivas-imaginarias (regresión a lo visual), sino su *escenificación*. Esto implica toda una complejidad de representaciones, de guiones imaginarios, de antropomorfismos o representaciones de «personas totales» que no se encontraban en la alucinación primitiva, que solo apuntaba a objetos parciales. La fantasía ha incorporado contenidos ajustados a la razón del proceso secundario, sometidos al juicio de existencia. Pero estos han sido atraídos por regresión hacia el proceso primario. Atenderemos a las interrelaciones entre pulsiones sexuales, fantasía y represión.

El après-coup, *la represión, la fantasía. El problema del «origen» o el rudimento de estructura*

Retengamos el carácter demoníaco, ineducable, de las pulsiones sexuales, en tanto placer desligado del apuntalamiento funcionalista. Avancemos en ello para vincularlas con la noción de trauma.[40] Para esa experiencia penosa, dolorosa en un sentido amplio, se habla de *trauma*. En el *Proyecto* lo vimos con relación a la experiencia de dolor, tratándose de «dolor» en un sentido estricto y materialmente evidente. Se trata, en principio, *de una noción económica en la que una alta magnitud de excitación sobrepasa los límites de los mecanismos de defensa normales*, por lo que tiene consecuencias duraderas en el psiquismo.[41] Pero el carácter económico no acaba por explicar el trauma en la defensa patológica, ya que el hambre es un estímulo pulsional que, como es evidente, puede llegar rápidamente a niveles de intensidad inmanejables, al punto de obstaculizar cualquier tipo de actividad consciente que no esté orientada exclusivamente a la alimentación. Pero se trata de una pulsión a secas, no sexual, sobre la que no recae ninguna defensa, en el sentido psicoanalítico. En ese caso no hay más remedio que ceder a la exigencia y movilizar esfuerzos psíquicos y motrices que implican las acciones específicas de desalojo.

39 Se sabe que Freud no quiso localizar la fantasía con fuerza en ningún sistema concreto. Más que distinguir entre, por ejemplo, fantasías inconscientes o fantasías preconscientes-conscientes, ha buscado realzar la unidad del fenómeno, necesario para sostener el argumento de una realidad psíquica específica, no equiparable a la realidad material.

40 No profundizaremos más en las valencias de la noción de trauma en la teoría de Freud, recurrimos a este en tanto ligado a las pulsiones sexuales.

41 Se encuentra ya presente en los *Estudios sobre la histeria* en donde el traumatismo se refiere a una excitación excesiva transgresora del principio de constancia, con lo que se perturba toda la economía regular de los procesos psíquicos. La idea es en esencia la misma en el *Proyecto*.

La tesis según la cual la defensa patológica recae sobre las pulsiones sexuales debe sostenerse en un hecho de «naturaleza» o «estructura» de la cosa sexual, basado en algo más que la introducción de magnitudes de excitaciones pulsionales en general. ¿En qué consiste este hecho de estructura? En que el yo está desprevenido contra esta emergencia: la excitación sexual proviene de un recuerdo que se encontraba aislado, separado en el sistema mnémico de acceso yoico. No proviene de una vivencia presente. En este caso, lo que el yo busca es más complejo: se trata de deshacerse de un recuerdo molesto. Debe retomarse la experiencia de dolor y la huella mnémica impresa en la memoria, como son trabajadas en el *Proyecto*.

Como se dijo en la sección anterior, el dolor consiste en el arribo excesivo de Q del exterior, que traspasa los protectores de ϕ y alcanza al sistema ψ. En lo eventual, el trabajo del yo logrará reducir las facilitaciones violentamente creadas. Pero eso no es todo. El recuerdo de la experiencia de dolor, como sucede con la experiencia de satisfacción, también podrá ser recatectizado en el futuro. Esto encierra cierta dificultad ya que no se trata de un proceso tan intuitivo como la reproducción alucinatoria de la experiencia de satisfacción. Esta última es más sencilla de comprender porque obedece cabalmente al principio de placer del proceso primario. ¿Por qué el sistema recatectizaría un recuerdo doloroso? La experiencia de dolor es evidente en un marco empirista y psicológico, así como sus efectos traumatizantes posibles. El esquema reflejo, en su forma elemental, basta para entender esta relación simple de tipo exterior → interior (sistema neuronal) → exterior. ¿Pero por qué el *recuerdo* de esa vivencia persistiría, en ocasiones, en el sistema neuronal, sin estar motivado por una sobrecarga proveniente del exterior? ¿Por qué el propio psiquismo se volvería fuente de displacer? Esto hace pensar, digamos, en el tema literario de lo gratuito del mal. Freud se pregunta esto mismo al decir «cabe preguntar por el origen de esta Qn. En la vivencia genuina de dolor era la Q irrumpiente la acrecentadora del nivel Ψ» (1992 [1896], p. 365). Pero ya no se trata de la vivencia genuina sino de su *reproducción insistente e imaginaria*.

La explicación del repentino arribo de Qn catectizante del recuerdo hostil se explica mediante complejas especulaciones neuroquímicas. Nos habla de la necesidad de la existencia de unas «neuronas secretoras» de energía nerviosa. La Qn no es un mero reflejo de Q, no es mera energía exterior interiorizada. Tiene su propio proceso de producción al interior del sistema neuronal. Esas «neuronas» estarían en el origen mismo de la Qn, necesaria para la puesta en marcha de *todos* los procesos «neuronales» (psíquicos). Digámoslo en términos más conocidos. La energía psíquica, que encarna la exigencia cuantitativista-materialista de las ciencias naturales al interior del psiquismo, es producida por este psiquismo, o por complejas interrelaciones entre *soma* y *psique*. Al ser excitadas, esas neuronas secretoras «hacen generarse en el interior del cuerpo lo que tiene acción eficiente sobre las conducciones endógenas hacia y como estímulo; neuronas que, por ende, influyen sobre la producción de Qn endógenas» (Freud, 1992 [1896], p. 365). Más que evacuadoras de excitación, como las «neuronas

motrices», o las neuronas comunes que son «conductoras», *esta nueva clase de neuronas es productora de energía nerviosa o psíquica*. Pero no en un sentido absoluto, claro está. Obviamente, no se puede admitir el *deus ex machina* ni nada que haga sospechar de una creación *ex nihilo*. La necesidad del trabajo psíquico, por exigencia somática, llama a la necesidad de una energía que movilice acciones en uno u otro sentido en el plano psíquico. Pero esa energía no se transmite mecánicamente desde lo físico-químico, en el plano somático, al plano metapsicológico del aparato psíquico. Hay aquí algo así como una operación de *traducción* de relaciones de cantidades entre los dos planos, correlativa de la operación de *transcripción* de información de la que hablamos.[42]

Ahora bien, parece que esta explicación antecede a la exigencia «naturalista» de Freud de explicar el fenómeno de las pulsiones sexuales en procesos químicos, lo que es otro de los tantos puntos límites de la especulación metacientífica de Freud. Lo que sigue parece confirmarlo. «Un apuntalamiento para este supuesto extraño, pero indispensable, lo proporciona la conducta del *desprendimiento sexual*. Simultáneamente se impone la conjetura de que los estímulos endógenos consistirían, aquí como allí, en *productos químicos,* cuyo número puede ser considerable» (Freud, 1992 [1896], p. 366 [la cursiva es nuestra]). Llegamos al enlace esperado: el componente sexual de la pulsión que es objeto de represión. La idea es algo oscura, al menos cómo se la presenta. La excitación sexual en particular, proveniente del material clínico, parece ser el fenómeno correlativo de los procesos energéticos generales traducidos desde lo somático a lo psíquico. Esto está en la línea de una sexualidad que, al colisionar con la pulsión, la dialectiza en aras de un placer en la actividad, en la tensión inherente al estar vivo.[43]

Hay un límite para la explicación cuantitativa, para el lenguaje de la economía y de la fuerza. *Lo sexual, con lo que tiene de placentero y de traumático, exige ser abordado con otro punto de vista*. Ciertamente, lo económico o cuantitativo, es decir, el lenguaje de la fuerza seguirá presente, pero trastocado por otra dimensión que ya no es exclusivamente la de la fuerza sino que nos abre al problema de la interpretación. La cosa sexual está en el meollo del cruce entre ambas dimensiones, sin que se la pueda reducir a ninguna de las dos. Si se reduce lo

42 Scarfone (2005) sobre la crítica al mecanicismo de transmisión de energía de lo somático a lo psíquico.

43 Esta activación espontánea del displacer, bajo el fenómeno de catectización del recuerdo hostil, apunta a un más allá del principio de placer. Pero esto no es extraño dado que en este escrito, como se dijo, se encuentra la «tendencia a la descarga integral», precursora de la pulsión de muerte. Puede entreverse en esa producción de «energía nerviosa», un trabajo que insume un gasto, un esfuerzo inherente a los múltiples trabajos productivos de lo vivo para la continuidad de la vida. La tendencia a la descarga integral está motivada por la tensión que genera ese gasto permanente, entropía de los procesos del viviente. El fundamento termodinámico de la pulsión de muerte, y más contemporáneamente, su fundamento en teoría de la información y de sistemas, lo trabajamos en Venturini (2014). También avanzamos algunas de sus consecuencias en Deorta y Venturini (en prensa).

sexual al mundo de la interpretación se convierte al psicoanálisis en una hermenéutica, desplazando la «interpretación» hacia la «comprensión». Recién vimos las insuficiencias de exclusivismo económico al respecto. Foucault se interesará mucho por este entrecruzamiento en tanto el saber de lo sexual como voluntad de verdad revela un anudamiento entre sexualidad y poder, siendo la sexualidad un campo atravesado por el poder capital para el funcionamiento del propio poder. Como la cosa sexual freudiana, el poder foucaultiano incluye la dimensión de la fuerza, sin que pueda reducírselo a un economicismo plano. En este sentido, creemos que el psicoanálisis, con implicando la problemática del poder en su teoría sexual, parecería acercarse a lo real del poder un poco más que el marxismo, en tanto la concepción marxiana del poder lo reduce a la distribución binaria económica capitalista/asaliarado, bajo la égida exclusiva de la teoría tradicional del poder como «propiedad».

En cuanto a la explicación economicista del trauma en el *Proyecto*, esa actividad productora de Qn se asocia a las condiciones de recatectización del recuerdo hostil, sin que se trate de un proceso únicamente cuantitativo, lo cual anticipa el anudamiento entre compulsión de repetición y pulsión de muerte en 1920. Algo del orden cualitativo de la sexualidad tiene una incidencia preponderante en esta nueva conceptualización del trauma (o bien de la fuerte puesta en cuestión del modelo traumático, si aceptamos que eleconomicismo le es inherente y lo define). Entonces, el «dolor» que se conceptualiza en el entrecruce de los mundos de la fuerza y la interpretación es un «algo así como dolor», de dolor en una acepción extendida y más difusa.

Mencionado el carácter sexual del recuerdo displacentero, retomamos su relación con el yo represor. Cuando se vivió el acontecimiento que ahora se recuerda, no resultó displacentero. No hubo reacción defensiva desde el yo. Pero como recuerdo, esa vivencia se torna displacentera. Sin embargo, el yo nada puede hacer para *evitarla* porque ya aconteció. Puede apartarse de los estímulos exógenos displacenteros, puede apaciguar con acciones específicas estímulos endógenos (pulsionales) que tienen su fuente de excitación en una excitación *actual*. Entonces debe atenderse a estos factores: algo sucedió en el *presente* que reactivó ese recuerdo, y algo sucedió en el *pasado* que provocó el aislamiento de ese recuerdo, que desde entonces permaneció inaccesible (a causa del primer momento de la represión). *Se trata de dos acontecimientos y de discernir su relación específica*. Se reconoce una estructura en dos tiempos. Freud localiza una estructura de este tipo en los dos tiempos de la sexualidad humana: la sexualidad genitalizada en la que las pulsiones sexuales redescubrieron su objeto, y el largo período de sexualidad infantil de exploración autoerótica que la precedió (y la latencia que le siguió). Un acontecimiento de carácter sexual de la infancia será aislado y resignificado retroactivamente por un acontecimiento posterior a la pubertad, en el que lo sexual será reelaborado por la experiencia del desarrollo de los caracteres sexuales adultos.

Pero todo esto resulta más complicado desde el punto de vista de la etiología de la neurosis y del descubrimiento de la represión y sus efectos. Porque el acontecimiento primero no es reabierto a la conciencia por la acción retroactiva de un acontecimiento posterior. Permanece inconsciente como tal, disfrazado, transformado, entremezclado con otras huellas mnémicas. En estas alteraciones vemos la temprana acción de la fantasía. Veamos la explicación de la represión en el *Proyecto*, según la etiología de la histeria.

La histeria es la neurosis privilegiada para ver la represión. Se recuerda que las histerias están sometidas a una «compulsión» ejercida por unas representaciones hipercatectizadas. La intensidad de la catexia no es lo sorprendente, ya que se conocen en sujetos no neuróticos y caracteriza al funcionamiento del yo (en tanto estancamiento o reservorio de energía, se encuentra sobrecatectizado). Lo decisivo es su extravagancia, su carácter «intrusivo», «incomprensible», «ridículo». Además, es inmune a la reflexión, no se deshace su efecto mediante el trabajo del pensar. Hay compulsiones neuróticas comprensibles, dice Freud, como la de un hombre que adquiere temor a viajar en carruaje a causa de un accidente en ese transporte que haya puesto en peligro su vida. Esta es comprensible, a diferencia de la compulsión histérica, aunque comparte su inmunidad frente al pensar crítico. A es una representación hiperintensa que se impone a la conciencia, sobrepasando el mecanismo de atención del yo, y provoca llanto. El análisis revelará una conexión de A con B, que explicará la carga afectiva de A. Una vivencia penosa pasada consistió en B + A. Pero sucede que, en la conciencia actual, el vínculo entre A y B se ha roto. Además, A *sustituyó* por completo a B, y B fue *reprimida*. A era circunstancial, colateral o aleatoria en la experiencia penosa, mientras que B era suficiente para explicarla. Estamos ante la «formación de símbolo» en la histeria en la que el símbolo A *reemplaza por completo* al referente B. «El símbolo ha sustituido por completo a la cosa del mundo» (Freud, 1992 [1896], p. 397).[44]

Hay una proporción cuantitativa: la sobrecatexia de A se debe a que esta representación concentra la Qn que era propia de A y B. Hubo sustracción de Qn desde B y *desplazamiento* hacia A. B fue excluido de la cadena de pensamiento, pero no eliminado del psiquismo. Subsiste como imagen-mnémica. Pero sobre ella se levanta la resistencia del yo, cuya fuerza es proporcional a la de la represión que el yo ejerció sobre B. La diferencia esencial entre la defensa normal y la defensa patológica (represión) es, en cuanto a sus consecuencias, que la primera no disocia al acontecimiento penoso del afecto en la conciencia. Simplemente lo evita, no lo olvida. En términos de la primera tópica, en la defensa normal la imagen mnémica es alojada en el preconsciente, accesible, con esfuerzo relativo, al yo consciente. La defensa patológica los disocia, arroja el recuerdo a otro espacio separado, *funda el inconsciente*, y solo queda en el sistema

44 Esto es retomado por Lacan en la identificación simbólica y el rasgo unario, ya que la pérdida del referente es esencial para comprender la emergencia de lo simbólico como una «totalidad relativa», separada del referente que la causó. Lamentablemente, no llegaremos a abordar estas teorizaciones aquí.

preconsciente-consciente la representación que la sustituye por entero, el símbolo histérico.[45] Desde las investigaciones de Charcot se sabe de una afinidad entre sexualidad y neurosis histérica. Freud y Breuer, desde sus *Estudios*, afirman que «la represión atañe por entero a unas representaciones [...] provenientes de la vida sexual» (Freud, 1992 [1896], p. 397).

Emma se encuentra presa de la compulsión de no poder ir sola a una tienda. Como fundamento del comportamiento piensa en un episodio que ocurrió al tener ella 12 años, tras su pubertad (escena o conjunto de representaciones A). Entonces fue a una tienda a comprar un vestido. Vio a dos dependientes riéndose entre ellos, lo que la asustó y causó que saliera corriendo de allí. Desde entonces piensa que los dependientes se reían de su vestido. Uno de ellos despertó sus sentimientos sexuales.

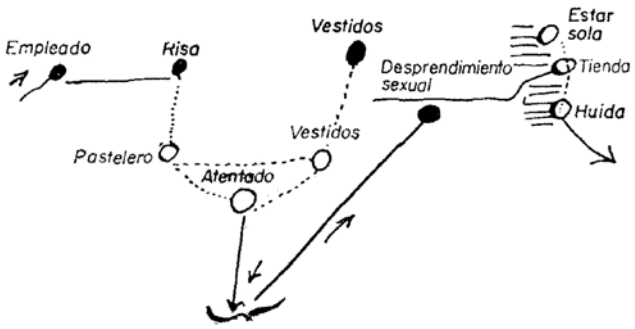
Sucede que la relación entre estos fragmentos así como el efecto de la experiencia, dice Freud, resultan incomprensibles. Llama la atención en primer lugar lo duradero del sentimiento de displacer causado por la risa de los empelados, «por lo menos desde que se viste como dama». Luego, nada cambia en sus ropas ir a la tienda acompañada. Tampoco es protección lo que necesita ya que la compañía de un niño basta. La escena y sus efectos compulsivos, inevitables e irreflexivos para Emma, son desmesurados, incomprensibles.

El progreso del análisis revela una segunda escena (B), que había sido aislada del proceso del pensar. Emma niega haber pensado en esta segunda escena en el momento en que ocurrió la primera, pero su parecer al respecto tiene nulo valor para Freud. Cuando era una niña de ocho años, en una pastelería, el empleado pellizcó sus genitales a través del vestido y río fuertemente. A pesar de esta experiencia volvió allí una segunda vez. Se reprocha el haber vuelto, como si hubiese querido provocar la repetición del abuso. Recae sobre ella un sentimiento de «mala conciencia oprimente» (401).

Se señalan varios elementos como conexiones asociativas entre ambas escenas. La *risa* de los empleados evoca inconscientemente la risa del pastelero. Emma se encontraba *sola* en ambas situaciones. Finalmente, el componente *sexual*. Es recordado en el momento de la escena A, también inconscientemente ya que el recuerdo permanece reprimido, el atentado sexual del pastelero. Pero ahora, tras el advenimiento de la sexualidad genitalizada, el acontecimiento sospechoso en aquel entonces adquirió nueva significación, asociado con el hecho de que uno de los empleados le gustó. Entonces, el recuerdo inconsciente despierta un «deprendimiento sexual» que causa angustia. Emma siente temor de que los dependientes de la escena en la que se encuentra repitan aquel atentado y escapa.

45 Freud nos recuerda que opera el mismo mecanismo que en el sueño.

Figura 3



Fuente: Tomado de Freud (1992a [1896], p. 402).

Los círculos negros son representaciones o complejos[46] de representaciones accesibles al trabajo del pensar consciente, es decir, abarcan la escena A, representaciones con las que Emma contaba para explicar, mal que bien, su compulsión. El decurso cronológico sucede desde la entrada de estímulo, a la izquierda del esquema, hasta el extremo derecho donde una flecha hacia abajo indica la reacción-descarga, tal como sucede con el esquema en peine del trayecto de la pulsión en su forma elemental de arco reflejo. A partir del momento de la risa deben introducirse las representaciones inconscientes actuando subterráneamente para reconectar ese momento con las consecuencias: atracción (desprendimiento) sexual por un empleado, temor a estar sola en una tienda, huida. Del complejo de representaciones inconscientes (pastelero, atentado, vestidos) solo emergerá a la consciencia de la escena A la representación «vestidos», la más inocente, mientras que «pastelero» o «atentado» permanecen aisladas, (reprimidas) y sustituidas por la primera. Y la carga sexual del acontecimiento, no comprendida como tal en el momento en que se la vivió, emergerá en la escena A.

> Este se anuda al recuerdo del atentado, pero es notabilísimo que no se anudase al atentado cuando fue vivenciado. Aquí se da el caso de que un recuerdo despierte un afecto que como vivencia no había despertado, porque entre tanto la alteración de la pubertad ha posibilitado otra comprensión de lo recordado (Freud, 1992 [1896], p. 403).

Esto es típico en el caso de la represión histérica. El acontecimiento de talante sexual es reprimido y «solo *con efecto retardado [nachtraglich]* ha devenido trauma. Causa de este estado de cosas es el retardo de la pubertad respecto del restante desarrollo del individuo (Freud, 1992 [1896], p. 403).

Esto conduce inmediatamente al traumatismo sexual de la *teoría de la seducción*, sostenida durante 1895-1897. Llevada a su expresión más simple, esta teoría nos dice que el trauma sexual responde a acciones de carácter sexual,

46 Strachey muestra sorpresa al encontrar el término «complejo» en estas páginas del Entwurf, ya que atribuía su originalidad a la escuela suiza.

ejercidas generalmente por un adulto sobre el niño, que abarcan un amplio espectro de acciones, desde las simples insinuaciones hasta el abuso sexual físico. Como en el caso Emma, el núcleo se encuentra en el atentado. En el caso de las neurosis obsesivas, descubre escenas sexuales «presexuales» en las que el niño ejerce activamente una acción sexual, pero Freud se empeña en descubrir una escena más temprana en la que el niño se encontrara en estado pasivo, como las escenas de seducción reveladas por la histeria. Freud se vio obligado a retraer la escena de seducción a experiencias cada vez más tempranas de la infancia del sujeto. Pero la teoría comienza a tambalearse ante algunas dudas surgidas de la práctica clínica. En una carta a Fliess fechada el 21 de setiembre de 1897, Freud enumera una serie de razones. Destacamos que la enorme recurrencia del descubrimiento de escenas de seducción, en las que el propio padre de Freud es capturado en el decurso de su «autoanálisis», pone en entredicho la veracidad de tales escenas ya que «es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta ese punto» (Freud, 1992 [1892-1899], p. 301). También señala la importancia de que el inconsciente, el proceso primario, es ajeno al juicio de realidad que recae sobre los signos de cualidad y que los convierte en signos de realidad. Así se pone en entredicho la realidad histórico-empírica de la escena B, supuestamente acontecida, su recuerdo reprimido y sustituido, operación de la que nace la incongruente *proton pseudos*.

Las escenas de seducción en la prehistoria sexual del sujeto (sexualidad pregenital), en su vida infantil, *pudieron haber ocurrido o no*, dice Freud. Esta indeterminación, esta incidencia aleatoria del suceso, *basta para hacer caer la necesidad que lo vuelve causa material y empírica*. Freud ha descubierto que las escenas de seducción son fantasías. Este proceso de pasaje de acontecimientos históricos traumatizantes a acontecimientos fantaseados se da en varios frentes de la etiología de las neurosis. La escena originaria en la que el niño presencia el coito parental pasa a ser una fantasía originaria. En el historial del hombre de los lobos, Freud insiste en que la «realidad material» proporciona indicios y el coito entre dos perros puede suministrar el material empírico que será reconstruido con el «esquema» de la fantasía. Al grupo de *fantasías originarias* se suma también la fantasía de castración. La fantasía de seducción representa el surgimiento de la sexualidad, la fantasía de la escena originaria representa el origen del propio niño, y la fantasía de castración es una respuesta imaginaria a la angustiante diferencia sexual en el conjunto de «teorías» (fantasías) sexuales infantiles.[47] Interesa resaltar que en la recurrencia de estas fantasías se vislumbra el descubrimiento de una estructura *universal* que trasciende las experiencias particulares de los individuos concretos.

De momento, Freud confiesa ante Fliess sentirse extraviado al haber perdido el referente, la causa material del trauma. Desde el anterior pretendido asimiento de la causa real, Freud avanzó y se perdió en el terreno imaginario.

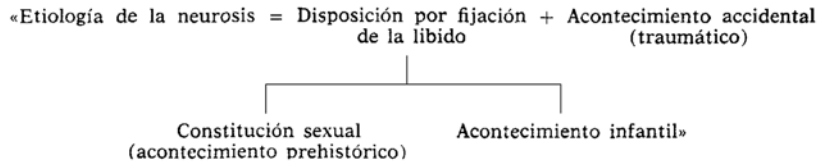
47 A las fantasías originarias se vinculan más o menos estrechamente las teorías sexuales infantiles y la novela familiar del neurótico.

Pero eso no fue aceptable bajo ninguna circunstancia. *Freud siempre apuntó a la causa real.* En adelante, la explicación se volcará hacia el origen hereditario, hacia un «material» biológicamente determinado. Con ello el problema histórico de la sexualidad infantil prematura se trasladará a un origen prehistórico, igualmente empírico, que habría traumatizado a los hijos de la humanidad.

> Todo lo que hoy nos es contado en el análisis como fantasía —la seducción infantil, la excitación sexual encendida por la observación del coito entre los padres, la amenaza de castración (o, más bien, la castración)— fue una vez realidad en los tiempos originarios de la familia humana, y que el niño fantaseador no ha hecho más que llenar las lagunas de la verdad individual con una verdad prehistórica (Freud, 1992 [1916-1917], p. 338).

Freud reconoció que con la teoría de seducción, luego *fantasías de seducción*, había encontrado por primera vez el complejo de Edipo. Ese trauma se habría transmitido filogenéticamente, basándose en la teoría de Lamarck[48] Freud oscila siempre entre dos opuestos en la polaridad biología-historia, naturaleza-cultura. Pero hay un denominador común: se trata de dos valencias empíricas por igual. Hay numerosas ideas en Freud que hablan de este aplastamiento de la ontogénesis sobre la filogénesis, de lo estructural sobre lo empírico. Una vez más, el monismo epistemológico de Freud, de corte naturalista, parece ser el trasfondo de la problemática. Llega a la orilla de la costa de una *causalidad estructural*, solo para ahogarse en dualismos de paridad gobernados por la oposición real-imaginario. Pero Freud no contaba con los avances del estructuralismo lingüístico.

Figura 4



Fuente: Tomado de Freud (1992 [1916-1917], p. 330).

Este esquema sintetiza gráficamente la noción freudiana del «traumatismo» sexual en dos tiempos. Debe hacerse notar que los *dos acontecimientos constitutivos del trauma*, tal como los mencionamos arriba, son aquí el «acontecimiento accidental (traumático)», perteneciente a la escena A, y el «acontecimiento infantil» que corresponde a la escena B, cronológicamente anterior. Este esquema presenta una relación indirecta entre ambos, mediada por la «disposición por

48 La caída del lamarckismo arrastró tras de sí esta hipótesis. Al recordarnos estas opciones en el pensamiento freudiano, Le Gaufey (2012), sin desconocer el equívoco de Freud, elogia su materialismo frente al idealismo de Jung, quien le reprocha insistir en un acontecimiento real en lugar de aceptar que se trata siempre de fantasías.

fijación de la libido». En efecto, como vimos con la caída de la teoría de la seducción, la curiosa injerencia de lo sexual (la extraña fijación de la libido) no puede explicarse por entero por un abuso traumático, ni asimilado al acontecimiento infantil ni al acontecimiento accidental. Además, no pueden hallarse en el mismo nivel ya que el acontecimiento accidental (escena A) es empírico, real, mientras que el acontecimiento infantil (escena B) no lo es, o no tiene por qué serlo. Ese acontecimiento infantil *puede ser real o fantaseado*, no será la causa-origen última de las disposiciones libidinales, de sus determinadas fijaciones en las relaciones de objeto. La «constitución sexual», factor real de esta ecuación, con todos sus accidentes y toda su aleatoriedad perversa polimorfa (que gira en torno al equilibrio azaroso entre plasticidad/viscosidad de la libido), estaría en principio determinada biológicamente. Ya mencionamos una «metaquímica» de las pulsiones sexuales que solventa ese puro-biologicismo. Pero detrás de esa «constitución sexual» Freud infiere una pura-historia: el «acontecimiento prehistórico» del asesinato del padre de la horda. En términos del *dualismo de paridad exterior-interior*, la interioridad «biológica» del sujeto fue afectada por una pura exterioridad, ajena a su constitución, un hecho exterior que se impuso, una pura-historia. En efecto, hablamos de un interior puramente somático, dado que la interioridad que se opone al histocisismo, en el naturalismo freudiano, solo puede consistir en una interioridad biológica.

Vayamos más lejos con estas bruscas oscilaciones, regidas por la oposición real-imaginario. En el dualismo de paridad empirista biología-historia, naturaleza-cultura, determinación-azar,[49] esa constitución sexual biológica habrá sido causada por un acontecimiento histórico de dimensiones titánicas con aire a mito. Como una fuerza que irrumpe de *Otro mundo*, como acontecimiento divino o diabólico que se impone, el asesinato del padre de la horda encierra todo tipo de contradicciones que concentran la brusquedad de las oscilaciones del proceso de indagación. ¿Cómo ese animal-humano, ya que ambos por igual, llegó al extremo de un padre, demasiado similar a Cronos, que efectivamente se apoderó de las hembras de la especie? ¿Por qué se lo temía y quería? ¿De dónde viene esa ambivalencia? Estas y otras preguntas señalan las contradicciones de todos los mitos, que explican algo que forma parte de un encadenamiento de correlaciones retroactivas y que historizan imaginariamente lo que implica la simultaneidad de la estructura, donde las «partes» están interactuando juntas desde siempre. En los orígenes míticos se habla del nacimiento de elementos que de alguna manera ya están implicados en su causa. En estos problemas, el psicoanálisis se adentra en la «causalidad estructural», como ha sido llamada por Althusser.

Suele señalarse el abandono de la teoría de la seducción, declinación del hecho empírico en la vida infantil, como un momento decisivo para la gestación de la teoría psicoanalítica, ya que es correlativo al nacimiento de la teoría sexual que se plasmará en *Tres ensayos*. Se dice que una teoría de interrelaciones complejas

49 Se ve que se trata finalmente de la paradoja modal

se antepone a un empirismo psicológico y naturalista simple de causa → efecto. Pero debe atenderse que el «trauma» sexual, según la teoría de la seducción, no aborda un fenómeno simple de causa → efecto reflejo, *especular*, ya que la retroactividad o los efectos con posterioridad ya están implicados en esa teoría.

Laplanche y Pontalis, ya sea en muchos de sus trabajos en coautoría o en forma individual, insisten en disipar esta mala interpretación. El trauma sexual en esta teoría ya disponía de la relación compleja de retroactividad, el enlace de «a dos» y su codeterminación, lo esencial para el ulterior desarrollo de la teoría psicoanalítica. Ciertamente, señalan, al abandonar esta teoría, Freud descubre, en su autoanálisis, el complejo de Edipo. Sin embargo, en opinión de los autores, el Edipo no ocupó el lugar vacante que dejó la teoría de la seducción. Ello se ve en *Tres ensayos*, donde el complejo de Edipo no dispone de ningún lugar destacado en la descripción de la sexualidad infantil y en la explicación de sus causas. El materialismo naturalista o «realismo biológico» habrá tenido más lugar. «Llegamos entonces a la siguiente paradoja: en el momento mismo del descubrimiento del objeto psicoanalítico por excelencia, la fantasía, este corre el riesgo de perder su propia esencia a favor de una realidad endógena, la sexualidad, enfrentada a su vez con una realidad externa» (2012, p. 42). Es decir que la sexualidad se acoplaría plenamente a esa interioridad biológica de la que hablamos. En cambio, sostienen que la teoría de la seducción contiene una materialidad para la teoría psicoanalítica: el complejo de Edipo en forma incipiente, que es la *estructura* presubjetiva en *estado rudimentario*. La metaquímica freudiana de las pulsiones sexuales habría oscurecido la potencialidad de la teoría de la seducción.

> A la inversa, con la teoría de la seducción, tenemos si no la tesis, por lo menos la *intuición* de la estructura (la seducción aparecía como una dotación casi universal, en todo caso más allá del hecho y, por decirlo así, de sus protagonistas), pero los factores de la elaboración de la fantasía se ignoran o, por lo menos, son subestimados (Laplanche y Pontalis, 2012, p. 42).

Esta concepción de la fantasía como mera máscara de una realidad que se halla en otra parte, concepción por cierto bastante tradicional, se sostiene en la idea de que la fantasía es encubrimiento de lo real disperso en fragmentos: los múltiples goces anárquicos de las pulsiones sexuales parciales, inconciliables con las totalidades imaginarias.[50] Pero esto no agota el problema de la fantasía. Si eso fuera todo, ella no sería más que error, un abismo de confusión, un puro-imaginario. Freud resaltó la importancia de la fantasía en la clínica: subestimarla sería desestimar la causa de las neurosis. Pero en el plano más fundamental de la investigación metapsicológica y metabiológica, las oscilaciones polarizadas entre la historia-pura y la biología-pura no dejaron de bascular, sin llegar a un punto de equilibrio. Pero

50 Como dijimos antes, no podemos detenernos en los lineamientos de la teoría sexual infantil, distinguiendo entre pulsiones de autoconservación y pulsiones sexuales, parciales y de «vocación» autoerótica. La contraparte de las pulsiones parciales, la tendencia totalista, integrativa e imaginaria será presentada en la sección siguiente con el yo libidinal o narcisista y continuada en el estadio del espejo.

la fantasía no solo es la contracara imaginaria de lo real, no se agota en el dualismo simétrico real-imaginario. *Hay un rudimento de estructura que se ve en las distribuciones y en la combinatoria de los elementos entrelazados allí.*

Que la fantasía escenifique al deseo quiere decir que lo articula en una dramatización teatral constituida por «guiones imaginarios»: demandas de amor, temores de abandono, valoraciones protomorales[51] plasmadas en figuras de personas u «objetos totales» (antropomorfismos, animismos). Dijimos que estos componentes provienen del proceso secundario, pero *son atraídos hacia el inconsciente y cortocircuitados por el proceso primario.* La fantasía es una «formación de compromiso» entre los polos del conflicto psíquico. Así, se diferencia de la alucinación primitiva, que no representa más que la tendencia a la satisfacción por vías cortas del proceso primario. «Escenificación» quiere decir algo más que utilización de contenidos provenientes del sistema preconsciente-consciente para la satisfacción de deseos sexuales, animados por el proceso primario, ya que las operaciones defensivas (incluida la represión) ejercen su influencia en la escenificación. Por lo tanto, el deseo en la fantasía no es la mera expresión psíquica de la pulsión sexual (psíquico-corporal o corporal, según el caso), su cópula o complemento. Hay un plus en su escenificación que *reduce*, por así decirlo, el empuje indomable de la pulsión dinamizada por el funcionamiento de energía libre (inercia) del proceso primario.[52]

Algunos de los «contenidos animistas» imaginarios serán aclarados en las siguientes secciones, donde estudiamos el narcisismo y lo imaginario en general. Más nos importa aquí esbozar el esqueleto de la escena, el descubrimiento de la estructura simbólica universal, aparentemente apriorística, no atendida por Freud como tal, quien por su cientificismo naturalista solo pudo ver la expresión de lo universal en la biología, para luego reintroducir masivamente la historia como universal y atascarse definitivamente en el mito. El tema es harto complejo, lamentablemente no podemos extendernos más aquí sobre ello. Agreguemos unos comentarios meramente indicativos sobre otro escrito freudiano al respecto.

La fantasía analizada en *Pegan a un niño* (1919), hallada en pacientes que sufren neurosis histérica y obsesiva es un ejemplo clásico de esquema invariante más allá de las vivencias específicas de los individuos concretos, analizado por Lacan en el Seminario sobre *La relación de objeto* (1956-1957). Aquí, es claro que la fantasía no se reduce a un puro imaginario, opuesto a lo real, como dice Nassif en su estudio sobre el texto. «En *Se pega a un niño* [...] la única realidad es la fantasía, o más bien pareciera que la fantasía tiene un estatus de realidad propia, diferente de lo Real y lo Imaginario» (1972, p. 46) y agrega que «el

51 En el sentido más espontáneo del término, sin que implique una reflexividad especialmente mediatizada por la ética.

52 Es por ello que Winicott insiste en las consecuencias positivas de la «ilusión creadora» como mediatización de la pulsión en el plano psíquico, con lo que se evita vivirla como un estallido (Scarfone, 2005).

núcleo duro de la fantasía debe relacionarse con un registro subyacente al de lo imaginario» (1972, p. 47).

La fantasía en la que un niño es golpeado consta de tres fases: 1. Pegan a un niño odiado por mi padre (porque mi padre me ama a mí); 2. Soy golpeado por mi padre (por haber amado a mi madre); 3. Pegan a un niño (un subrogado de mi padre a una serie indefinida de niños, que son sustituciones de mí mismo). La complejidad del texto amerita un trabajo aparte dada su interrelación con la represión del complejo de Edipo (diferente para los casos de la niña y el niño), el fenómeno de la «ambivalencia», las formas sádicas y masoquistas de satisfacción de la pulsión (en el marco de una erogeneidad bastante «desligada», muy intervenida por la pulsión de muerte), también lo que hay presente allí del narcisismo agresivo contra el otro semejante (a´) de acuerdo a lo observado en el estadio del espejo, y sobre todo de perversión, no como patología clínica sino como componente estructural manifestado aquí. Interesa destacar la «gramática» puesta en juego. A la estructura simbólica operativa en cuanto a distribución de lugares y la diversa combinatoria en cuanto a los contenidos, por ejemplo, en el pasaje del sujeto de un lugar a otro, en el hecho de que *se cuente a sí mismo* (algo que, dirá Lacan, solo es posible con el significante) desdoblado entre espectador y castigado, en el sistema de «valor de cambio» establecido entre sujeto y otro (a´) en un «plano horizontal», por así decir, de reciprocidad-intercambio, de acuerdo a la estabilización imaginaria, cuya referencia «vertical» sería el Otro (A). Freud dice, y Lacan insiste, en que esta fantasía y sus variaciones estructurales *no tienen origen empírico en las vivencias individuales*. En este caso, se ve en la relación entre la fantasía 1 y la fantasía 3, ambas de origen consciente ya que son recordadas por el sujeto. La fantasía 2, en la que el niño es golpeado por su padre, es postulada por la teoría como inconsciente, inaccesible al recuerdo, y también como nunca realizada en la experiencia, nunca realmente vivida, pero necesaria para sostener el vínculo entre las fantasías 1 y 2. Esta problemática apuntala la cuestión de una fantasías fundamentales (escena originaria, seducción, castración) jamás realmente experimentadas, ya que no necesitan ocurrir en la vida del *infans* para existir como realidad psíquica.

Hacia el yo libidinal: las pulsiones independientes en la conformación del yo

Ahora queremos ver qué sucedió con el yo tras el acecho de la fantasía y haber tropezado con el rudimento de estructura. También queremos saber qué sucedió luego de la constatación de una escisión del yo, en la que ya no se trata solamente del ego biopsicológico de integridad fallida, a consecuencia de la defensa patológica, sino de un yo-placer, de un yo narcisista, complaciente consigo y lleno de vanidad.

El yo libidinal o narcisista tiene diversos orígenes, según se atienda la distinción entre narcisismo primario y secundario, así como a los diversos sentidos

atribuibles al «narcisismo primario». Cierto monto del capital libidinal del aparato psíquico será sustraído a las fijaciones en objetos, producidas por una dinámica relativamente «libre» en la que predomina el régimen del proceso primario, para ser apartada, estancada y almacenada en la instancia yoica. Ello exige cierta neutralización de la «viscosidad» de la libido para aumentar su «plasticidad», esto es, incrementar su potencialidad de transformación de los modos de organización libidinal. Esta neutralización conlleva *cierta desexualización*. El capital libidinal relativamente neutralizado partirá desde los objetos catectizados hacia el yo. Las dificultades son notables ¿se puede llamar «yo» a *eso* dado en primer lugar, que será catectizado por la libido neutralizada en un segundo tiempo? ¿O es acaso este un momento fundante del yo? Además ¿cómo es posible esa neutralización que luego permitirá «ligar» energía en el yo? ¿Qué operación ayuda a esta «nueva acción psíquica»? Entran en juego las piezas del «objeto total» y del «amor» en el tablero psicoanalítico. Pero también dos de los destinos posibles de la pulsión: el trastorno hacia lo contrario y la vuelta hacia la propia persona.

Para hablar de objeto total debemos introducir las pulsiones independientes, ajenas a la repartición entre pulsiones sexuales/pulsiones de autoconservación. La pulsión de apoderamiento y la pulsión de ver se satisfacen en «objetos totales» y guiarán la formación de la imagen narcisista. La pulsión de ver apunta a la captación a distancia del exterior, totalizada por la visión, mientras que la pulsión de apoderamiento apunta al dominio motriz o propioceptivo de los objetos de esa «realidad material». En principio, ambas pulsiones sirven a la autoconservación. Sin embargo, no se reducen a ella y no se las agrupa allí. Movilizadas por los destinos mencionados, las pulsiones independientes establecerán un recorrido de intercambios entre la realidad psíquica y la realidad material que contribuirá de modo decisivo a la introyección de un objeto total (amado-odiado) situado primero en el exterior, luego introyectado al interior. *Aquí entra en juego la identificación*. Con ello asistimos a una «nueva acción psíquica» formadora de un yo libidinizado.

El yo narcisista constituye una nueva pieza en la metapsicología. Accedemos a un nuevo grado intermedio entre los extremos del conflicto psíquico: se produce un acercamiento desde el yo a las complacencias del principio de placer. Ello no lleva a menospreciar el hecho de que el yo aparece en los planteamientos de Freud más cercano al orden vital y al principio de realidad. Para que la catexia libidinal del yo sea pensable, «el yo debe concebirse como resistencia a las pulsiones [sexuales] (lo que siempre fue), pero actuando ahora con las armas de las pulsiones mismas» (Scarfone, 2005, p.70). Este acercamiento de la cosa sexual al orden vital es correlativo del último dualismo pulsional, planteado en 1920, que agrupa en un mismo polo a las pulsiones sexuales y las pulsiones de autoconservación. Algunos analistas piensan incluso que se puede ver la noción de narcisismo y las constelaciones que abre como una visión panorámica anticipada del último dualismo por venir (Assoun, 2002; Scarfone, 2005). Estos son los más espinosos problemas de la teoría de Freud que abordaremos en este

estudio, y es uno de los primeros puntos de corrección que efectuará Lacan con su teoría del estadio del espejo. Este yo libidinizado adquiere sentido en el marco de una noción de narcisismo que sigue a las *Formulaciones* (1911) y que es complementada por la gran puesta a punto que también son los *Trabajos sobre metapsicología* (1914).

Antes de introducir el narcisismo es necesario presentar un conjunto de pulsiones no agrupadas en el antagonismo entre pulsiones sexuales/pulsiones de autoconservación. Son las llamadas pulsiones independientes: pulsión de apoderamiento y pulsión de ver. Se dice que estas pulsiones guían la elaboración del yo y que proporcionan una vía de escape no sexual a las pulsiones sexuales al combinarse con estas. Colaboran con el destino de sublimación. Abordaremos ambas con miras a la intelección de la génesis de la totalidad imaginaria que es el yo. Se hará énfasis en las relaciones que mantienen con los destinos de transformación en lo contrario y de vuelta hacia la propia persona.

Estas pulsiones son presentadas en *Tres ensayos*. Las pulsiones de ver y de apoderamiento[53] «aparecen con cierta independencia respecto de las zonas erógenas, y solo más tarde entran en estrechas relaciones con la vida genital» (1992 [1905] p. 174). Estas pulsiones no emergen a partir de un apuntalamiento en funciones vitales, como sucede con las pulsiones sexuales. Sus condiciones fisiológicas están mejor dadas de antemano, aunque también afectadas por la prematuración humana. Se localizan en el aparato muscular y en la visión.

El sadismo, en tanto excitación sexual obtenida por medio del sufrimiento del otro, tiene su origen en la mezcla de la pulsión de apoderamiento con las pulsiones sexuales anales. «Nos es lícito suponer que la moción cruel proviene de la pulsión de apoderamiento y emerge en la vida sexual en una época en que los genitales no han asumido aún el papel que desempeñarán después» (Freud, 1992 [1905] p. 175). La pulsión de apoderamiento tiene por fuente el aparato muscular. Su actividad espontánea consiste en el esfuerzo por apoderarse de objetos exteriores, como es el caso de la prensión del seno, en la fase oral. No hay placer ni remordimiento por el sufrimiento del otro, simplemente no se lo considera. Hemos abordado ya el rol de la musculatura mediante la cual se realizan las acciones específicas correspondientes para satisfacer los estímulos pulsionales (internos) o bien los estímulos provenientes del exterior. Pero hasta ahora no hemos considerado el placer de la acción muscular en sí misma: la pulsión de apoderamiento se satisface por el dominio de un objeto, considerado este en sí mismo y no solamente como medios motrices para satisfacer otros

53 A la pulsión de apoderamiento se la llama «pulsión cruel». Pero el carácter de apoderamiento define mejor la característica de la pulsión en cuanto a su génesis, antes del giro de 1920, ya que en su origen independiente de la sexualidad, esta pulsión solo busca apoderarse del objeto y el sufrimiento infligido al otro le es indiferente. La crueldad es cosa enteramente natural en el carácter infantil; en efecto, la inhibición en virtud de la cual la pulsión de apoderamiento se detiene ante el dolor del otro, la capacidad de compadecerse, se desarrollan relativamente tarde (Freud, 1992[1905], p. 175).

estímulos.[54] Es recién en la fase sádico-anal que esta pulsión es integrada a la vida sexual infantil, al entrar en combinación con las pulsiones sexuales anales. Esta mezcla por «anastomosis» dará por resultado pulsiones sexuales sádico-anales. En esta combinación la acción de la pulsión de apoderamiento a través del aparato muscular resultará en una satisfacción de meta activa mientras que la excitación de la zona erógena (erotismo anal) dará por resultado la satisfacción por una meta pasiva. El anudamiento entre sadismo y erotismo anal se concibe a partir de la bipolaridad constitutiva del sadismo, que busca destruir al objeto al tiempo que busca dominarlo-retenerlo para infligirle nuevos tormentos. Destaquemos que las pulsiones de apoderamiento contribuyen a la autopercepción de un cuerpo individuado, en tensión agonística con la realidad exterior. «La sustancia percipiente del ser vivo habrá adquirido así, en la eficacia de su actividad muscular, un asidero para separar un «afuera» de un «adentro»» (Freud, 1992[1915], p.115). Veremos que tiene su importancia en cuanto a la configuración del yo en tanto «proyección psíquica de una superficie corporal» y que adquirirá relieve en la noción de *je* en Lacan.

En *Las pulsiones y sus destinos* (1915) se profundizará la relación de las pulsiones independientes con los destinos de pulsión que nos interesan. Se insiste en la diferencia entre pulsiones sexuales (parciales, autoeróticas) y las pulsiones independientes. Solo las pulsiones de ver y de apoderamiento son modificables en cuanto a su meta, es decir, susceptibles de ser transformadas en su contrario (activo-pasivo). Pero sucede que este primer destino se haya íntimamente enlazado al destino de vuelta hacia la propia persona. Dijimos que la pulsión de apoderamiento está orientada hacia el dominio de un objeto, se localice en el exterior o en el propio cuerpo. Mediante la acción combinada de los dos destinos de pulsión mencionados, la pulsión cruel, producida por la mezcla de la pulsión de apoderamiento con el erotismo anal, mudará desde la meta activa del sadismo a la meta pasiva del masoquismo.[55] Este proceso cuenta con tres momentos.

1. El momento sádico de disfrute con el dolor de un objeto del exterior. La meta es activa ya que se busca ejercer la violencia sin padecerla.
2. Se resigna la catexia de ese objeto exterior y entran en acción los dos destinos de pulsión que nos interesan: la vuelta hacia la propia persona y el trastorno hacia lo contrario.

   Debe señalarse que la resignación del objeto exterior y la vuelta hacia la propia persona, que es tomada entonces por objeto, no implican el proceso inverso de recatectización de un objeto exterior y su posicionamiento fantaseado en el lugar de sujeto-agente para la inversión

54 Con la introducción de la pulsión de muerte, la pulsión de apoderamiento adquiere mayor claridad, al tiempo que ya no se la podrá entender como pulsión no sexual: será el desvío de la pulsión de muerte hacia el exterior gracias a la ligadura libidinal.

55 Como se dijo, antes del giro de 1919, lo cruel verdadero surge a partir del la vuelta masoquista, y solo de la vuelta de este a un «nuevo» sadismo surge el sadismo propiamente dicho, o lo cruel hacia el afuera.

completa (imaginaria, especular) del movimiento pulsional inicial en una meta pasiva.

La inversión se completa en el tercer momento. Esa fase intermedia es asimilada por Freud a la voz media reflexiva en la que el sujeto gramatical «se hace hacer». En el plano psicopatológico se dice que la neurosis obsesiva se encuentra atascada en este tiempo. «Aquí hallamos la vuelta hacia la propia persona sin la pasividad hacia una nueva meta» (Freud, 1992 [1915] p. 123).

3. El último momento completa, por así decir, la inversión.[56] Se busca recatectizar un objeto exterior para posicionarlo como sujeto-agente en la fantasía, con lo que se alcanza la trasformación en cuanto a la meta de la pulsión y el pasaje hacia la voz pasiva.

La pulsión de ver pasa por un proceso similar en función de los dos destinos. Se postulan tres momentos idénticos: uno primero activo, en el que la visión se dirige a un objeto ajeno; uno segundo de voz reflexiva en el que la visión se dirige hacia un objeto en el cuerpo propio («mirarse» como «hacerse hacer») tras la resignación del primer objeto; un tercer momento de recatectización de un objeto del exterior que es sostenido en el lugar de sujeto-agente en la fantasía. Pero, para la pulsión de ver, Freud postula la existencia de un momento previo[57] a estos tres en el que la pulsión se satisface en la mirada del miembro sexual propio. «Inicialmente la pulsión de ver es autoerótica, tiene sin duda un objeto, pero este se encuentra en el cuerpo propio» (1992 [1915], p.125). Solo por comparación, equivalencia y permutación se pasa del objeto en el cuerpo propio por en análogo en el cuerpo del otro. La coexistencia de modalidades activas, reflexivas y pasivas de satisfacción de la pulsión son el soporte de la ambivalencia psíquica. Si se considera ese estado previo como origen del placer de la pulsión de ver, habría que decir que se trata de una pulsión sexual autoerótica. Pero Freud sostiene que esa etapa autoerótica se encuentra relativamente aislada de la secuencia de intercambios posteriores. Por ello se la presenta por separado. La considera como una «erupción de lava» solitaria, que adquiere sentido en función de la articulación posterior de la pulsión de ver con sus transformaciones de meta y objeto.

56 Cuando se dice que aquí se completa la inversión debe relativizarse el alcance de «inversión completa», ya que esta atañe únicamente a la «forma» en que se alcanza la meta de la pulsión, y no a la pulsión globalmente considerada. Como Freud mismo dice al discutir con Adler, «toda pulsión es un fragmento de actividad» y no puede hablarse de «pulsiones pasivas». De este modo, la aparente simetría de la pareja sadismo-masoquismo se problematiza. Vale decir, como mínimo, que las posibilidades de comprensión que ofrece la voz media reflexiva sobrepasan al segundo momento, sobrevive más allá de este. Las relaciones de ida y vuelta entre exterior/interior en el sadismo y masoquismo serán reconceptualizadas por Lacan, así como por Deleuze.

57 Dice Freud que ese momento previo no tiene paralelismos en la secuencia del pasaje del sadismo al masoquismo, pero las innovaciones en el sadismo a raíz de los cambios acaecidos con la noción de pulsión de muerte hacen que el paralelismo se complete: la pulsión de muerte, como la pulsión de ver, se dirige al principio hacia el propio cuerpo.

Veamos cómo las pulsiones independientes contribuyen a la formación de una integridad bio-psíquica relativa, llamada «yo» en 1915. La pulsión de apoderamiento, sádica desde el comienzo o no, pone en relación el interior pulsional (realidad psíquica) con el exterior (realidad material) al tener por objeto una persona exterior. También la pulsión de ver tiene por objeto a la persona, al otro, y de la transformación en lo contrario y la vuelta hacia la «propia persona» se introyectará la imagen corporal englobante al cuerpo propio. Sobre la pulsión de apoderamiento, cabe decir que las sensaciones propioceptivas originadas en la acción muscular contribuyen en gran medida a la individuación psíquico-corpórea, produciendo y reforzando una delimitación entre las percepciones interoceptivas (interior del cuerpo) y las sensaciones exteroceptivas (exterior).[58] El yo, conjunto de representaciones (imágenes) psíquicas sobre la unidad psíquico-corporal, no está dado como un dato positivo de antemano. Se constituye y confirma en las sucesivas confrontaciones entre interioridad subjetiva y exterioridad objetiva. La trasformación en lo contrario y la vuelta hacia la propia persona dan cuenta de una «estructura de intercambio»[59] entre el afuera y el adentro, en la que la completud proviene del afuera y es introyectada, transferida al interior, constituyendo una relativa unidad yoica a partir de esa tensión diferencial estabilizada entre interior/exterior.

Se dice que el objeto de las pulsiones independientes, aquel que reside en primer lugar en el exterior y que coincide con la meta activa de las pulsiones, es un objeto total. ¿Por qué debe concederse a estos objetos una «totalidad» que se le deniega al objeto de las pulsiones sexuales? Este objeto está estrechamente ligado a las pulsiones de autoconservación: el aparato muscular es el medio por el que las necesidades son satisfechas y la visión acaba por ser el sentido privilegiado en la «fenomenología» humana en tanto instrumento de las necesidades. La «completud» del objeto de las necesidades está presente en el objeto de las pulsiones independientes, consideradas en lo específico de su placer o tomadas en sí mismas, como fines, no reductibles a medios de las pulsiones de autoconservación. Se añade a ello lo recién mencionado. Las pulsiones independientes ponen con relación al psiquismo con una realidad externa más o menos distante e *indiferente* a la vida anímica del sujeto. A diferencia de lo que sucede con las pulsiones sexuales autoeróticas, en las que el objeto coincide con la fuente o le es físicamente cercano, contiguo, localizado en el cuerpo propio al igual que la fuente, el objeto externo de las pulsiones independientes establece una tensión mayor entre el objeto y el *continuum* biopsíquico. «El objeto de la pulsión de ver es también primero una parte del cuerpo propio; no obstante, no es el ojo mismo. Y en el sadismo, el órgano fuente, que es probablemente la musculatura capaz de acción, apunta de manera directa a un objeto otro, aunque se sitúe en el cuerpo propio» (Freud, 1992 [1915], p. 127).

58 Retomaremos este proceso de individuación en el estadio del espejo lacaniano.

59 Se trata de la huella de la presencia de la estructura simbólica y su mediación en la constitución imaginaria del yo, como veremos en el estadio del espejo.

A partir de un registro representativo de esta tensión diferencial entre el interior/exterior, entre lo interoceptivo, lo exteroceptivo y las sensaciones propioceptivas (motrices) que modifican el exterior para satisfacer el interior, el cuerpo será percibido «en conjunto» a causa de esta tensión. Queremos señalar que se replica el proceso retroactivo que vimos operar en el *Proyecto*: la estabilidad de la representación se realiza a partir del registro de una diferencia de niveles energéticos, una diferencia económico-dinámica, entre dos subestructuras o *topos* diferenciados. Se vio con la constitución de las imágenes (signos de cualidad) y con los «signos de realidad» que confirma el carácter real de los primeros, a partir del redoblamiento del proceso retroactivo estabilizador de los signos de cualidad. La identidad entre lo real y la percepción sensorial se produce por la acción de una infraestructura fisiológica que codificó en signos estables, percibidos por la conciencia como cualidades, una relación diferencial entre interior-exterior. Es la tensión registrada y codificada la que produce la unidad. La tensión es percibida como *una* tensión con posterioridad. Fórmula cara al estructuralismo: *la diferencia precede a la estabilidad identitaria, esta se constituye como relación codificada entre diferencias preexistentes*.

Tras una primera parte dedicada a los destinos de «trastorno» y «vuelta», *Las pulsiones* continúa con la exposición de las «tres polaridades de la vida anímica»: sujeto (yo)/objeto (exterior), placer/displacer y activo/pasivo. Trataremos estas polaridades en lo que sigue, focalizando nuestra atención en la combinación de las dos primeras.

En las secciones anteriores hemos visto la oposición entre proceso primario/proceso secundario, entre principio de placer/principio de realidad, deseo (interior, subjetivo) y realidad (exterior, objetiva), oposición que hemos tratado esencialmente en términos económico-dinámicos. Pero centrarnos en las polaridades de la vida anímica demanda acceder al plano fantasmático de estos antagonismos. El conflicto entre yo-sujeto (mundo interior) / objeto (mundo exterior), la primera polaridad, se ciñe mejor a la vida fantasmática a describir. Esta oposición entra en combinatoria con la segunda polaridad (placer/displacer), generando así el dualismo yo-placer/yo-realidad. Ya explicamos que no ahondaremos en las distintas formas de organización libidinal de la vida sexual infantil, a falta de lo que no se puede hacer una exposición sistemática de la vida fantasmática que se despliega como «superestructura» imaginaria, por así decirlo, de aquellas organizaciones.

En *Las pulsiones* se retoma el punto de vista «genético» de las relaciones del yo con el principio de placer y de realidad. Se postulan dos tiempos de la polaridad sujeto (yo)/objeto con relación a la polaridad placer/realidad. Al principio hay un yo-realidad que busca constantemente la confirmación de la realidad exterior por medio de signos de cualidad. En 1925 se profundiza en la tentativa de acercamiento constante a la realidad de este yo. El «acto de juicio» no atiende únicamente a lo que existe, sino que atribuye o no propiedades a objetos. «La función del juicio tiene, en lo esencial, dos decisiones que adoptar. Debe atribuir

o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad» (Freud, 1992 [1925], p. 254).

A nivel de la fantasmagoría de la organización libidinal oral, esto se expresa como «quiero incorporar esto, quiero excluir aquello de mí», como correlato de la acción real de alimentación. El interés por esta confirmación está íntimamente ligado a la representación de lo placentero y lo displacentero. Este yo iniciático se formará un juicio de existencia limitado por el juicio de lo placentero-displacentero.[60] El «yo-realidad del principio» se ocupa de separar mediante el acto de juicio lo que existe y lo que no, lo que es pura representación subjetiva y lo objetivo, pero afectado fantasmáticamente por la valoración de lo placentero-displacentero. Así, este primitivo yo-realidad contiene un germen activo de un yo-placer que le seguirá en un segundo tiempo. Aquí, el juicio de existencia está distorsionado por el juicio de placer. Hay separación entre el sujeto y el mundo, pero fusionado con la asimilación de lo bueno y malo al sujeto y del mundo a lo indiferente. Se puede expresar en esta fórmula: yo (placer-displacer)/ mundo (indiferente). Debe entenderse por qué Freud llama yo-realidad a este primer yo, a pesar de la fusión de los juicios por efecto fantasmático surgido de la percepción de lo placentero-displacentero. Sucede que es una posición esencialmente objetivista la de relacionar las sensaciones de placer (y concomitantemente las de displacer) al mundo interior (sujeto) y *separarlas* del mundo exterior, que resulta *indiferente*.

El segundo momento se orienta hacia la emergencia del yo-placer. En este plano elemental del funcionamiento fantasmático-imaginario, los mecanismos de proyección-introyección acentúan su trabajo por la simplificación de las representaciones y su estabilización. Esto implica la elaboración oposiciones binarias masivas en torno a las cualidades placer-displacer, que ahora alcanzan una fusión completa con el juicio de existencia. Esta fusión hace que el yo se «purifique» ya que todo lo malo-displacentero será proyectado hacia el mundo exterior mientras que todo lo placentero-bueno será introyectado como cualidad subjetiva. «A partir del yo-realidad inicial, que ha distinguido el adentro y el afuera según una buena marca objetiva, se muda en un *yo-placer* purificado que pone el carácter del placer por encima de cualquier otro» (Freud, 1992 [1915], p. 130). Se puede expresar en la fórmula: yo (placer)/ mundo (displacer).

Se advierte que *se pierde el sentimiento de indiferencia*, que era la marca del exterior como objetividad irreductible a las necesidades, deseos y demandas del yo. Desde el punto de vista de la eficacia estructurante «progresiva» y «adaptativa» del principio de realidad, *este segundo momento constituye un retroceso*. El juicio de existencia operador del binomio de lo real-imaginario es reducido y absorbido por la primacía del juicio del gusto, operador del binomio

60 Este juicio constituye la prefiguración del juicio ético, aunque, en cierto sentido, también es casi su opuesto, como deja en claro la paradoja de la filosofía de la práctica moderna a partir de la problemática abierta por Kant y articulada a Freud por Lacan en «Kant con Sade». Ver Venturini y Deorta (en prensa).

placentero-displacentero. Desde el punto de vista genético de las fases sexuales, este yo-placer purificado imaginariamente coincide con el pasaje del reconocimiento del seno como objeto real y su empleo como objeto de necesidad (pulsiones de autoconservación) y sexual (pulsiones sexuales) al repliegue que sigue del autoerotismo infantil que se sirve de objetos sexuales en el propio cuerpo. Aquí se detiene la exposición de la evolución del yo en 1915. Se detiene la mirada en un yo-placer purificado. Puede que ello guarde relación con el interés por el narcisismo, introducido un año antes.

Cabe señalar que en *La negación* (1925) se agrega un tercer momento a esta secuencia: el «yo-realidad definitivo». El tercer momento, de constitución del «yo-realidad definitivo», coincide plenamente con la instauración del principio de realidad y su acción interventora y diferidora del principio de placer. Este último yo trabajará activamente para la obtención de indicios de realidad, en sintonía con el yo de funciones biopsicológicas del *Proyecto*. Placer-displacer son cualidades subjetivas, y se le reconoce al exterior su autonomía con respecto a estas percepciones. Esto no quiere decir que los momentos previos no sigan actuando en la vida fantasmática. Como se sabe, ninguna temporalidad «progresiva» en psicoanálisis es por entero superadora de una fase anterior. Puede entenderse por la expresión «yo-realidad definitivo» una tendencia predominante orientada por las pulsiones de autoconservación y el principio de realidad, pero no una tendencia absoluta, dominada por estos. En 1914, la teoría del narcisismo da un empuje importante a la vertiente placentera del *Ich*. Aun así, el yo será reconfirmado como instancia psíquica de cara a la realidad exterior en la segunda tópica (1923) en sintonía con la insistencia de la tendencia dominada por el principio de realidad. Será sistema percepción-conciencia en el que «la percepción cumple el papel que en el ello cumple la pulsión» (Freud, 1992 [1923], p. 27). Sin embargo, la dimensión arreal del yo no dejará de inmiscuirse en la segunda tópica tampoco. Si bien el corazón del yo será el sistema percepción-conciencia, extenderá sus brazos hacia el subsuelo del inconsciente. Como recuerda Scarfone (2005), el yo narcisista no desaparece en la segunda tópica. A pesar del énfasis en las funciones realistas del yo, hay lugar teórico para la libido yoica y las afecciones psíquicas que ocasionaron su descubrimiento en 1914.

Al regresar a *Las pulsiones*, encontramos importantes conjeturas sobre la relación de las polaridades de la vida anímica con el narcisismo. Cuando hablamos del trastorno de la meta de la pulsión (activa-pasiva), lo hicimos en cuanto a la «forma» de satisfacción. El trastorno en cuanto al «contenido» se refiere a la alternancia amor-odio. Mucho se dice sobre el amor y el odio en las últimas páginas de *Las pulsiones*. Sin embargo, su desarrollo se superpone a la articulación de otras complejas relaciones. Entre las líneas más claras sobre el asunto, Freud nos dice que el amor no es una pulsión sexual parcial, «más bien querríamos discernir en el amar la expresión de la aspiración sexual como un todo» (1992 [1915], p. 128). Pero la riqueza, la complejidad y los límites de

esta noción en la obra de Freud no pueden agotarse, siquiera presentarse, sin acudir a otros textos clave.

En *Sobre una degradación generalizada de la vida amorosa* (1912) hallamos la bipartición entre «amor sensual» y «amor tierno». El amor sensual corresponde a la libido «desligada» que experimenta todo tipo de fijaciones, contrarias a la unificación de las pulsiones sexuales bajo el primado de la zona erógena genital. Freud retrotrae el origen de la ternura a la relación primitiva del niño con la madre, al tiempo de la «elección de objeto primaria», tiempo en el que las pulsiones sexuales surgen apoyándose en las pulsiones de autoconservación. ¿Qué es la elección de objeto primaria? Los sentimientos de amor tierno son vividos hacia la persona que le prodiga todos esos cuidados, es decir, a la madre considerada como objeto total, más allá del pecho como objeto parcial. El amor es una pasión unificadora del *infans* con el Otro materno del que depende por completo para cumplir con sus necesidades vitales. El amor tierno «proviene de la primera infancia, se ha formado sobre la base de los intereses de la pulsión de autoconservación y se dirige a las personas que integran la familia y a las que tienen a su cargo la crianza del niño» (Freud, 1992 [1912] p. 171). O también: «es necesaria la diferenciación precoz del yo con respecto al ello [...]. Ese factor biológico crea, pues, las primeras situaciones de peligro y la necesidad de ser amado, que ya nunca abandonará al hombre» (Freud, 1992 [1926], p. 145).

El amor contribuye a la desviación de las pulsiones sexuales con relación a su meta. Los sentimientos tiernos (sexualidad inhibida) como «apego», son una suerte de agradecimiento a la gracia del Otro materno para con el desamparado *infans,* al acceder a su demanda. En el esfuerzo insuficiente para la realización de la acción específica correspondiente, la mano del otro se adelanta y realiza el tramo de acción restante, *anticipándose* al lactante incapacitado. El niño se siente amado por la madre a causa de esos cuidados. Y la amará como objeto total por ello. El amor materno es la base prototípica de todas las manifestaciones de amor.[61] Conocemos los efectos de la corriente sensual como pulsiones sexuales parciales. El amor tierno surge a partir de la inhibición de estas. Se entiende que el amor tiene relación con la autoconservación del individuo, se yuxtapone y fortalece las pulsiones del autoconservación, la integridad biopsicológica. Este registro del amor, suplementario de las pulsiones de autoconservación, da lugar a la noción de «apego». Pero comprender lo que hay de engrandecimiento en el amor requiere de un *plus*, algo capaz de sobrepasar esta contigüidad con el orden vital.

La vida anímica del neurótico, dice Freud, se encuentra por lo común escindida entre amor sensual y amor tierno, entre deseo y amor, sin que ambos puedan reunirse en un mismo objeto. Según lo que vimos, mientras que el placer

61 Se comprenderá la fuerte interrelación entre amor, como sentimientos de apego y «gratitud», y narcisismo, al tener en consideración el valor suplementario del amor para las pulsiones del yo (autoconservación). Veremos que el amor, sea en la elección anaclítica de objeto o en la elección narcisista, siempre está marcado por la demanda de retorno narcisista. También podemos agregar que la dependecia respecto al Otro sitúa al sujeto como pasivo.

sexual parcial corresponde a la satisfacción que proporciona el objeto seno, el sentimiento de amor brota hacia la madre considerada como persona completa, como objeto total. La atención y el cuidado que proporciona el Otro es prueba de amor. Sin embargo, se verá que estos cuidados influyen en el «retraso» del desarrollo psíquico del *infans* en cuanto a los progresos que establece el principio de realidad: la *stasis* niño-Madre es la unidad fuerte del «narcisismo primario» y real que el mito de la mónada psíquica cerrada expresa con todas sus aporías idealistas. De modo que en el amor no todo es suplementario a la conservación del individuo. Se verá al abordar *Introducción al narcisismo* e incluso con los deslices mortíferos del narcisismo en *Duelo y melancolía*. Después de todo, el ideal puede convertirse en una entidad muy lejana y dejar al yo desamparado, completamente vaciado de contenidos susceptibles de ser amados, frente a la embestida de un despiadado superyó. Ya veremos que la función del ideal es un componente esencial en la experiencia del amor.[62]

El odio tiene un origen distinto, pero concierne igualmente al yo. «El odio [...] brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos» (Freud, 1992 [1915], p. 133). El odio es fruto de la lucha del yo por conservarse y afirmarse. Es por esto que durante un breve pasaje de *Más allá del principio de placer*, Freud intenta adscribir la pulsión de muerte a las pulsiones de autoconservación, aunque suene paradójico. Al ser planteado el nuevo dualismo pulsional entre pulsiones de vida/pulsiones de muerte, y al haberse constatado que las pulsiones sexuales debían contarse entre las pulsiones de vida, Freud intentó restablecer la validez del anterior dualismo forjando una simetría entre las dos teorías, haciendo coincidir las pulsiones de autoconservación con la pulsión de muerte. El paralelismo tiene sentido al considerar las relaciones establecidas entre el odio y el yo en 1915. El yo aborrece todo aquello que se interpone en la meta a su satisfacción. Si en el corazón del yo encontramos el amor a sí, se rodea de odio en la superficie contra todo aquello que perturbe su pretendida unidad.

Lacan hace énfasis en la ambivalencia amor-odio, tensión desgarradora que es generada por la dupla real-imaginario sin mediación simbólica del tercero. *El amor y el odio corresponden al yo. Las pulsiones producen placer o displacer, pero sus fuentes no aman ni odian*. Solo el yo, representante de la totalidad psíquico-orgánica individuada, ama/odia objetos totales, tan totalizados como el propio yo, que le proporcionan placer/displacer. «Caemos en la cuenta de que

62 Pero hay mucho para agregar al respecto. Lacan profundizará el amor como experiencia límite y extática, no conceptualizable ya que la captación nocional fractura el éxtasis pletórico de la experiencia. No hay teoría del amor, dice Lacan (Allouch, 2011). En este mismo volumen, Fernández Caraballo trabaja la operación de discernimiento necesaria efectuada por Lacan. Agreguemos que la figura míticometafórica de Eros, en referencia a las pulsiones de vida, apunta a una dimensión sublime de lo sexual y no salvaje-demoníaca, en el sentido de las pulsiones sexuales que se oponen a las pulsiones de autoconservación. El Eros designa la fuerza unificante de la «sustancia viva», a pesar de la fuerza parcializante de las pulsiones sexuales «salvajes» que hacen de máscara de la pulsión de muerte.

los vínculos de amor y de odio no son aplicables a las relaciones de las pulsiones con sus objetos, sino que están reservados a la relación del yo-total con los suyos» (Freud, 1992 [1915], p. 132).[63]

Ahora veamos las manifestaciones de amor-odio en la secuencia del yo-realidad del principio → yo-placer purificado → yo-realidad definitivo. Amor y odio son pasiones del yo. Se insertan en la dinámica combinatoria de las tres polaridades de la mano del yo y de las sensaciones de placer/displacer que los objetos le proporcionan. Recordemos que antes del juego de «idas y vueltas» entre interior/exterior por la estructura de intercambio guiada por las pulsiones independientes, Freud se encuentra estancado con una acepción mítica del narcisismo primario que lo entiende como estado previo a intercambios, carente de relación de objeto o «anobjetal». «Con el ingreso del objeto en la etapa del narcisismo primario se despliega también la segunda antítesis del amar: el odiar» (Freud, 1992 [1915], p. 131).

1. En el yo-realidad del principio, las sensaciones de placer y displacer se localizan en el dominio subjetivo, mientras que el exterior está signado por la indiferencia, como ya lo vimos. «El objeto es aportado al yo desde el mundo exterior en primer término por las pulsiones de autoconservación; y no puede desecharse que también el sentido originario del odiar signifique la relación hacia el mundo exterior hostil, proveedor de estímulos. La indiferencia se subordina al odio [al pasar al «yo-placer purificado»], a la aversión, como un caso especial, después de haber emergido, al comienzo, como su precursora» (Freud, 1992 [1915], p. 130). Aquí, siempre se habla del objeto total. Lo confirma el hecho de que se esté hablando de amor y odio, así como el protagonismo del yo. El objeto que satisface las pulsiones de autoconservación, de las que emergen las pulsiones sexuales por apuntalamiento, es obviamente aportado desde el exterior. Pero es por la gracia (el amor) del *nebenmench* u Otro materno que el *infans* pervive, es por las acciones complementarias de cuidado (teñidas de cariño, «amor tierno») que sobrevive a su desamparo absoluto, tan prolongado en la más temprana infancia. El objeto total es aportado desde el exterior, como lo es el objeto parcial. La «madre» (el Otro maternal) es el objeto total, *idealizado*, que sobrepasa la existencia parcial del seno que satisface el hambre, primero, y el deseo sexual después.

63 «Cuando el objeto es fuente de sensaciones placenteras, se establece una tendencia motriz que quiere acercarlo al yo, incorporarlo a él; entonces hablamos también de la «atracción» que ejerce el objeto dispensador de placer y decimos que «amamos» al objeto. A la inversa, cuando el objeto es fuente de sensaciones de displacer, una tendencia se afana en aumentar la distancia entre él y el yo, en repetir con relación a él el intento originario de huida frente al mundo exterior emisor de estímulos. Sentimos la «repulsión» del objeto, y lo odiamos; este odio puede después acrecentarse convirtiéndose en la inclinación a agredir al objeto, con el propósito de aniquilarlo» (Freud, 1992 [1915], p. 131).

2. En el «yo-placer purificado» se ama a sí mismo y odia al mundo exterior, al que se proyectaron las fuentes de displacer. Recién aquí se establece, al menos claramente, la *simetría inversa entre amar-odiar, típicamente especular-imaginaria*. Interesa en sumo grado esta fase porque coincide, según Freud, con la voz media reflexiva de la combinación del «trastorno» y la «vuelta». El amor a sí mismo se refuerza con la introyección del objeto amado de manera análoga al placer de hacer recaer el sufrimiento sobre sí (masoquismo), que es la fase intermedia del trastorno de meta y vuelta de objeto en la pulsión cruel. También de manera similar a la fase intermedia del trastorno y la vuelta de la pulsión de ver: el momento de hacer-se ver. En estas reflexiones, Freud dice que *el yo se constituye como aquello que puede ser permutado por un objeto total*, por un otro, siguiendo las mudanzas impuestas por ambos destinos de pulsión. «El sujeto narcisista es permutado por identificación con un yo otro, ajeno» (Freud, 1992 [1915], p. 127). La frase en su contexto no carece de complejidad. Allí se habla del «sujeto narcisista» como sujeto anterior a los intercambios (una de las acepciones del «narcisismo primario»). *Ese sujeto, bastante mítico, es permutado por un «yo otro», por un objeto total*. Aquí se juegan los hechos esenciales del yo narcisista. Veremos que si míticamente (incluso ideológicamente) se puede entender ese sujeto «originario» como narcisismo primario, la permutación que lo reconstituye sustituyéndolo por la introyección de un objeto total funda el «narcisismo secundario». Desde entonces adquiere una nueva eficacia en su relación con el exterior y consigo mismo. Se sabe que Lacan volverá sobre este carácter permutable con su estadio del espejo.
3. En el yo-realidad definitivo ama y odia el exterior de acuerdo a la facilitación o impedimento de satisfacciones sexuales o de necesidades vitales. Sin embargo, el propio yo no goza de la misma ambivalencia que lo no-yo, el afuera. El amor a sí mismo reforzado en la etapa del yo-placer subsistirá como estancamiento permanente del amor en el yo. Esa permanencia define al narcisismo como «quinto destino» de la pulsión sexual. Veremos que esto coincide con lo que Freud entiende a veces por «narcisismo primario», a veces por «narcisismo secundario». Como sucede con el momento último de reversión hacia el exterior con las pulsiones de origen independiente, el amor se desbordará hacia el exterior en busca de objetos idealizados, pero en mayor o menor medida, dice Freud, modelados sobre los «contenidos» narcisistas.

El yo libidinal: más allá de la adaptación y la realidad

El término «narcisismo» era utilizado por Freud bastante antes a que fuera debidamente introducido en la teoría psicoanalítica, en el escrito de 1914. En *Introducción del narcisismo* la clínica de las patologías proporciona el material para la teorización de las estructuras psíquicas «normales», como a menudo sucede con los descubrimientos freudianos. Ya lo vimos con relación a la vasta «psicología de los procesos psíquicos normales» nacida del estudio de las neurosis en el *Proyecto*. Es escrito simultáneamente a *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, donde Freud esclarece sus puntos de disidencia con Adler y Jung. Se sabe que la *Introducción* busca ofrecer una alternativa teórica frente a la libido no sexual postulada por Jung.[64]

Con la noción de narcisismo se complementa la energía de las pulsiones del yo (pulsiones de autoconservación), conocidas como «interés» del yo. La teoría del yo se ve complejizada por la penetración de lo sexual en el dominio las funciones de autoconservación, aunque se trata de la presencia de una libido *relativamente* neutralizada. Recordemos que la viscosidad de la libido en estado «libre», según la inercia del proceso primario, actúa en contra de los requerimientos del proceso secundario, los propósitos del yo y del principio de realidad. *Para que el yo se apropie de las armas del proceso primario debe desexualizar la libido, sustraerle algo de su carácter adherente a objetos parciales, según el automatismo del proceso primario* ¿Por obra de qué operación se logra este milagro? Por obra del amor y la idealización del objeto, que así llega a ser «totalizado». Ello nos devuelve a la situación madre-niño como situación real de lo que puede entenderse por narcisismo primario.

A partir de los dos campos del conflicto psíquico (pulsiones sexuales/pulsiones del yo), se postula una distribución de la libido entre ambos, dando lugar a la distinción complementaria entre libido de objeto/libido yoica. «La separación de la libido en una que es propia del yo y una endosada a los objetos es la insoslayable prolongación de un primer supuesto que dividió pulsiones sexuales y pulsiones yoicas» (Freud, 1992 [1914] p. 75). Freud insiste en mantener la bipartición como explicación de la dinámica de la histeria y la neurosis obsesiva, en las que se reconoce *un estancamiento de la libido en el objeto* (culpa de una libido demasiado «viscosa»), obstaculizando los progresos necesarios hacia la «integración libidinal». Pero a ello añade consideraciones metabiológicas: el carácter «demoníaco» de las pulsiones sexuales se explica por la inversión de predominio en el dualismo individuo-especie. Mientras que las pulsiones de autoconservación se interesan en el individuo, las pulsiones sexuales se interesan en la conservación de la especie. Aquí se llega al límite de la especulación «naturalista» con elucubraciones metaquímicas. «Es probable, pues, que sean materias y procesos químicos particulares los que ejerzan los efectos de la sexualidad y hagan de intermediarios en la prosecución de la vida individual en la vida de la especie» (1992 [1914], p. 76). Freud

64 Véase el estudio preliminar de Strachey.

admite que la histeria y la neurosis obsesiva admiten explicación a partir de una libido monista y desexualizada en el yo, que solo secundariamente se sexualizaría en objetos. Pero el fuerte antagonismo en el conflicto psíquico desplaza el foco de atención desde lo «psicológico» a la metapsicológico o metabiológico, donde la tensión dialéctica es necesaria. Se sabe que la última teoría de las pulsiones contribuye al sostén del antagonismo en un nivel más profundo. Si las pulsiones sexuales tienen carácter demoníaco es porque la pulsión de muerte parasita el orden erótico-vital, lo distorsiona y lo subvierte.

Tras esa repartición (libido objetal/lbido yoica) se postula la idea de un capital libidinal total del aparato psíquico. También la noción de un equilibrio «cuantitativo» entre ambas formas de libido: el aumento de una empobrece la otra. De allí su complementariedad. El término «libido yoica» no necesariamente postula una libido cuya fuente sea el yo, aunque así pueda interpretarse a partir de las confusiones que despierta el narcisismo primario. Puede entenderse por este término una libido cuya fuente es el ello[65], que haya catectizado objetos y que luego haya sido retirada de estos para depositarse en el yo. En tanto que es energía sexual, la libido siempre tiene su fuente en las múltiples zonas erógenas, que en tanto persistan en su autoerotismo fragmentario actuarán como fuerzas centrífugas con respecto a la aspiración de integridad del yo. En conformidad con ideas que encontramos en el *Proyecto*, el yo se contrapone a las fluctuaciones energéticas hacia la descarga por las vías más rápidas. Para ello se vuelve «reservorio de libido», almacén de provisión de paquetes energéticos administrados con la cautela de los procesos que ya conocemos, al servicio del orden vital.

Freud establece tres vías para rastrear la existencia del narcisismo: el estudio de las hipocondrías (que comprehende la retracción de la libido hacia el yo en el dormir), el estudio de las «parafrenias» y el estudio de la vida amorosa. Detengámonos en el último por ser de carácter más general, y menos clínicos. Se postulan dos opciones de amor de objeto (total) en la vida amorosa: el amor de objeto por elección anaclítica (o por apuntalamiento) y el amor de objeto por elección narcisista. El primero es el amor heterosexual, el segundo el homosexual. Para el caso de la elección anaclítica masculina, se ama a una mujer como se amó a la madre nutricia, fuente del amor tierno, como ya vimos. Para el caso de la elección narcisista, el hombre amará a otro hombre como la madre lo amó a sí mismo. A pesar de esta distinción, se entiende que en el amor siempre hay una dimensión narcisista de retorno sobre el yo para complementarlo y unificarlo. Tanto en el origen del amor anaclítico como del amor narcisista se conserva la idea de que la fuente del amor, corriente sexual inhibida o tierna, es la díada niño-madre. El caso femenino, aunque presenta una repartición estructural similar, es más complejo en su desarrollo y sus mezclas. Se establece una correlación entre la elección narcisista de objeto con el narcisismo primario y la elección anaclítica con el narcisismo secundario.

65 En conformidad con lo establecido en *El yo y el ello* (1923).

Destaquemos la copertenencia entre amor e ideal. «El enamoramiento [...] eleva el objeto sexual a ideal sexual» (Freud, 1992 [1914], p. 97). La función del ideal aparece también estrechamente relacionada a la noción de ideal del yo así como al yo ideal, nociones indiferenciadas en Freud que encontrarán mayor intelección en otros autores. La función idealizante es al mismo tiempo correlativa de los procesos de sublimación: «la sublimación es algo que sucede con la pulsión, la idealización es algo que sucede con el objeto» (Freud, 1992 [1914], p. 91). El ideal encuentra su fundamento en la experiencia del amor, del Eros en su acepción más sublime, sesgando los componentes demoníacos de las pulsiones sexuales.

El narcisismo primario designa un estado en el que las catexias libidinales se mantienen replegadas en el yo del *infans*. Aparece dado, previo a la acción de confrontación-intercambio entre interior/exterior, realidad psíquica/realidad material. Es previo a la introyección del objeto total, del otro humano. La necesidad de postular un narcisismo primario se encuentra en el caso de la «parafrenia» (esquizofrenia) en la que, entre otros síntomas, se constata la existencia «delirios de grandeza», que Freud asimila al *infans* precoz absorbido por la creencia en la omnipotencia de sus pensamientos, tal como los estudios etnográficos han detectado en los pueblos «primitivos» cuyos sistemas de creencias están dominados por la magia y sus correspondiente «manía de grandeza». Por ello «nos vemos llevados a concebir el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias» (Freud 1992 [1914], p. 73).

Esas múltiples influencias tienen que ver, entre otras causas, con la emergencia de la teoría psicoanalítica en correlación a los «síntomas neuróticos» como objeto de estudio. Para sustraerse al carácter impenetrable de ese narcisismo primario, Freud recurre a una comparación vuelta célebre. «Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los seudópodos que emite» (Freud, 1992 [1914], p. 73). El narcisismo secundario sería producto de una mudanza (guiada por ambos destinos de pulsión) que recae sobre ese *infans,* volviéndolo intercambiable por un «yo-otro», por la percepción del otro en su completud corpórea-psíquica y por la mediación de una «estructura de intercambio». En 1915, Freud dice que el sujeto narcisista originario (narcisismo primario) es permutado por ese «yo-otro» (narcisismo secundario).

Se declara que el narcisismo es un estado intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto.[66] Esta afirmación ¿debe entenderse en un sentido estructural, ontogenético, o debe ser comprendida en un sentido estrictamente temporal,

66 Punto «culminante» de la «evolución» psicosexual en el que las pulsiones sexuales parciales son reunidas bajo la primacía de la organización genital, en el que la sexualidad redescubre el objeto por apuntalamiento, perdido desde la emergencia apuntalada de las pulsiones sexuales en las pulsiones de autoconservación. No debe entenderse por «culminante» ninguna síntesis final, ni por «evolución» ningún progreso irreversible.

empírico? *Las confusiones comienzan a desplegarse en cuanto se consideran estos términos en una serie empírico-temporal de modo exclusivo, sesgando sus interrelaciones estructurales*. La secuencia autoerotismo → narcisismo → amor de objeto localiza al narcisismo previamente al amor de objeto, es decir, como algo independiente a las relaciones interhumanas, a las identificaciones con el otro. Pero las confusiones se acentúan al tomar esta serie triádica como dato absoluto, haciendo del autoerotismo un tiempo originario de la vida sexual y de la relación con el mundo.

Todo esto sucede con la actualización de la teoría del narcisismo en la geografía montada por la segunda tópica. En *El yo y el ello* se lee que el narcisismo primario es sinónimo de autoerotismo, y que el autoerotismo es originario, cuyo prototipo es la vida anterior a la vida, la existencia intrauterina. Se entiende esa unidad como puro ello, un ser monádico plegado sobre sí, cerrado para el mundo. Se habla de estado «anobjetal», es decir, de carencia de relación de objeto alguna, sea en cuanto satisfacción de necesidades o en cuanto a satisfacción de deseo. Se olvida que el autoerotismo no es «originario», que está precedido por la relación de objeto con el seno, donde la sexualidad surge por apuntalamiento.

Laplanche ha cuestionado a fondo esta asimilación del narcisismo primario al autoerotismo, tanto en sus trabajos en coautoría con Pontalis como en sus estudios particulares. Estos autores señalan que *esta creencia contradice los más evidentes datos de la experiencia, ya que a esa mónada no se la encuentra en ningún lugar, ni siquiera en la vida intrauterina*. Desde la noción de narcisismo, se le critica a Freud olvidar el sentido primero del narcisismo, según el mito: el de amor a la imagen de sí mismo. Un narcisismo que es puro ello, sin yo, contraría el vínculo con el mito. Desde lo filosófico-fundamental, pensar en una originaria «unidad» biopsíquica en estado monádico coloca a la teoría en una aporía idealista ¿Cómo habría penetrado el mundo «poco a poco» en ese aislamiento primal? ¿Cómo acontece lo Otro en el dominio de lo Mismo? Solo un mito como el del Timeo puede hacer surgir lo diverso del mundo en el seno de lo Mismo, gracias a un demiurgo, que, como el padre totémico perverso, irrumpe desde Otro mundo.[67] Creemos que resulta revelador de este carácter mítico que su prototipo empírico sea la vida intrauterina. Es fácil que esa existencia sea idealizada con posterioridad. Es una «vida anterior a la vida», por así decirlo, ya que esta situación remite a la serie de paradojas irresolubles del tipo «¿qué fue primero? ¿el huevo o la serpiente?» y a los *impasses* de lo real-imaginario, sin transacción dialéctica. *El narcisismo primario como puro ello*, perteneciente desde el punto de vista «genético» a la existencia intrauterina, *representa el máximo grado de desplazamiento de la teoría del narcisismo hacia el mito*.[68]

67 Como vimos en la sección sobre el après-coup, la represión y la fantasía, al final, al plantear el problema del origen, la empiria y la estructura.

68 Para un tratamiento centrado en este problema, en términos de dialéctica ciencia/ideología, véase Venturini (2015).

Pero esa elaboración mítica tiene grados intermedios antes de llegar a su grado de saturación. No es necesario adelantarse hasta 1923 para encontrar confusiones entre autoerotismo y narcisismo. Es posible seguir el rastro de la ambivalencia del narcisismo primario en los textos de 1914-1915, sin avanzar tanto en las confusiones desplegadas en la teoría del narcisismo por la segunda tópica. Ya en *Las pulsiones* leemos «el yo se encuentra originariamente, al comienzo mismo de la vida anímica, investido por pulsiones *[triebbesetzt)*, y es en parte capaz de satisfacer sus pulsiones en sí mismo. Llamamos narcisismo a ese estado, y autoerótica a la posibilidad de satisfacción» (Freud, 1992 [1915], p. 128). Se olvida la separación temporal entre autoerotismo y narcisismo, y, aunque no se los asimila conceptualmente, se los plantea como temporalmente correlativos. De modo que cuando hay satisfacción autoerótica, ya hay un yo, sin requerimiento de una «nueva acción psíquica». Se pierde una tensión esencial entre la dispersión anárquica de las pulsiones sexuales parciales y la unificación pulsional por el yo. También hay que considerar que cuando Freud dice que la libido es reunida y depositada primero en la cuenta del yo, antes de ser derramada en relaciones de objeto, se acerca de modo vertiginoso a una noción entificante del yo, donde se lo ve constituido *en sí* antes de sus tensas relaciones con los objetos catectizados.

Este es el narcisismo primario. Se le despoja al yo su carácter *relacional* con el otro, o al menos se lo atenúa. Esta orientación «primaria», anterior al vínculo interhumano, acerca demasiado al narcisismo a un yo biopsicológico en tanto sistema dado, natural. El yo de *El yo y el ello* padece de este tipo de naturalización. Surge desde el sistema percepción-conciencia y desde allí lanza extensiones hacia el resto del aparato, partiendo desde la «superficie» del psiquismo, en el límite entre el interior y el exterior. La restricción de su nacimiento a la percepción-conciencia sesga su dimensión relacional interhumana con el otro-yo. El secundario, dijimos, resulta del regreso de las catexias del objeto, esta vez concebido como objeto total, idealizado y amado.

Uno está tentado de ver en esta anterioridad cronológica del yo (narcisismo primario) respecto al amor de objeto, un paralelismo del mito de la diligencia del industrioso capitalista, que acumuló capital por fruto de su trabajo y su racionalidad ahorrativa, mito que Marx hizo pedazos. Si el capital nace en «lodo y sangre» es por la violencia de la expropiación del otro. Así, el yo se alimenta a expensas de las energías del ello. Sin embargo, hay una manera de leer el narcisismo primario sin entificar al yo en una noción naturalista-empirista y si caer en el extremo mítico de 1923. *Hay una lectura del narcisismo primario que le devuelve al yo su carácter relacional con el otro.*

El primer narcisismo, a diferencia del segundo, no puede observarse sino que debe inferirse, confiesa Freud. Aceptada la observación indirecta, se dice que el narcisismo primario está compuesto del amor incondicional que los padres manifiestan por el lactante. *His majesty the baby* concentra todas los deseos y expectativas de los padres resignados hace tiempo por el asedio de la realidad. «El conmovedor amor parental, tan infantil en el fondo, no es otra cosa que el

narcisismo redivivo de los padres, que en su trasmudación al amor de objeto revela inequívoca su prístina naturaleza» (Freud, 1992 [1914], p. 88). La megalomanía que alimenta la creencia en la omnipotencia de los propios pensamientos, la primitiva elección narcisista de objeto (que luego puede devenir elección permanente en la homosexualidad), está alimentada por la idealización amorosa de los padres hacia el niño, que él comprende como amor *incondicional*. Con respecto a los ulteriores desvíos de la noción, pretendidamente naturalistas, pero a final de cuentas atrapados en el *impasse* de la simetría imaginaria empirismo naturalista-mónada idealista (otra varianza de real-imaginario), esta acepción subvierte el origen del narcisismo, desplazándose desde lo dado fisiológico a las relaciones interhumanas, al lazo social.

¿Cómo se resigna el narcisismo primario o «infantil»? Ya leímos, en *Las pulsiones*, que se hace con la permutación del «sujeto narcisista originario» por el «otro-yo», en el que se pasa al narcisismo secundario. En *Introducción* vimos que el narcisismo primario es resignado en la elección de objeto por apuntalamiento (heterosexual), en el que el amor a sí mismo es disminuido por el amor al otro sexual, idealizado. La lectura de *Introducción* nos ayuda a precisar que *lo que se resigna es la localización inamovible del ideal en el yo*. Se pierde la confianza inquebrantable en un amor incondicional desde los padres. Por ello el ideal es separado del yo y este deberá comportarse de acuerdo a determinados parámetros para acercarse más o menos en la escala al valor ideal con el que es «medido». Se valorará al yo por sus logros con *relació*n a ese ideal. El ideal (yo ideal) es separado del «yo real», dice Freud. «El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas» (1992 [1914], p. 91).

Conviene hacer algunas precisiones terminológicas. No hay en el vocabulario freudiano una distinción explícita entre *Idealich* (yo ideal) e *Ichideal* (ideal del yo).[69] Lo que hay son distinciones conceptuales que se infieren, aunque de manera diferente según los textos considerados. Son trabajos como los de Nunberg, Lagache y Lacan los que han establecido diferencias, aunque se hacen sentir en el texto de 1914. Nunberg plantea que el yo ideal es una formación narcisista, destinada a sobrestimar al yo. Esta formación es abandonada por las exigencias del principio de realidad, pero se aspirará a regresar a su estado de beatitud. Desde el punto de vista tópico, entiende que consiste en un estado indiferenciado entre ello-yo. El ideal del yo es, para el autor, una formación que exterioriza la función del ideal en el otro, lo que torna posible el amar. Lagache también entiende que se trata de una formación narcisista resignada, pero precisa que no se trata de una indistinción ello-yo, al modo de la unidad biopsíquica dada en

69 «Freud creó el término *Idealich*, que se encuentra en *Introducción al narcisismo* (*Zur Einjührung des Narzissmus*, 1914) y en *El yo y el ello* (*Das Ich und das Es*, 1923). Pero no se encuentra en él una distinción conceptual entre *Idealich* (yo ideal) e *Ichideal* (ideal del yo)» (Laplanche y Pontalis, 2007, p. 471).

clausura monádica. El yo ideal se estructura a partir de una identificación con la madre fálica, de la que se cree que es omnipotente.

Creemos que la posición de Lagache es preferible a la de Nunberg por sostener la dimensión interhumana del yo ideal y del narcisismo primario. La función atribuida al ideal del yo es similar a la de Nunberg.[70] Finalmente, Lacan también suscribe a la naturaleza narcisista del yo ideal, y, como Lagache, plantea su origen en una relación interhumana, en la identificación imaginaria en el estadio del espejo.[71] En el Seminario *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) dice:

> El narcisismo aparece desplazado sobre este nuevo yo ideal adornado, como el infantil, con todas las perfecciones. Como siempre en el terreno de la libido, el hombre se demuestra aquí, una vez más, incapaz de renunciar a una satisfacción ya gozada alguna vez. —*Freud emplea aquí por primera vez el término yo ideal en la frase*—. A este yo ideal se consagra el amor ególatra de que en la niñez era objeto el yo verdadero. *Pero enseguida dice:* No quiere renunciar a la perfección de su niñez... intenta conquistarla de nuevo bajo la nueva forma de su ideal del yo (Lacan, s/f, p. 203).

El punto de clivaje está en que al ideal del yo es una operación simbólica mediante la que el «yo actual», habiendo resignado el narcisismo primario en donde el yo actual coincidía con el yo ideal, busca reencontrarlo (operación de repetición, cara a la dialéctica metapsicológica de diferencia y repetición) en función de una escala de valores relativos a los que se acercará más o menos en su acción efectiva y en su vida fantasmática. El ideal del yo sirve al yo actual como modelo referencial para apreciar sus acciones efectivas. El yo ideal es el resto de narcisismo que sobrevive en el «yo actual», pese a la resignación del narcisismo primario y el sometimiento al ideal del yo. En tanto formación narcisista es imaginaria. De modo general, se puede decir que hay entendimiento entre los autores considerados sobre el entendimiento del ideal del yo y del yo ideal.

El narcisismo primario es herido cuando el yo «real» o «actual» pierde el amor inquebrantable de los padres y el ideal arrojado fuera de sí. A partir de ese momento, el yo es devaluado.[72] Parte de su antiguo valor es trasladado hacia el ideal del yo, amado por el yo actual que lo ha perdido. Entonces el yo se resigna a amar a otro para amarse a sí mismo a través de aquel. Amar-se tiene la estructura gramatical de la voz reflexiva, como las fases intermedias en el trastorno de meta y la vuelta hacia la propia persona. Aquí se aprecia como las vicisitudes de las pulsiones independientes modelan la constitución del yo narcisista. La

70 Se puede agregar que, a diferencia del primero, entiende que ideal del yo y superyó conforman un sistema de estrecha colaboración. Aunque no se los confunde, ya que el ideal del yo nace del amor mientras que el superyó surge del temor.

71 Ya veremos que el amor a «sí mismo» es amor a la imagen de sí. Ya que la catexia de objeto es siempre catexia de imagen de objeto, nunca de lo real en sí, el yo no es la excepción. Se ve apoyado por la relación entre imaginario y fantasía, ya que al ser la libido en la esquizofrenia introvertida en el yo, lo *único* que se hallará en las catexias son objetos fantaseados.

72 Con Lacan, esto es tematizado en la tragedia común del sujeto y el Otro. Puede verse al respecto Le Gaufey (2010, pp.16-19).

introyección (aunque aquí ya se puede hablar de *identificación*) del objeto total idealizado hace del individuo una totalidad amada por sí misma. Como vimos, en *Las pulsiones* se restringe la génesis interhumana al narcisismo secundario. Pero puede extenderse al narcisismo primario. Veremos que la profundización de la teoría de las identificaciones lo habilita.

Tras la resignación, el yo actual buscará hacerse amar por el Otro satisfaciendo las exigencias del ideal del yo. Mientras que con el narcisismo primario el otro era uno mismo, ahora uno solamente se puede experimentar y amar a través del otro (Assoun, 2002). *El yo ideal es el reducto narcisista de ese antiguo valor*, anterior a la separación del yo entre yo ideal/ideal del yo. El estado de enamoramiento correspondido fortalece el narcisismo, aproximándonos tanto como se puede al narcisismo originario, ya que yo ideal e ideal del yo se encuentran en estado de convergencia «cuando dos personas miran al mismo lado».

Desde el punto de vista de la secuencia yo-realidad del principio → yo-placer purificado → yo-realidad definitivo, *al narcisismo primario lo encontramos constituido con todas sus fuerzas concentradas en el yo-placer*. Recordemos que el narcisismo primario, en *Las pulsiones*, se orienta hacia su deriva más mítica de estado «anobjetal». Se dice que el odio del yo entra en escena al perturbarse el narcisismo primario por la presencia del objeto exterior. Pero puede hacerse una segunda lectura de esta idea, no mítica. Al ser perturbado el yo-placer, correlativo de la constitución del yo como narcisista, *el odio hace acto de aparición como rechazo del exterior*.

La resignación del narcisismo primario coincide en buen grado con el pasaje al último yo-realidad, a partir del que se encuentra despejado el narcisismo secundario como yo ideal, reducto último y relativizado del narcisismo primario. El yo-realidad del principio queda enlazado a las nociones más naturalistas del yo, dadas de antemano, sumergido en una «infraestructura biológica» al servicio del orden vital. Pero carecerá de aptitudes para ello (desamparo humano). El adulto materno lo socorre y cuida durante un tiempo prolongado y significativo. La díada madre-niño, alimentada por la idealización del *infans* desde la instancia parental (*his majesty the baby*), conforma el narcisismo primario correlativo del yo-placer regresivo. *Freud entiende que la evolución directa del yo-realidad inicial al definitivo es desviada de sus fines (pervertida) en la fase intermedia del yo-placer por efecto de los cuidados maternos aludidos*.

En este punto hay confusión en *Las pulsiones* porque predomina la noción mítica de narcicismo primario. Pero queda claro que los cuidados maternales contribuyen y dilatan en el tiempo el repliegue narcisista. Una nota al pie de Strachey es iluminadora. Las pulsiones sexuales autoeróticas inclinan la balanza hacia un regresivo yo-placer, las pulsiones de autoconservación promueven el fortalecimiento del principio de realidad y una transición directa al «yo-realidad definitivo».

> Freud observa que, de hecho, este último sería el resultado si no fuera porque el cuidado parental del bebé desvalido satisface al segundo grupo de pulsiones [pulsiones sexuales parciales], *prolonga artificialmente el estadio narcisista*

primordial, y de esa manera contribuye a hacer posible el establecimiento del «yo-placer» (Strachey en Freud, 1992 [1915], p. 129 [la cursiva es nuestra]).

El yo-realidad último regresa hacia la buena senda del yo, pero *fue profundamente trastocado por la regresión al principio de placer en la fase intermedia. El estancamiento libidinal en el yo deviene permanente en su estructura*. Es sabido que esta dimensión narcisista, de identificaciones y relaciones interhumanas, será desatendida a partir de la segunda tópica, al punto de que apenas se menciona el término narcisismo en el *Esquema de psicoanálisis* (1938). Se puede ver este descuido como un brote renovado de la «ideología teórica»[73] naturalista proyectada en el despliegue de la tardía teoría psicoanalítica.

Sin embargo, poco antes del giro de 1923, la senda de las identificaciones como constituyentes del yo alcanzarán su apogeo con *Duelo y melancolía* (1917). Analistas como Strachey consideran este texto como una extensión de la teoría del narcisismo. Aquí se insiste en la constitución del narcisismo primario por identificación «directa» con el otro, sin la mediación de una catexia amorosa luego resignada. En este caso, esta sería la «identificación primaria». No podemos extendernos más. Pero hay toda una línea de desarrollo de las identificaciones que no queremos dejar de apuntar: la de la identificación narcisista como algo anterior o bien simultáneo a la catexia de objeto. En todo caso, como algo independiente a esa catexia, no necesitando de ella para emerger. La «identificación primaria» se encontraba tematizada desde *Tótem y tabú*. Se la retoma en *Duelo y melancolía*, pero es plateada como tal en el capítulo VII de *Psicología de las masas*. «Muestra entonces dos lazos psicológicamente diversos: con la madre, una directa investidura sexual de objeto; con el padre, una identificación que lo toma por modelo. Ambos coexisten un tiempo, sin influirse ni perturbarse entre sí» (1992 [1921], p. 99). Aunque también esta coexistencia es concebida como fusión entre catexia e identificación dos años después. «Al comienzo, en la fase oral primitiva del individuo, la catexia de objeto y la identificación no pueden quizá distinguirse entre sí» (1992 [1923], p. 31).

Puede verse, en relación con los problemas del narcisismo trabajados, que identificación primaria y narcisismo primario tomadas juntas implican una identificación directa con el otro (el padre en este caso), sin pasaje por su amor y ulterior resignación. Acercar el narcisismo primario a una identificación de estas características lo aleja de sus peligros mitificantes de «sujeto originario», ya que por temprana que sea esta identificación es un acontecimiento y no un sujeto dado. Lacan, por su parte, considera a la «identificación primordial» en el mismo registro que al narcisismo primario y secundario: como identificación alienante a la imagen del otro.

73 He trabajado el narcisismo primario en el último sentido como ideología teórica en Venturini (2015).

Un cuerpo entre los cuerpos, un ser entre los seres
Herramientas para leer el yo en Lacan

«El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica» fue publicado por primera vez en los *Escritos* en 1966, aunque fue escrito en 1949, antes de que Lacan se lanzara a la epopeya de treinta años de duración de sus seminarios. Hay que recordar que la primera versión de este artículo fue presentada como comunicación científica en el XVI Congreso Psicoanalítico Internacional en Marienbad (1936). La tesis del estadio del espejo da continuidad a la constitución narcisista del yo, reafirmando elementos ya integrados a la teoría o introduciendo otros novedosos. La importancia de la imagen del congénere adquiere un relieve especial. Son evocados los estudios clínicos de Henri Wallon sobre la identificación a la imagen del espejo, así como las investigaciones de Roger Caillois sobre el mimetismo animal y la importancia de la imagen del congénere en cierto lapso de tiempo delimitado en períodos tempranos de la vida del espécimen para estar en condiciones de alcanzar un desarrollo muy ulterior.

Si bien el hecho empírico del niño en pleno jubileo ante un espejo real al entender que se trata de *su* imagen tienen una importancia investigativa de jerarquía, no se trata de restringir la identificación a la imagen completa de sí al acontecimiento empírico de la «imagen en un espejo». El desdoblamiento entre lo real del cuerpo y la imagen exterior es posible, como hemos visto hasta ahora, prescindiendo del objeto «espejo». Este niño se identificará con una imagen integrada de su cuerpo al comprender que él también es como el otro, cualquier semejante, como su propia madre, y comprenderá que por esta integridad el vale todo el amor que la madre (mas bien el Otro bastante materno) le profesa o pueda profesarle. Se sentirá capaz de estar en el lugar del falo que puede colmarla. *La completud narcisista del yo se vive como la reintegración de una totalidad, que, aunque nunca se tuvo, se remonta a las primeras experiencias de pérdida del objeto como pérdida de completud.* Es decir, se la reconoce por su ausencia en la experiencia, por «nuca haber sucedido», por «apresentación», por así decir. Ya dijimos que esta forma de experimentar la totalidad depende de la función idealizante del amor, encarnada especialmente en los cuidados maternos que complementan las ineficientes acciones del desaparado *infans*. En términos económico-dinámicos, el amor es esa masa de energía sexual idealizada, transformada en corriente sexual tierna, que tiene el poder de complementar al sujeto y restaurarle su unidad «perdida».

En su lectura de *Los orígenes del carácter del niño* de Wallon, Le Gaufey (1998) destaca las formulaciones que pudieron haber encontrado eco en la tesis lacaniana. En primer lugar, el voluminoso registro de expedientes clínicos en los que se verifica empíricamente la asunción de la imagen reflejada como imagen propia. Wallon concibe la identificación de la imagen especular como imagen del cuerpo propio en el niño como un episodio, entre otros, que sirven al niño en

el *proceso progresivo* de fijación de rasgos de identidad, tanto de sí como de otros sujetos y objetos. Ante todo, no existe en los estudios de Wallon la expresión «estadio del espejo» u otra equivalente, tampoco hay una acentuación retórica del acontecimiento del espejo que nos permita detectar de entrada un estadio del espejo innominado como tal, presente en «estado práctico». No hay nada de «estadio» en Wallon, dice Le Gaufey. Mientras que en Lacan encontramos una fractura, una fuerte separación entre un antes y un después del estadio del espejo, en Wallon hay una continuidad «gradual» y «progresiva» en la evolución psicofisiológica del niño, que consiste en una serie de integraciones sucesivas donde la imagen es un elemento entre otros, donde la imagen no está enfatizada de ninguna manera especial. Le Gaufey nos introduce a la importancia de Wallon para estudiar el estadio del espejo, primer parada obligada de *El lazo especular*.

> Henri Wallon fue el primero. Referencia obligada dio a la imagen del cuerpo propio sus primeras coordenadas, totalmente matizadas de psico-fisiología pero sin dejar de tocar aquí y allá, sin parecerlo, problemas de alta metafísica relativos a la aparición de la *representación* como tal. Propongo redescubrir el movimiento por el cual, a través de unas páginas bastante densas, marca ese momento (que para él no tiene nada de «estadio») en el que los sistemas de integración sensorio-motriz confluyen para dar lugar y forma a aquello que los sobrepasa pero que en lo inmediato integra: el reconocimiento por parte del niño de la forma de su cuerpo, reconocimiento que hace de él, según las propias palabras de Wallon, *un cuerpo entre los cuerpos, [...] un ser entre los seres* (Le Gaufey, 1998, p. 8).

Distingue entre los dominios de percepción interoceptiva (interior del cuerpo, sensibilidad visceral), propioceptiva (motilidad, desplazamiento del propio cuerpo, interrelación del interior con el exterior) y exteroceptiva (sensibilidad vuelta hacia el exterior del cuerpo). El dominio propioceptivo adquiere un relieve mayor ya que se trata de una especie de síntesis de los otros dominios con una autonomía propia. Lo propioceptivo, a diferencia de lo intero y exteroceptivo, tiene por vocación una cierta *globalidad corporal integrada*, más allá de la dispersión de percepciones endógenas y exógenas. Se trata de lograr *un* equilibrio mediando funcionalmente entre estos dos últimos dominios, satisfaciendo una larga serie de necesidades cotidianas: sed, hambre, frío, calor, incomodidad, dolor, etc. Así, «la sensibilidad propioceptiva contribuye de manera preponderante a constituir la noción de propio cuerpo» (Wallon en Le Gaufey, 1998, p. 31).

Wallon, quien antes que un psicólogo o «fenomenólogo» idealista es un biólogo materialista, se apoya en los descubrimientos de Constatin von Monakov, sobre la falta de mielinización de las fibras nerviosas en el sistema vestibular, el núcleo ventral, el cuerpo trapezoide, la oliva superior y los núcleos motores en el recién nacido. La mielinización no comienza hasta el tercer mes y no finaliza antes del primer año de vida. Louis Bolk plantea su tesis de la fetalización humana a partir de estas evidencias y refuerza la idea freudiana de un «desamparo

humano».[74] La falta de mielinización afecta fuertemente a la capacidad responsiva del dominio propioceptivo. Siguiendo esta evidencia material o empírica, para Wallon, *el correlato psicológico-fenomenológico es la imposición de la sensación de disgregación y dispersión del cuerpo propio, antes que la sensación de integración y unidad*.

Wallon señala que el niño tarda en reconocer su imagen. Una vez que se reconoce y reconoce a otros en el reflejo, tarda en distinguir entre lo real y el reflejo, siendo más precisos, entre la imagen real y la imagen virtual. Toma el ejemplo del niño de Darwin quien saludaba a su imagen y la de su padre pero mostraba desconcierto al oír la voz de su padre tras de sí, mientras contemplaba su imagen. Los niños de esta edad no subordinan aún la imagen al cuerpo real, tratan al objeto y su imagen como dos realidades igualmente reales e independientes a diferencia del adulto, que «sabe, sin embargo, mantener la distinción y *disociar definitivamente las cosas de su representación*» (Wallon en Le Gaufey, 1998, p. 34 [subrayado por Le Gaufey]). A ello se agrega una interesante observación sobre la importancia del rostro humano. El niño siente un vivo interés por el rostro, independientemente de que se trate de un reflejo o de una imagen real. Y agrega Wallon que los observadores notan que en esta época, el niño *se vuelve hacia la persona cuya imagen percibe en el espejo*. Este volverse sería para el autor la *verificación de una relación*, esto es, un *acto de conocimiento*. Ahora bien, aunque hay relación entre ambas imágenes (real y virtual), no hay relación e subordinación de la imagen virtual a la primera, como decíamos. La relación establecida entre ambas imágenes, tenidas por igualmente reales, se basa en su *semejanza*, su parecido en el «puro aparecer».

En una fase subsiguiente, posterior al primer año de vida, la situación cambia. El niño identifica con su nombre propio, aún no reconocido entonces como tal, al niño en el espejo. Esto tiene una importancia central ya que esta nueva *disparidad* o *disimetría* entre lo percibido más acá del espejo como cuerpo propio, en el dominio interoceptivo y propioceptivo, y lo percibido en el espejo, en el dominio puramente exteroceptivo, implica la *rasgadura entre lo sensible y lo real*. En otras palabras, en esta nueva fase presenciamos el *desgarramiento del tejido de la semejanza y las apariencias* por la intromisión de algo que no se asemeja, algo que no es asemejable y que no guarda un parecido de apariencias con nada en tanto es algo inconparable. Aquí, Wallon se lanza a un *pas-de-deux* con su agregado en filosofía (bromea Le Gaufey) con un párrafo denso y sugerente.

> Para que logre unificar su yo en el espacio, es necesario que sitúe su yo exteroceptivo de tal manera que su percepción llegue a ser totalmente irrealizable por él mismo. Pues, tan pronto como vea su propia imagen, esta deja de coincidir en el espacio con su propio cuerpo y debe tenerla por privada de realidad; y tan pronto como suponga la realidad de su aspecto exteroceptivo, debe tenerlo por inaccesible a sus propios sentidos. Doble necesidad: admitir imágenes que

74 A su vez, Bolk refuerza mediante comprobaciones fisiológicas la tesis freudiana de una sexualidad pregenital relacionada a la inmadurez biológica prolongada de la cría sapiens.

> no tengan sino la apariencia de la realidad: afirmar la realidad de imágenes que se sustraen a la percepción. El dilema puede plantearse en estos términos. Imágenes sensibles pero no reales, imágenes reales, pero sustraídas al conocimiento sensorial. Tan simple como pueda parecer el caso a un adulto, implica que la noción de existencia no está indistintamente ligada a toda impresión sensible, no es simple y absoluta, que puede ser transferida por simples operaciones del espíritu. Implica sustituciones de imágenes y de puntos de vista que suponen el poder de evolucionar por encima del presente sensoriomotor; de evocar, frente a impresiones actuales, sistemas puramente virtuales de representaciones: o, más aún, de subordinar los datos de la experiencia inmediata a la representación pura; y de multiplicar, por medio de representaciones, el juego cada vez más diferenciado de distinciones y equivalencias. Es el preludio de la actividad simbólica, por la que el espíritu llega transmutar en universo los datos de la sensibilidad (Wallon en Le Gaufey, 1998, p. 37).

Lo sugerente, aunque también oscuro, lo encontramos, por ejemplo, en la idea de una «percepción irrealizable». De lo que se trata es del desgarro entre dos órdenes de imágenes que ya no tendrán el mismo índice de realidad, como sí sucedía en la primera fase. La unificación del cuerpo real «propio» en una imagen no coincide con la experiencia interoceptiva sino que se aloja en el dominio exteroceptivo, aunque confirmada en una relación estabilizada por la mediación del dominio propioceptivo (yo me muevo, él se mueve). Al mismo tiempo, al suponerle el «sujeto»[75] a su propia imagen «real», tomada directamente de su experiencia intero y propioceptiva, una totalidad unificada, debe hacerlo como imagen virtual, «inaccesible a sus propios sentidos» en tanto cuerpo total, esto es, «imágenes reales sustraídas al conocimiento sensorial». Es muy significativo que Wallon hable de «acción simbólica» para referirse a la multiplicación y complejización de las articulaciones entre equivalencias (elementos permutables, sustituibles) y distinciones (elementos disimétricos, dispares). En otras palabras, lo que está en juego en esta multiplicación de opciones es la *complejización simbólica* de la articulación entre lo real y lo imaginario.

Ahora bien, cuanto el «sujeto» contempla su propia imagen, no descubre en esta un «semejante», alguien que se le parece, alguien que lo rememora por su semejanza, como sí sucedía en la fase anterior con la el cuerpo real y la imagen especular de otro sujeto. El niño no se identificará con la imagen por ningún parecido, ya que no conoce su apariencia, sino que más bien inferirá por una serie de comprobaciones empíricas que esa imagen es su representación visual, solo se reconocerá y ganará un «sí mismo». Le Gaufey entiende que incluso Wallon da más importancia a la disimetría entre la «imagen real» y la «imagen virtual» que a la comunión de ambas. «Es sorprendente que Wallon no explique el reconocimiento de la imagen del cuerpo propio no por una identificación, sino que por el contrario acentúe el otro aspecto de las cosas, a saber, el aspecto «desgarramiento del sensible» por el cual esta imagen del cuerpo se vuelve

75 Como dice Le Gaufey, no hay manera de referirse a «ese» sin darlo por «sujeto» y reproducir el círculo mítico.

«simbólica»» (1998, p. 39). Cuando el niño reconoce su imagen en el dominio exteroceptivo, *sabrá de todos modos que él no es esa imagen mediante las percepciones interoceptivas y propioceptivas*.

Esto será de suma importancia para leer el estadio del espejo lacaniano, ya que no se trata únicamente de la identificación imaginaria sino también de la identificación simbólica. El hecho de que el niño asuma esa imagen como la suya muestra la identificación imaginaria mientras que la tensión que experimenta entre lo real de su cuerpo y esa completud imaginaria será la marca *diferencial* para la identificación simbólica, en la que intervendrán otros elementos a jugar.

Con ello, Wallon destapa la problemática filosófica de la «representación», paradigmáticamente moderna en tanto se encuentra en el corazón de la teoría del conocimiento cartesiana. Aquí, la encontramos enlazada a una base de observación empírico-psicológica, pero el espesor de la problemática se hace sentir en esta «dialéctica» del soy yo/no soy yo, de la identidad/diferencia, recién presentada, que no se agota en manera alguna en una identidad de imagen-semejanza en el redoblamiento-desdoblamiento especular. Habrá siempre algo de incomparable y no desemejante en el sujeto que aprendió a reconocer esa imagen del espejo como la suya. Esa imagen no es cualquier otro ser, en cierta manera «soy yo» (empíricamente comprobado), aunque tampoco «soy yo» exactamente. «Ese cuerpo, ese rostro, todos esos aparatos sensitivos van a poder encarnarse en una representación incomparable, en el sentido en que a aquel que se reconozca en ella no le estará permitido compararla con lo que sea que considere *en otra parte* como suyo» (Le Gaufey, 1998, p. 41). La desemejanza que escapa a la imagen especular del sujeto (y finalmente a toda imaginarización) es lo que *el sujeto «es»*, y este «ser del sujeto» que no se hallará en *ningún lugar del mundo, sino en «otra parte»*.

Recordemos la concepción clásica de Lacan del significante como lo que «representa al sujeto para otro significante». A diferencia del yo, que se encuentra en trabazón con el mundo empírico, sensorial, imaginarizable, el sujeto no se encuentra en *este* mundo sino que proviene, de la mano del significante que lo representa, del afuera del campo captable por imágenes. Le Gaufey llama a esta desemejanza «no-rasgo», anticipando el rasgo unario lacaniano, forma renovada de la identificación al rasgo único freudiana (regresiva, histérica). De hecho, por aquí se desarrolla la interrelación ineludible entre la unidad imaginaria englobante del cuerpo como un todo (el uniano) y el significante que representa al sujeto ausente (rasgo unario) del mundo imaginarizable, un sujeto bastante más abstracto que lo que permite pensar el arraiga al cuerpo fenomenal, a la conciencia, a las percepciones sensoriales.[76] Ahora bien, este rasgo unario no es aún un significante ya que para ello hace falta una «batería» de significantes, una pluralidad de estos (al menos dos) para que el sujeto sea representado por un

76 Lamentablemente no tenemos tiempo para abordar con mayor profundidad las relaciones entre el uniano englobante imaginario y el rasgo unario simbólico, cuya relación encierra en buena medida el misterio de la torsión que enlaza lo imaginario a lo simbólico, sin reducirlos a un registro único. Nuestra intención es estudiarlos más a fondo en el futuro.

significante para otro significante. En realidad, dice Lacan, *el rasgo único es un signo que confirma y sella la relación a la imagen especular del sujeto*,[77] aunque confirmando también su incongruencia con el cuerpo propio, con el «yo auténtico» o «yo real», como lo ha llamado Freud. Retomaremos este asunto unas líneas más abajo.

Resulta asombroso constatar que la constitución del yo de Wallon depende más de las relaciones simbólicas complejizadas, en el proceso de inferencia por el que el niño llega a saber que esa imagen del espejo es la suya, que por una especie de empatía o una identificación «directa» con la imagen, sin mediación de las inferencias simbólicas.[78] Así, no se trata tanto de lo semejante entre esa imagen especular y el cuerpo propio (de su común «apariencia»), sino de mantener la *exterioridad de una representación*, siempre salvada por una distancia-diferencia con respecto a lo presentado (el cuerpo propio). De esta manera, ese individuo estará en condiciones de contar su individualidad corpórea entre otros cuerpos también individuados y entrar en una comunidad de intercambio de valores que lo exceden.

> Wallon marca lo esencial: esta imagen del cuerpo es la primera etapa en el proceso que va a permitir al sujeto infantil individualizarse, llegando a delimitar la frontera entre él y el exterior, *no en el sentido de una piel que haría de envoltura a un yo sino, por el contrario, instalándose en la exterioridad* «como un cuerpo entre los cuerpos, un ser entre los seres» (Le Gaufey, 1998, p. 41 [la cursiva es nuestra]).

Al artículo de Lacan de 1949 debe agregarse los textos anteriores al comienzo de su enseñanza y la formulación del ternario RSI. En *La familia,* escrito por encargo de Wallon hacia 1936, Lacan da debida cuenta del dato empírico del reconocimiento del sujeto en el espejo, ya establecido antes por otros (como Wallon), para darle una significación original en el marco de la teoría psicoanalítica a propósito de la «estructura narcisista del yo». Con Lacan volvemos a la teoría del yo específicamente psicoanalítica, al nudo libidinal que constituye al yo, ya que en Wallon proporciona una base empírica, psicológica y fenomenológica, pero nada hay allí de una «energía psíquica» (tan poco empirista) llamada «libido» ni de un yo «narcisista» amante de sí con el que estamos trabajando desde las últimas dos secciones, así como tampoco hay en los escritos freudianos donde se trabaja el narcisismo ninguna referencia a una imagen especular. Lacan insiste

77 «Lo cual no significa que este *einziger Zug*, ese rasgo único, esté por este hecho dado como significante. En absoluto. Es bastante probable, si partimos de la dialéctica que trato de esbozar ante ustedes, que sea posiblemente un signo. Para decir que es un significante haría falta más. Hace falta que sea ulteriormente utilizado en, o que esté en relación con, una batería significante. Pero lo que define aeste *ein einziger Zug* es el carácter puntual de la referencia original al Otro en la relación narcisista» (Lacan, 2003, p. 395).

78 Algo similar sucede con una lectura cuidadosa del yo (*je*) del estadio del espejo. Ese yo no es en lo esencial una imagen asimilada sino una *tensión diferencial* entre imagen totalizante y sensaciones dispersas y parciales (lo interoceptivo) del cuerpo «propio» o real.

en la equivalencia entre amor libidinal freudiano e «imagen del cuerpo propio», tal como se encuentra trabajada en los estudios de Wallon.

> La tendencia por la cual el sujeto restaura la unidad perdida de sí mismo surge en el centro de la consciencia. Ella constituye la *fuente de energía* de su progreso mental, progreso cuya estructura se encuentra determinada por el predominio de las funciones visuales. La búsqueda de su unidad afectiva da lugar en el sujeto a las formas en que se representa su identidad, y la forma más intuitiva de ella está constituida en esta fase por la imagen especular. Lo que el sujeto saluda en ella es la unidad mental que le es inherente. Lo que reconoce es el ideal de la imagen del doble. Lo que aclama es el triunfo de la tendencia salvadora (1985, p. 55 [la cursiva es nuestra]).

La energía psíquica sexual freudiana, Qn al principio y libido en términos más clásicos, combustible de las pulsiones sexuales, es también el motor que moviliza este proceso de unificación psíquica con relación a *un* cuerpo. Además, se remarca la importancia de lo visual-imaginario por lo que tiene de captación fascinante para el «sujeto».[79] Detrás de la fascinación específicamente humana se encuentra la evidencia etológica de la *printing*, sin duda de una manera más «abierta» en la existencia del *sapiens*, más «compleja» e «indeterminada» en sus efectos en comparación a los comportamientos específicos que la contemplación de la imagen de un congénere desencadena entre palomas, patos o grillos.[80] La urgencia afectiva propulsa a la fascinación por la identificación a la imagen especular, la más intuitiva de todas por el predominio de las funciones visuales en la estructura fenomenológica humana. Ya destacamos la acción de la fantasía sobre el predominio de la percepción visual, cuyo resultado es la idealización del afuera del cuerpo.

Lacan introduce en este texto una idea no profundizada por Freud. Mientras que en Freud la captación narcisista implica la atribución de subjetividad al otro, es decir, el otro es captado como «objeto total» y como *alguien*, en Lacan, la estructuración narcisista primera no implica el reconocimiento de ningún otro sujeto, aparte de sí mismo. «La percepción de la actividad del otro no es suficiente para romper el aislamiento afectivo del sujeto» (1985, p. 56), «este mundo narcisista, como veremos, no contiene al prójimo» (1985, p. 56). En un

79 Hay que escribirlo entrecomillado por lo problemático, imposible en última instancia, de este tipo de nominaciones. Es el problema de atribuirle una identidad y una reflexividad a «algo» que aún no la tiene, ya que la fundación de esa identidad-reflexividad es lo que se pone en movimiento en estos acontecimientos. «En todas las descripciones del estadio del espejo, no deja de estar presente un "observador" tanto más oculto tanto que parece no intervenir en ningún momento en el desarrollo del asunto salvo, justamente, en el tal "sí mismo". Todo lo que en los diferentes textos soporta un verdadero balanceo de denominaciones —en las líneas de las citas precedentes: "el niño", "el individuo humano", "el sujeto", "eso", no deja de ser, según este observador, idéntico a sí, *en el tiempo en que adquiere, precisamente, esta identidad consigo mismo* que constituye todo el asunto del estadio del espejo» (Le Gaufey, 1998, p.76).

80 Para profundizar en las posibles bases etológicas de los efectos morfogénicos de la imagen del semejante entre animales y la fascinación con la imagen del «cuerpo propio» en el humano ver Le Gaufey (1998, pp.73-75).

tiempo siguiente a la constitución narcisista por medio de la imagen libidinal de completud amorosa, con la que se encuentra fusionado y «profundamente alienado»[81], el sujeto temerá perder el amor materno ganado ante un rival, un tercero, cualquiera que sea. «Lo único que introducirá al alguien como tal —es decir, como segunda persona— permitiendo afirmar así al yo «afirmar su identidad» es el drama de los celos» (Le Gaufey, 1998, p. 69).

Desde el momento en que surge esta posibilidad en el campo de representaciones del sujeto, este reconoce la existencia de *un alguien*, más allá de la unidad narcisista recién ganada. En el esquema freudiano, esto nos remite a la resignación del narcisismo primario (separación de la unidad de la díada madre-niño, *his majesty the baby*). Ese alguien es otro al que se le profesan celos y al que se le proyecta toda una agresividad de origen interno (cuyo origen es la pulsión de muerte). El caso paradigmático de este segundo momento es el de la llegada de un pequeño hermanito a la familia, como es el espejo el caso empírico paradigmático del primer momento en el que se aprecian los movimientos psíquicos de la identificación narcisista. Cabe destacar que con ello Lacan realza la agresividad que rodea al yo en la teoría de Freud: «el yo odia, aborrece, persigue con fines destructivos a todos los objetos que se tornan en fuentes displacenteras [...]. Y aún puede afirmarse que los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la relación sexual sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse» (1992 [1915], p. 70).

El narcisismo se constituye a partir de la imagen libidinal idealizada, introyectada e imaginarizada como «centro» del «ser» del sujeto, pero se rodea «periféricamente» de odio para conservarse frente las amenazas de segmentación o dispersión ajena a la unidad alienante. En *La agresividad en psicoanálisis*[82], Lacan precisa la noción de yo (*je*) narcisista en cuanto a su génesis, con relación a los dos momentos precedentes. *El yo (*je*) no equivale por entero a la imagen libidinal asumida como propia sino a la tensión diferencial entre esa imagen, asumida como la imagen del cuerpo, y el cuerpo real experimentado más acá de la imagen, presente en la experiencia perceptiva de sí.*[83] «En esta relación erótica en que el individuo se enajena en una imagen que lo enajena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo» (Lacan, 2003 [1966]: p. 105). Evidentemente, las formulaciones lacanianas replican aquí bastante de lo visto sobre la articulación compleja entre identidad/diferencia que vimos líneas más arriba con Wallon.

81 De una manera que recuerda a la tragedia del amo hegeliano quien ya no puede desear el deseo del otro al haberlo reducido a la condición de mero esclavo. Es posible que en el callejón sin salida del amo se encuentren ya los impasses de lo imaginario con una articulación simbólica empobrecida con relación a lo real.

82 Comunicación presentada en el *XI Congreso de los Psicoanalistas de Lengua Francesa*, en Bruselas (1948).

83 Contrariamente a cierta *doxa* psicoanalítica. «Queda aquí demostrado que uno de los sentidos más pobres atribuidos al yo lacaniano, según el cual el yo es la imagen, fue descartado por Lacan desde sus primeras concepciones» (Le Gaufey, 1998, p. 76).

Este desdoblamiento, que calificamos de «dialéctico», repercutirá directamente en la célebre distinción lacaniana entre *moi/je*. No profundizaremos en la diferencia entre *je* y *moi* en Lacan. Solo diremos, siguiendo a Le Gaufey, que en estos escritos el *je* actúa como forma-recinto de las posibilidades de realizaciones concretas y múltiples del *moi*, bastante a la manera como el yo es un reservorio de libido, un almacén de provisiones para sus eventuales catexias de objetos y sus relaciones con ellos. «El *je* es la forma que sitúa la instancia del *moi*» (Le Gaufey, 1998, p. 83).

Hasta aquí, entonces, el yo es una tensión dialéctica más o menos afirmada entre la unidad y la dispersión, la estabilidad y el desorden, incluso entre la «homeostasis» y la «entropía». Sin embargo, es cierto que el yo se inclina hacia el polo unidad-estabilidad-homeostasis del conflicto. Por ello decimos que es una tensión «afirmada» y «afirmante», en una búsqueda más o menos constante de autoafirmación, búsqueda de su propia confirmación como ser. Para dar este último acento conviene abordar el tema del giro del niño en busca de asentimiento, algo ya constatado en las observaciones empíricas a las que alude Wallon. Este hecho es retomado por Lacan, pero con una importancia creciente. Lacan retoma su estadio del espejo en el contexto del Seminario *El deseo y su interpretación* (1958-1959).

> Ejemplifiquémoslo con un gesto del niño ante el espejo, gesto que es bien conocido y que no es difícil observar. El niño que está en los brazos del adulto es confrontado expresamente con su imagen. Al adulto, lo comprenda o no, le divierte. Entonces hay que dar toda su importancia a este gesto de la cabeza del niño que, incluso después de haber quedado cautivado por los primeros esbozos de juego que hace ante su propia imagen, se vuelve hacia el adulto que le sostiene, sin que se pueda decir con certeza qué espera de ello, si es del orden de una conformidad o de un testimonio, pero la referencia al Otro desempeñará aquí una función esencial. Articular esta función de esta forma no es forzarla, ni lo es disponer de esta manera lo que se vinculará respectivamente con el yo ideal y con el ideal del yo en la continuación del desarrollo del sujeto (Lacan, 1978/1999, pp. 392-393).

Además de su propia «inferencia» sobre la imagen que tiene delante de sí en el espejo, un descubrimiento que le pertenece por derecho, el niño necesita de cierta comprobación, un respaldo, un consentimiento, algo así como una «garantía» que venga a sancionar que ese descubrimiento es verdadero. El adulto allí presente, que encarna las funciones del gran Otro, otorgará *un* asentimiento. Hasta aquí nos hallábamos ante un hecho empírico constatado una y mil veces. Ahora bien, la cuestión del asentimiento mudo que brinda el gran Otro ya no se encuentra en este mismo plano factual sino que se extrae de una construcción fantasmática bastante narrativizada, de una «historieta», como a veces se dice de estas reconstrucciones frecuentes en Lacan. El gran Otro presta su asentimiento «mudo» al descubrimiento del niño, confirmando de alguna manera la correspondencia entre cuerpo real-imagen. Sin embargo, el asentimiento proviene del gran

Otro, del orden simbólico, es decir, de un *marco de referencia que se encuentra fuera del mundo de las imágenes*.

Esta historieta o reconstrucción fantasmática con aire a mito cobra una fuerza mayor al tener en cuenta el problema de la mirada del «sujeto» en cuestión como aquello no imaginarizable en la medida en que se trata de un agalma, de un «brillo» que es mucho más que la cualidad de un objeto y que en sí mismo es un objeto de un nuevo orden (se trata del objeto a). La mirada del sujeto del que se habla no sería imaginarizable en tanto que él no puede dejar de ver desde dónde mira, aunque haya inferido que esos ojos que le devuelven una mirada son los «suyos». Esa mirada, que en cierto sentido es «su» mirada, no dejar de ser «otra» mirada, de la misma manera en que cuerpo real e imagen especular se encuentran separadas por la disparidad entre lo interoceptivo/exteroceptivo, entre el «experimentar-me» y «experimentar el afuera». Según el orden en que los tratamos en estas páginas, estamos ante un íntimo anudamiento entre tres cuestiones fenomenológicas: la disimetría de lo interoceptivo/exteroceptivo, la desemejanza de una imagen real del sujeto inaccesible para sí mismo y la recién planteada mirada del sujeto también inaccesible para sí, tal como la imagen de su cuerpo real, aunque teniendo presente que el problema de la mirada condensa de un modo particular el problema del cuerpo real no imaginarizable por entero y que, de profundizar sus implicaciones, nos veríamos obligados en seguida a tratar el objeto a. Lo inaccesible del cuerpo propio se «apresenta» en la imagen especular por el contraste de los dualismos vistos en esta sección. Las últimas dos cuestiones abren la teoría al más allá de la fenomenología al tiempo que fijan su límite y su insuficiencia.

Lo que hay de *uno* en todo asentimiento será también lo que hay de *uno* en todo rasgo: se trata del uno indivisible, no parcelable. Con este rasgo indivisible (tan irrechazable como una mirada), el sujeto, o quizá sea más correcto decir el «yo auténtico» (*je*),[84] queda abrochado a la imagen especular, al yo narcisista (*moi*), o «yo ideal», al tiempo que ese mismo asentimiento-signo (relación confirmada, estabilizada, correspondencia) deviene «ideal del yo».

> Hay razones para distinguir radicalmente entre el ideal del yo y el yo ideal. El primero es una introyección simbólica, mientras que el segundo es el origen de una proyección imaginaria. La satisfacción narcisista que se desarrolla en la relación con el yo ideal depende de la posibilidad de referencia a este término primordial que puede ser mono-formal, monosemántico, *ein einziger Zug* (Lacan, 1978/1999, p. 395).

Aquí se juega la distinción freudiana no tan claramenre formulada entre ideal del yo y yo ideal, que ya perfilamos en la sección anterior. Ahora, el «ideal del yo» será un marco, un encuadre de referencia, una forma que albergará la

84 A todo esto, el sujeto lacaniano en rigor a[un no aparece ya que a]un no tenemos la batería significante que lo representa.

relación del «yo auténtico» con el «yo ideal».[85] Este «yo ideal» es el reducto del narcisismo (narcisismo secundario) tras la resignación del «narcisismo primario» freudiano, que en el estadio del espejo de Lacan encontraba su lugar en un yo completamente alienado a la imagen especular, fundido en uno con esta, y se caracterizaba por su profunda agresividad hacia el exterior que amenazaba esta frágil ilusión de completud. A ese yo agresivo del narcisismo primario se lo encontraba bastante presente en el yo que «odia» y «aborrece» de 1915, el «yo-placer» freudiano, más imaginario que su primer «yo-realidad» por reducir lo existente a una distribución binaria (profundamente antidialéctica, como el amo hegeliano) de lo placentero amado en el yo-lo displacentero odiable del exterior, atrapado en una «agresividad dual de un complejo de intrusión». Ahora, en este segundo tiempo, la tensión dualista desgarradora entre lo amado y lo odiado cederá lugar a una estructura ternaria. El yo toma cierta distancia con respecto a la imagen, distancia fundada simbólicamente por la sanción afirmativa del rasgo único. Con esta sanción confirmativa (signo que «abrocha») el niño estará listo para contarse como un cuerpo entre los cuerpos, como un «alguien» en una comunidad de «alguien-es» regulados por el Otro en el vasto campo de los intercambios simbólicos y las determinaciones imaginarias.

> El giro del niño —que ilustraría este valor del gran Otro conferido por Lacan al espejo plano— cierra una situación de ahí en más triádica: una investidura libidinal que no pasó a la imagen se da vuelta para buscar en el Otro lo que la imagen no le dará, ya que ella no es más que uno de los términos del asunto. La súbita puesta en relación de la imagen de un lado del espejo y de este objeto pequeño a del otro, da un valor nuevo a ese lugar tercero donde esta relación, experimentada de entrada en la «asunción jubilatoria», podrá abrocharse a un *signo*. Hemos pasado de la agresividad dual de un «complejo de intrusión» más o menos regulado por los celos, a una escena triangulada en la que el Otro ha desplazado a «alguien» (Le Gaufey, 1998, p. 116).

Se hace imposible tratar aquí los desarrollos ulteriores de Lacan entorno a la identificación imaginaria y la identificación simbólica, sus interrelaciones dialécticas y sus tensiones diferenciales. La identificación uniana engloba al cuerpo con el límite real de la piel, reforzado como límite libidinal entre el interior y el exterior. La unidad de la identificación imaginaria es unidad corpórea, es unidad de conjunto o *Gestalt*, unidad que reagrupa un número indefinido de regiones parcelables. Esta unidad corpórea soporta la tensión dialéctica entre las tendencias más «arreales» y narcisistas del yo y las más «realistas». En esta línea de oposiciones al interior del yo en Freud, encontramos las valencias entre yo biopsicológico y yo libidinal, concentrada en *Las pulsiones y sus destinos* en la oposición entre yo-realidad y yo-placer. Más tarde, con Lacan, encontramos una tensión entre yo auténtico y yo ideal (siendo este último el reducto narcisista tras

85 Debimos hacer a un lado la presentación del esquema óptico que refuerza la distinción lacaniana entre yo ideal/ideal del conjugando cuestiones fenomenológicas y transfenomenológicas del campo visual en el juego de espejos.

la resignación del narcisismo primario o yo-placer purificado) dialectizada por la presencia del ideal del yo.

Cabe resaltar las diferencias entre Freud y Lacan con relación al yo. Con Freud las valencias del yo traquetean al avanzar, vacilantes entre un yo más cerca del proceso secundario y un yo bastante pervertido por el proceso primario, un yo al servicio del principio de realidad o más cercano al principio de placer, hasta que, a partir del *El yo y el ello* (1923), el énfasis estará puesto en primero de estos polos de la contradicción dialéctica en el «aparato psíquico». El yo volverá a estar conducido preponderantemente por el principio de realidad, será un centinela, un guardián de la realidad algo más alejado del narcisismo fuerte de un «yo-placer purificado» que emergió entre *Introducción del narcisismo* (1914) y *Duelo y melancolía* (1917), pasando por *Las pulsiones y sus destinos* (1915). Lacan ironizó acerca del «jubileo» de los discípulos de Freud al encontrar un yo de tendencias biopsicológicas en 1923. Lacan hará especial énfasis en la dimensión arreal e imaginaria del yo desde la primera fase de su constitución mediante una imagen alienante. Así, resalta más aún las tendencias agresivas del yo en esta etapa (que corresponde al yo-placer purificado) y sus consecuencias perdurables en un yo que siente tanto horror de lo real como el amo hegeliano aborrece de trabajar. Solo gracias a la dialéctica simbólica el yo podrá tomar distancia de sus tendencias más fuertes para entrar en el mundo de los intercambios simbólicos.

Conclusiones I. Recapitulación de la teoría psicoanalítica

A lo largo de esta investigación hemos trabajado dos grandes líneas de desarrollo. La primera se refirió a la metapsicología freudiana y a algunas anticipaciones teóricas del estructuralismo. Abordamos la problemática del estatus epistemológico de la metapsicología, tomando al comienzo como eje vertebrador el concepto de pulsión junto a la importancia de la economía de fuerzas indeterminadas. Con el problema de la cosa sexual y su carácter traumático llegamos al límite de las explicaciones económicas, siendo también uno de los límites para el intento de una epistemología psicoanalítica en un sentido fuerte, basada en un abordaje puramente metapsicológico. Entonces vimos la «defensa patológica»: la represión con *après-coup* y trazamos algunas indicaciones introductorias sobre la fantasía, considerada clásicamente el «objeto» por excelencia del psicoanálisis desde tiempos de Freud. Sucede que la fantasía nos sitúa en el problema de la materialidad de la realidad psíquica, que no se reduce a una realidad material. En última instancia, la causalidad que funda la realidad psíquica inconsciente nos conduce más allá de los dualismos realidad-imaginación, historia-ficción, real-imaginario. Hablamos allí de un orden simbólico en estado embrionario, subvertidor de la noción complementaria (aún demasiado imaginaria, como todo distribución complementaria o simétrica) de causa-efecto por una «causalidad estructural». Las relaciones de la problemática estructural con la metapsicología también surgieron con la naturaleza del signo como señalando siempre un referente «empírico» o fenomenal de alguna clase, con los signos de cualidad y los signos de realidad en *El proyecto de psicología científica* de Freud. Vale la pensar insistir en que la problemática estructuralista, o quizá sea más atinado decir posestructuralista, de Lacan, bastante implicada ya en las teorizaciones freudianas señaladas, es ya dejar planteada en «estado práctico»[86] la problemática del sujeto, ya que significante y sujeto se codefinen: el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante y el sujeto no es más que eso representado por el significante para otro significante, sin que se pueda decir más de él.

La segunda línea de desarrollo es la de las valencias polares del *Ich* entre un yo biopsicológico y un yo libidinal en la teoría freudiana. El primero, claramente al servicio del principio de realidad, es el principal brazo de batalla del proceso secundario. Pero las cosas se complican desde el inicio con la defensa patológica, la represión, por la fractura que impone no solo al aparato psíquico, que estará dividido entre inconsciente/preconsciente-consciente, sino al propio yo que quedará escindido entre un yo compulsivo inconsciente a merced del proceso primario y un yo que permanece al servicio del proceso secundario. A partir de la teoría del narcisismo, el antagonismo entre estos dos yo-es (proceso primario/proceso secundario) reemerge como oposición entre el yo-placer y el yo-realidad. Aquí reaparece un problema típicamente estructuralista: el origen

86 Siguiendo la expresión althusseriana que designa una problemática abierta a consecuencias teóricas insospechadas para los autores que desarrollan una práctica teórica cualquiera.

del yo como origen del sujeto. El origen del yo, muy tematizado en *Introducción del narcisismo* y *Las pulsiones y sus destinos*, está insistentemente problematizado en el narcisismo primario. El narcisismo primario en Freud oscila entre una concepción de díada madre-niño, en la que no hay un «sujeto originario» individuado y empírico, y una concepción de sujeto originario que terminará derivando más tarde, en *El yo y el ello*, en la concepción de una mónada psíquica puro ello. Vimos que esta última acepción nace de algunos malos entendidos y deriva en una concepción ideológica y mitificante del narcisismo primario, supuestamente empírica (la mónada ello en la vida intrauterina) y al mismo tiempo muy idealista en el sentido de una incapacidad de explicar cómo es que de la pureza del ello surge sin más la percepción «progresiva» de la alteridad exterior. Ciertamente, ese narcisismo primario es un ello y no un yo, que nace «progresivamente» del contacto del ello con la realidad exterior. Pero la aporía idealista-ideológica sigue en pie en cuanto se piensa en una «pureza originaria», necesariamente imaginaria, cuyo contrapunto es un yo que nace «progresivamente», igual de imaginario. La acepción del narcisismo primario como díada «inter-*humana*»[87] sostiene la tensión entre el plano empírico de un organismo dado (un yo-cuerpo, un yo biopsicológico) y una subjetivación adquirida en la más temprana relación interhumana. También aquí se manifiesta cierta paradoja de la causalidad estructural: el yo parece haber estado siempre ahí en tanto unidad biopsíquica, pero el descubrimiento del narcisismo compele a pensar un yo surgido por medio de una «nueva acción psíquica». Sucede que una vez fundado el yo es como si siempre hubiese estado allí.

El puente entre ambas líneas de desarrollo lo constituye el problema de la contradicción dialéctica, tan metapsicológica como yoica. En la línea de trabajo sobre metapsicología y estructura, la dialéctica, en tanto despliegue de contradicciones productivas y dinámicas que remiten a nuevas contradicciones amplificando y enriqueciendo la problemática, estuvo presente constantemente en los diversos dualismos dispares que por aquí desfilaron. Otros tantos dualismos de esta clase se asomaron en las valencias del yo. Decimos «dispares» porque hubo un desbalance, un traqueteo, entra las polaridades que tratamos, ya que es estéril y aplanador que el yo es tan biopsicológico como libidinal, o tan arreal-imaginario como buscador de retazos de realidad.

Al llegar a Lacan, el yo claramente se decanta por una naturaleza más imaginaria: una pasión narcisista en la que el sujeto se encuentra imaginariamente alienado, desconociendo al otro, a diferencia del narcisismo primario como díada interhumana. Además, este yo surge por un acontecimiento específico en

87 Es sabido que a Lacan la repugnaba el término «humano» por sus efectos antropologizantes, por lo que le repugnaba el término de «ciencias humanas». En verdad, no se puede dar por sentada lo «humano» de esa relación «inter», aunque tampoco podemos decir tranquilamente «inter-subjetivo», término que también irritaba a Lacan. Esta última una dificultad similar a la que encontramos en el estadio del espejo para hablar de sujeto antes de la constitución del sujeto.

la vida infantil, siguiendo la primera línea del narcisismo de Freud como una «nueva acción psíquica», con lo que se supera la noción de un yo en parte biológicamente dado. Ello no implica negar cierta fuerza proveniente de lo fisiológico en cuanto a la fascinación por la imagen del semejante, hay un *background* teórico del estadio del espejo que remite a la etología y al poder morfogénico de la *printing*. Aquí, las dualidades dispares o dialécticas reaparecen entre el yo reducto del narcisismo, el yo ideal (*moi*), y el yo auténtico (*je*) que debió resignar el narcisismo primario para vérselas con un mundo bastante más inestable de lo que hubiese querido cuando era un yo-placer acosado por la agresividad del complejo de intrusión. Este yo ya no es tanto amo como esclavo, aunque el amo no fue completamente abandonado, sino disminuido y confinado al yo ideal. Finalmente, el ideal del yo, simbólico, es el tercero que fundará la interrelación dialéctica entre el *moi* y el *je*, entre el mundo fenomenal, sensorial, imaginarizable, y el más allá de las imágenes donde actúa la estructura.

De haber continuado esta investigación, habríamos pasado del incipiente orden simbólico que se perfila con el asentimiento-signo-rasgo unario del gran Otro a la cuestión de la traza, la letra y el significante. Sentimos que este recorrido se completa mejor al llegar al sujeto del significante, que es el sujeto de la ciencia. Con ello se refuerza la indagación sobre las consecuencias epistemológicas del psicoanálisis,[88] dando continuidad a la línea de desarrollo metapsicológica-epistemológica de este trabajo. Además, el dualismo dialéctico entre lo imaginario y lo simbólico se completa mucho mejor desarrollando estas cuestiones ya que en este trabajo trabajamos más la dimensión yoico-imaginaria. Contamos con proseguir esta línea en futuros trabajos.

Conclusiones II. Líneas para una dialéctica en el RSI

En nuestros últimos trabajos (Venturini, 2015) venimos insistiendo en la productividad del psicoanálisis como práctica teórica fecunda para la revisión y conceptualización crítica, no solo de la didáctica y pedagogía tradicional. Tampoco se reduce el psicoanálisis a las prácticas clínicas que cuestionan las prácticas técnicas de la psicología y psiquiatría en sus distintas escuelas. El psicoanálisis es una práctica teórica de un enorme potencial para la reflexión crítica acerca de las ciencias humanas y sociales en general. Se sabe que el primer Foucault, el arqueólogo de las ciencias humanas, diagnosticó la muerte del hombre a partir del golpe asestado por el psicoanálisis y la antropología estructural a la figura del «hombre». La importancia del psicoanálisis en la obra

88 Que no es lo mismo que una epistemología psicoanalítica, de la misma manera en que se puede hablar de consecuencias psicoanalíticas para la filosofía pero no igualmente de una filosofía psicoanalítica. En este último caso, algo similar sucede con la otra gran rama del pensamiento posfilosófico de la sospecha, con el marxismo. El materialismo histórico tiene consecuencias para la filosofía, pero no es una filosofía, razón por la cual debe ser suplementado con una filosofía debilitada, con el materialismo dialéctico.

de Althusser, especialmente de Lacan, es aún más notoria e importante[89] para explicar la contradicción, la sobredeterminación, la causalidad estructural, así como la presencia extendida de los registros real, simbólico e imaginario. El primer Deleuze, que aún veía con buenos ojos al estructuralismo, saluda ente todo los descubrimientos lacanianos en su artículo ¿En qué se reconoce el estructuralismo? Badiou, por su parte, reconoce la influencia decisiva de Lacan en su pensamiento constantemente. Fredric Jameson (2013) entiende que Freud, junto a Marx, es uno de los principales teóricos del pensamiento «posfilosófico» actual. La lista se podría alargar durante páginas, pero eso tendría poco sentido. Basta con señalar la presencia masiva del psicoanálisis en el pensamiento filosófico o posfilosófico contemporáneo.

En su reciente *Valencias de la dialéctica*, Jameson plantea un estado de la cuestión dialéctica en este comienzo del siglo xxi. Aunque no se le dedique un capítulo especial al psicoanálisis, su importancia para pensar la dialéctica hoy se destaca desde las primeras páginas del libro. De lo que se trata en el pensamiento dialéctico es de superar los dualismos metafísicos y estáticos mediante situaciones triádicas que dinamicen las oposiciones. «Más inmediatamente dramática, sin embargo, y llena de lecciones para la dialéctica como tal, será la teoría de los tres órdenes en el psicoanálisis lacaniano» (2013, p. 35). En principio, es suficiente con tematizar los dualismos en una relación de disparidad. Es el caso de Lacan, como señala Jameson, cuando comienza con un dualismo entre lo real y lo imaginario con las teorizaciones de los escritos anteriores a los seminarios, remarcado la dimensión específicamente imaginaria del yo, en la que se oponen dualmente el yo y el otro en el complejo de intrusión y al mismo tiempo se fusionan de manera que el yo es alienado en su propia constitución. De allí irá emergiendo en el transcurso de los primeros seminarios el orden simbólico, como lo planteamos aquí. «Los lectores de los primeros seminarios sin duda apreciarán el énfasis sobre la teorización inicial de lo Imaginario como una zona semiautónoma de la realidad psíquica, para luego captar el modo en que es cuestionado y reposicionado por una crítica en nombre de lo Simbólico» (2013, pp. 35-36). Habría aquí un proceso teórico que iría desplegando de manera dinámica los dualismos dispares dialécticos, redoblándolos en nuevas y más vastas contradicciones que superan, a la vez que conservan, las oposiciones iniciales, pero en una problemática más vasta y complejizada,[90] sin detenerse en un saber último y sistemático. Así, el pasaje de la etapa del primado de lo simbólico al primado de lo real es tenido por un nuevo relanzamiento de la dinámica dialéctica en la enseñanza de Lacan.

> Sin embargo, esa dinámica continuará desplegándose dialécticamente, en la medida en que la fuerza de su forma continúe residiendo en la intersección entre las dimensiones asimétricas de lo Imaginario y lo Simbólico, o en la

89 Ver el trabajo de Karczmarczyk en este mismo volumen.

90 Se puede tener presente el comentario de Hyppolite que vincula la *Verneinung* freudiana a la *Aufhebung* hegeliana, como ya indicamos en otra nota al pie.

> «crítica» del primero (o del excesivo énfasis del primero) por parte del segundo. Cuando esa tensión desaparece, y el triunfo teórico de lo simbólico amenaza con convertirse en una celebración ortodoxa de una filosofía estructuralista del lenguaje como tal, Lacan resiste; y es en este momento que el tercer término, el enigmático Real, hace su aparición, como aquello que no puede ser asimilado al lenguaje. De ser un vago horizonte frente al cual se desplegaba el viejo dualismo, este nuevo término ahora pasa a ofrecer un campo de investigación por derecho propio (Jameson, 2013, p. 36).

Insistimos, entonces, en la potencialidad del psicoanálisis como práctica teórica dialéctica, crítica de las solidificaciones ideológico-imaginarias que padece toda formación discursiva. Recordemos que la teoría, o práctica teórica, es para el primer Althusser solidaria del orden simbólico lacaniano.[91] «Nadie mejor que Louis Althusser ha asignado el estatuto de la estructura como idéntico a la «teoría» misma –y lo simbólico debe ser entendido como la producción del objeto teórico original y específico» (Deleuze, s/f, p. 4). Es en este sentido que Jameson, retomando las elucidaciones althusserianas y su intencionalidad en el trabajo crítico de distinción entre ciencia/ideología, entiende a la «teoría» como un proceso dinámico indetenible, distinto por eso de la Filosofía. «Creo que la teoría debe ser entendida como el intento perpetuo e imposible de descodificar el lenguaje del pensamiento, y adelantarse a todos los sistemas e ideologías que inevitablemente resultan del establecimiento de una terminología fija» (Jameson, 2013, p. 15). Más tarde, agrega:

> La dialéctica pertenece más a la teoría que a la filosofía: esta última siempre está perseguida por el sueño de un sistema infalible, autosuficiente, autónomo; un conjunto de conceptos interconectados que son su propia causa. Este espejismo es por supuesto la imagen de la filosofía como institución en el mundo, como profesión cómplice de todo el statu quo, el dominio óntico caído de «lo que es». La teoría, por otro lado, no tiene intereses creados en la medida en que no tiene intereses en crear un sistema absoluto, una formulación no ideológica de sí misma y sus «verdades»; en verdad siempre cómplice con el ser del lenguaje corriente, solo tiene la tarea y la vocación incesante, nunca terminada, de socavar la filosofía como tal, de deshacer las declaraciones y proposiciones afirmativas de todas las clases (2013, p. 76).

91 Especialmente el primer Althusser, antes de su crítica de lo simbólico como categoría ideológica como lo imaginario.

Conclusiones. Líneas para una dialéctica de educación/enseñanza

Los trabajos en teoría de la enseñanza psicoanalíticamente orientados han insistido en lo específico de la enseñanza con relación a la educación, como dijimos en la segunda sección de este trabajo. Hablamos de una tensión dialéctica entre educación/enseñanza. La educación se refiere a la transmisión contenidos de ideales de comportamiento y la sanción de conductas reprobables, esto es, se refiere a la reproducción ideológica. La «enseñanza del saber» remite, a nuestro entender, al más allá esos contenidos ideales.

En efecto, plateamos que hay una dimensión política orientada a cierta conservación del orden social mediante la transmisión de contenidos ideales elementales para la convivencia en la polis. La apertura a la dimensión política más compleja y antagónica que divide a las sociedades apunta a un «real político» exterior a la función de integración social, un núcleo conflictivo que probablemente parasita la integración-homogeneización educativa, como se dice de sexualidad infantil que parasita a las pulsiones de autoconservación (que Laplanche llama «funciones» de autoconservación). Recordemos que el funcionalismo durheimiano clásico conceptualizó la función de la educación en términos de integración social, incluso extendiéndolo a la formación diversificada de profesionales y trabajadores, es decir, absorbiendo la problemática de los saberes/conocimientos (que entendemos más propia de la enseñanza) como saberes-hacer que conservan el todo social cumpliendo con sus múltiples necesidades. Cuando recordamos el mensaje «educativo» a la humanidad de Russell («el odio es insensato»), buscamos poner de manifiesto esta tensión entre ideología política que se impone como discurso dominante y lo real político de donde proviene el conflicto.

Foucault, en el Seminario *Defender la sociedad* (1975-1976), desarrolla una analítica del poder en la que intenta superar las nociones clásicas del poder que lo subordinan a las fuerzas económicas y a la cesión o transmisión como «propiedad», así como a la idea del poder como restricción o privación, es decir, el poder concebido tradicionalmente bajo los límites de la «hipótesis represiva». Se propone elaborar una concepción productiva del poder, no como propiedad que se detenta, subordinándolo a las relaciones económicas, no como poder soberano del individuo que cede su soberanía a otro por contrato social, sino como acto que se ejerce en una estructura «reticular». El poder en acto, en ejercicio permanente, encuentra su modelo en la guerra perpetua. Aquí, Foucault invierte la conocida fórmula de Clausewitz al proponer que «la política es la continuación de la guerra por otros medios» (2000, p. 28), es decir que la política es la prolongación en la sociedad civil «pacificada» del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra. La política es una «guerra silenciosa». Esta es una concepción de la política más allá de los contenidos ideológicos pacificadores que silencian y encubren el antagonismo social. La lucha de clases marxiana postulada como motor de la historia, al menos en primer término, cumple con el requisito de desenmascarar la unidad

del todo social por el conflicto entre sus partes. Lo decimos con reservas ya que, en segundo término, la lucha de clases está motorizada por una concepción del poder subordinada a las relaciones económicas, reproduciendo en parte las concepciones tradicionales del poder como propiedad. Marx, en la génesis del capitalismo como tal, da un papel preponderante a las relaciones de poder binarias de dominante/dominado a partir de la distribución capitalista/trabajador, propietario de los medios de producción/fuerza de trabajo. Por asimétricos que sean estos dualismos (es decir, por «dialécticos» que sean), siguen siendo distribuciones binarias, y por ello posiblemente sean reproductoras de un Uno relativizado-dialectizado, pero presente de alguna manera como unidad difusa o desequilibrada, como unidad virtual o espectral, pero unidad al fin. Eso explica en parte lo que se conoce como teleología histórica hegeliano-marxiana. Foucault, en cambio, privilegia la autonomía del poder disciplinario en la génesis del capitalismo, más independiente de las relaciones de producción que la concepción del poder marxiana, ejercido mediante las prácticas de vigilancia, castigo, sometimiento, adiestramiento y toda una nueva y más dinámica relación entre saberes y poderes. Recordemos que el segundo Foucault, estudioso de la genealogía y el poder, ubica a la pedagogía entre estos múltiples poderes-saberes de nuevo orden de la mano de las disciplinas «psi».[92] Aunque Foucault se propone superar al marxismo y al psicoanálisis, desafiándolos constantemente, sus reflexiones sobre lo político como «guerra silenciosa» iluminan con mucha profundidad el conflicto que acecha al supuesto «todo social».

Sin ir tan lejos, y retomando lo planteado en este trabajo, la función del ideal en psicoanálisis, a la que atribuimos «lo educativo» en la teoría psicoanalítica, se hizo presente a partir del tratamiento del narcisismo. La vimos surgir en el yo ideal y el ideal del yo. A modo de cuestionamiento de toda ideología educativo-pedagógica basada en ideales del ser «humano», del «individuo» social o civil, vimos que en psicoanálisis el yo (equivalente del in-dividuo) no es algo dado de ante mano ni tampoco algo fundado de manera pacífica, de manera enteramente «progresista», sino que se trata de una serie de *acontecimientos* («nuevas acciones psíquicas») cargadas de potentes conflictos, ambivalencias y agresividad, con un constante ir y venir entre una lógica «adaptativa»-progresiva y una insistente tendencia regresiva-imaginaria (narcisismo primario, yo-placer, yo ideal). Mostramos el carácter profundamente «patológico» que puede alcanzar el yo al presentar las consecuencias últimas de las tendencias regresivas en la melancolía. Las tendencias regresivas, arreales, imaginarias, son relativizadas por la intervención reguladora del ideal del yo. Hablamos de una dialéctica entre el yo ideal/

92 En este sentido, Foucault va más allá de la tensión dialéctica entre ideología/ciencia, poder/saber, ya que apunta hacia una red de múltiples relaciones, no reducidas a oposiciones binarias. En este mismo curso, Foucault opone su concepción del poder tanto a la del marxismo como a la del psicoanálisis.

yo auténtico, *moi/je*, mediatizada por el ideal del yo, que Lacan localiza como proveniente de un emergente registro simbólico.

Con el tratamiento del yo en el estadio del espejo, las cosas adquieren un poco de mayor claridad para pensar una dialéctica entre educación/enseñanza, o quizá sería mejor decir entre «lo que es del orden de lo educativo»/«lo que es del orden de la enseñanza». *Lo que es del orden educativo, lo imaginario, incluso lo ideológico, se juega en la identidad alienante entre el niño y la imagen en que se reconoce; lo que es del orden de la enseñanza, lo simbólico, se juega en la diferencia persistente entre lo real no imaginarizable que se apresenta en la imagen como imagen ausente*. Pero lo simbólico, en estado naciente, ya que aún no se trata de la batería de significantes, no se limita a señalar la diferencia. De lo contrario la tensión entre identidad y diferencia seguiría siendo aún demasiado desgarradora. No se trata aún de significantes, sino del asentimiento del gran Otro (producido en un nivel fantasmático, no empírico) que se hace signo de una «cierta» correspondencia admitida entre cuerpo real-imagen especular, al tiempo que manteniendo dialécticamente la diferencia y la tensión entre uno y otro. Pensamos que con estas elucidaciones se contribuye a esclarecer, al menos como un comienzo que deberá ser desarrollado, los enlaces entre lo imaginario y lo simbólico, entre lo educativo y lo que es del orden de la enseñanza, entre conocimiento (saber-hacer de la servidumbre imaginaria) y saber (falta-saber del simbólico), no solamente como falta de relación, como contraposición, sino como una dialéctica que implica una doble cara de identidad/diferencia, pero que en su desdoblamiento no deja de vincular una cosa a la otra. Así, diremos que *lo que es del orden educativo debe estar sancionado por lo que es del orden de la enseñanza*.

En este sendero, queremos destacar el primado de lo simbólico en esta dialéctica,[93] ya que es desde el gran Otro que se sanciona una cierta relación positiva de correspondencia entre real/imagen. Entendemos que esto apunta a una relación de cierta subordinación de lo educativo a la enseñanza, de una manera solidaria a como lo educativo puede ser pensado subordinado a lo político. Lo educativo no incluye necesariamente a la enseñanza, pero la enseñanza tendría efectos «educativos». Mientras que lo educativo tiende a enmascarar y disimular las contradicciones sociales, la enseñanza, el saber, tiende a ponerlas de manifiesto como saber/conocimiento de las contradicciones y paradojas del «todo social», como conciencia crítico-teórica que excede la inserción ideológica y funcional del individuo como conciencia-práctica (aunque ciertamente no puede evitar ser también conciencia-práctica que hace un «uso privado» de la razón, por mencionar de nuevo el Kant de Žižek). La enseñanza del saber, que apunta a una conciencia crítico-teórica, al menos descubre y «conserva» la contradicción en el plano intelectual sin sucumbir a un simulacro de homogeneidad.

93 Queda claro que estamos en un momento de la enseñanza de Lacan en la cual lo simbólico está emergiendo como tercer registro dialectizante, como confirmamos al ver el comentario de Jameson al respecto.

Pero, al mismo tiempo, como el signo del Otro hace en el momento fundante del primer conocimiento-reconocimiento en la vida del sujeto en el estadio del espejo, la enseñanza del saber habilita el conocimiento operativo al confirmar una correspondencia, lo que tiene efectos de pacificación del conflicto psíquico del tipo «complejo de intrusión», caracterizada por el impasse al estilo del amo hegeliano, ya que la oposición dual desgarradora entre lo real/imaginario pasa a ser dialectizada por el orden simbólico.

Esperamos haber contribuido en alguna medida al esclarecimiento de las relaciones entre enseñanza y educación. Pensamos que es una línea fértil para futuras indagaciones en enseñanza y psicoanálisis. En este sentido, queremos dejar sentado que, a nuestro criterio, podría profundizarse esta temática al investigar el rol de la pulsión «epistemofílica» y la aparición de «teorías» sexuales en la temprana vida del *infans*. Sucede que mientras que la tarea educativa se refiere al control de diversa índole y en diferentes grados de los comportamientos que manifiestan una sexualidad infantil «demoníaca» que se resiste al «buen encauzamiento» correctivo de la educación (por lo que Freud llama a las pulsiones sexuales «ineducacbles»), el sujeto *infans* teoriza-fantasea sobre esa sexualidad que lo anima y habita, sin que pueda comprenderla, y en esas teorizaciones *halla el consuelo que la educación que recae sobre él no le proporciona*. Tal indagación implica retomar cuestiones tratadas aquí: la cosa sexual como misterio teórico no reabsorbible en la explicación economicista del trauma, misterio que nos abre al mundo de la «interpretación», y como algo que nos remite a la escurridiza materialidad de la «realidad psíquica» con la fantasía, en última instancia con las fantasías fundamentales (escena originaria, seducción, castración), todas ellas relacionadas con el misterio de la sexualidad, bordeando con sus esquemas teatrales a la causalidad estructural.

Referencias bibliográficas

Allouch, J. (2011 [2009]). *El amor Lacan*. Buenos Aires: Cuenco de plata.

Althusser, L. (1994 [1969]). «Ideología y aparatos ideológicos de Estado». En S. Žižek, *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 115-167). Buenos Aires: Fondo de Cutura Económica Argentina.

Assoun, L.-L. (2002 [2000]). *La metapsicología*. México: Siglo xxi.

——— (1982 [1981]). *Introducción a la epistemología freudiana*. Buenos Aires: Siglo xxi.

Behares, L. (2011). *Enseñanza y producción de conocimiento*. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República.

——— (2008 [2004]). «Enseñanza-Aprendizaje revisitados. Un análisis de la fantasía didáctiica». En L. Behares, *Didáctica Mínima. Los acontecimientos del saber* (pp. 11-30). Montevideo: Psicolibros Waslala.

——— *Saber, sujeto y acontecimientos de enseñanza*. Versión en castellano inédita.

Chevallard, Y. (2005 [1991]). *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado*. Buenos Aires: Aique.

Deorta, I. y Joaquín, V. (en prensa). «El Otro de la Ilustración. Un estudio introductorio a la problemática de "Kant con Sade"». En A. Hounie y A. M. Fernández Caraballo, *Políticas del dolor*. Montevideo: csic Colección Biblioteca plural. Udelar.

Dunker, C. (2009). «Notas sobre a importância de uma teoria do valor no pensamento social lacaniano». *A Peste – Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, 31.

Fernández Caraballo, A. M. (2012). *La figura didáctica tutoría académica como estructura y acontecimiento en la enseñanza universitaria*. Tesis para optar al título de Magíster en Psicología y Educación. Facultad de Psicología. Udelar.

——— (2008 [2004]). «Un estudio sobre el lugar del saber científico y el saber enseñado en la didáctica». En L. E. Behares, *Didáctica Mínima. Los acontecimientos del saber* (pp. 85-121). Montevideo: Psicolibros Waslala.

Foucault, M. (2000 [1997]). *Defender la sociedad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

——— (2011 [2008]). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

——— (1984). *Enfermedad mental y personalidad*. Madrid: Paidós.

Freud, S. (1992 [1916-1917]). «Conferencias del introducción al psicoanálisis (parte iii)». En S. Freud, *Obras completas. Volumen xvi*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (1992 [1915-1916]). «Conferencias del introducción al psicoanálisis (partes i y ii)». En S. Freud, *Obras completas. Volumen xvi*. Buenos Aires: Amorrotu.

——— (1992 [1917]). «Duelo y melancolía». En S. Freud, *Obras completas. Volumen xiv*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (1992 [1923]). «El yo y el ello». En S. Freud, *Obras completas. Volumen 19*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (1992 [1911]). «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico». En S. Freud, *Obras completas. Volumen xii*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (1992 [1926]). «Inhibición, síntoma y angustia». En S. Freud, *Obras completas. Volumen xx*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (1992 [1914]). «Introducción del narcisismo». En S. Freud, *Obras completas. Volumen xiv*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992 [1915]). «Las pulsiones y sus destinos». En S. Freud, *Obras Completas. Volumen XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (1992 [1920]). «Más allá del principio de placer». En S. Freud, *Obras completas. Volumen XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (1992 [1919]). «Pegan a un niño». En S. Freud, *Obras completas. Volumen XVII*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (1992 [1896/1950]). «Proyecto de psicología». En S. Freud, *Obras completas. Volumen I*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (1992 [1905]). «Tres ensayos de teoría sexual». En S. Freud, *Obras completas. Volumen VII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Jaegger, W. (1996 [1933]). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.

Kant, I. (2009 [1787]). *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Lacan, J. ([1953-1954]). *El Seminario. Libro 1*. Buenos Aires: Paidós.

——— (1978/1999). *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós.

——— (2003). *El Seminario. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.

——— (2003 [1966]). *Escritos*. México: Siglo xxi.

Laplanche, J. (1970 [1985]). *Life and death on psychoanalysis*. Johns Hopkins Paperbacks edition.

——— (1989 [1987]). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

——— y Pontalis, J. B. (2007 [1967]). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

——— (2012 [1985]). *Fantasía originaria, fantasía de los orñigenes, orígenes de la fantasía*. Buenos Aires: Gedisa.

Le Gaufey, G. (1998). *El lazo especular. Un estudio travesero de la unidad imaginaria*. Bueos Aires: Edelp.

——— (2010 [2009]). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

——— (2012 [1991]). *La incompletud de lo simbólico*. Buenos Aires: Letra viva. Ediciones Lecol.

Michel, F. (1994 [1987]). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de La piqueta.

Milner, J. C. (2006). *El judío de saber*. Buenos Aires: Manantial.

——— (2003 [2002]). *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Nassif, J. (1972). «La fantasía en "Se pega a un niño"». En A. Green, J. Nassif, y J. Reboul, *Objeto, castración y fantasía en el psicoanálisis* (pp. 43-67). Argentina: Siglo xxi Editores.

Scarfone, D. (2005). *Las pulsiones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Venturini, J. (2014). «Estructura ternaria. Elementos del simbólico en los comienzos de la enseñanza de Lacan». En A. M. Fernández Caraballo, *El aprendizaje en cuestión* (pp. 45-115). Montevideo: Ediciones de la Fuga.

——— (2015). «Márgenes de la estructura. De semblanzas históricas del mito en la ciencia». *XV Jornada Corpolinguagem, VII Encontro Outrarte. II Jornada de Investigación: formación de la clínica psicoanalítica en el Uruguay*. Montevideo: Accesible en <https://uruguay.academia.edu/Joaqu%C3%ADnVenturini>.

Venturini, J. (2015). «Redoblamientos del antagonismo al interior del yo. O los temblores de un caso de ideología teórica en Freud». *V Jornadas de Extensión y IV Encuentro de Egresados y Maestrandos* (en prensa). Montevideo: Accesible en <https://uruguay.academia.edu/Joaqu%C3%ADnVenturini>.

Voltolini, R. (2010). *O enseño universitário na épcoa de declíneo dos saberes*. Montevideo: Didáskomai, n.º 1, pp 25-40.

Winnicott, D. W. (1971/2003). *Realidad y juego.* Barcelona: Gedisa.

Žižek, S. (2003 [1989]). *El sublime objeto de la ideología.* Argentina: Siglo xxi Editores.

La identidad ilusoria del sujeto aprendiz

Marianella Lorenzo

Al final de este día queda lo que quedó
de ayer y quedará de mañana:
el ansia insaciable e innúmera
de ser siempre el mismo y otro.

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego.*

Y tal vez los espejos sean como maestros
de lecciones aún no comprendidas:
ese golpe y rebote de la imagen
esa infidelidad a lo que estuvo
alguna vez, tan íntegro y tan claro.
[...] Imágenes, imágenes.
Unas sobre otras, una tras de las otras
siempre la nueva echando a la más vieja.

Circe Maia, *Espejos*

Presentación

El propósito de este trabajo es reflexionar sobre la posible diferenciación entre las nociones de *identidad* e *identificación*, desde una lectura filosófica y psicoanalítica. El supuesto, atravesado por el deseo, es que este intento de diferenciación pueda ayudar a reubicar la función del sujeto aprendiz. El recorrido será de corte analítico, no obstante se hace mención a ciertas producciones literarias como un acercamiento a la fecundidad de lo didáctico con relación al aprendizaje.

La identidad desde una mirada filosófica

Desde los primeros filósofos la identidad ha sido una noción debatida en la historia del pensamiento occidental. Si nos remontamos a Parménides, este ya nos refería que, desde un plano ontológico, el ser es idéntico a sí mismo. Lo cual siglos más tarde fue formalizado como el *principio de identidad*: A=A. Posteriormente Platón y los neoplatónicos buscaron afanosamente la identidad y unicidad de las ideas. Temática que generó problematicidad para Aristóteles y sus continuadores. Recordemos cómo este critica la duplicidad de los mundos en Platón, así como la no existencia de ideas negativas.

Atravesando la Edad Media, estas preocupaciones las vemos presentes en el llamado *problema de los universales*, la batalla está dada entre *realistas* y *nominalistas*, cuestión que apasionó a los escolásticos.

Llegados a la Edad Moderna tenemos una reformulación de la problemática con la introducción de la noción de *sujeto*. René Descartes, desde un plano fenomenológico y ontológico, hace una suerte de identidad entre el ser y el pensar. El famoso *cogito ergo sum* marca la instauración del dualismo sustancial; *sustancia extensa* y *sustancia pensante* quedarán en un mismo nivel ontológico, una identidad entre conciencia y ser.

Más tarde David Hume discute la identidad como unidad sustancial, lo mismo que el yo o el alma. Las impresiones van a ser la fuente de conocimiento, ello lo lleva a un cuestionamiento del yo, terminando en un escepticismo epistemológico como metafísico.

Esta crítica luego será matizada por Immanuel Kant que, si bien reconoce la influencia que en él tuvo Hume, rescata la identidad para un sujeto trascendental. Continuando en la línea alemana, pero ya más próximos al Romanticismo, nos encontramos con la identidad en términos de una fusión intuitiva entre sujeto y objeto, lo idéntico será el absoluto mismo en el caso de Friedrich Schelling. Posteriormente Hegel se distancia de sus antecesores de la filosofía alemana, en tanto no ve la identidad como lo absoluto, sino como autorreflexividad y apariencia.

Hay que esperar a Martin Heidegger, según Juan Carlos De Brasi (1996, p. 70), [...] para una síntesis renovadora, donde se determina precisamente que la fórmula A=A remite a una igualdad, sin afirmar, bajo ningún punto de vista que A sea lo mismo (*das Sebe*) que A... Heidegger opone así —en *Ensayos y conferencias*— la superficialidad de lo idéntico igual a sí, a la profundidad de la identidad que reúne la diferencia.

Desde el ámbito estrictamente lógico se ha trabajado en profundidad el problema de la identidad. Desde la Antigüedad, operando como un indemostrable en la lógica estoica y abordada más tarde en términos de relaciones de clase. Cada uno de estos tópicos ha generado líneas de investigación, lo cual rebasa la propuesta de este trabajo.

Sí nos interesa detenernos en lo que algunos autores —como De Brasi— afirman; particularmente cuando señalan, como un punto de coincidencia entre distintas disciplinas (lingüística, filosofía, psicoanálisis, antropología), el debate con relación al nombre propio. Conocido por el rigor con el que se desarrolló este debate entre Frege, por un lado, y Russell y Wittgenstein, por el otro. Recordemos que para Frege —según su célebre artículo «Sobre sentido y denotación»— los nombres propios expresan su sentido y designan su denotación. En cambio para Wittgenstein y Russell los nombres propios carecen de sentido, en la acepción fregeana. Según Russell hay que diferenciar entre nombres propios y frases descriptivas.

> El enunciado 'Scott es el autor de *Waverley'* expresa una identidad y no una tautología. Jorge IV quiso saber si Scott fue el autor de *Waverley*, pero no quería saber si Scott era Scott. Si bien esto es perfectamente inteligible para todo el mundo, aunque no haya estudiado lógica, presenta un conflicto para el lógico. Los lógicos piensan o solían pensar que si dos frases denotan el mismo objeto, una proposición que contenga a una de ellas puede ser remplazada siempre por una proposición que contenga a la otra, sin dejar de ser verdadera, si era cierta, o falsa, si era falsa. Pero, como acabamos de ver, podéis convertir una proposición verdadera en falsa sustituyendo 'el autor de *Waverley*' por 'Scott'. Esto demuestra que es necesario distinguir entre un nombre y una descripción. 'Scott' es un nombre, pero el 'el autor de *Waverley*' es una descripción (Russell, 1927, pp. 85-87).

También Russell ha recibido críticas, por ejemplo, del lingüista Alan Gardiner quien sostiene que los usos de los nombres propios no radican en su sentido, sino en su sonido, según refiere De Brasi.

Desde el ámbito psicoanalítico se critican las posturas anteriores, en particular, asumiendo una perspectiva lacaniana. Se puede entender en tal sentido los desarrollos de Lacan en el *Seminario 9. La identificación*.

> Apenas expuesta la función de rasgo unario, ese uno siempre parcial, soporte de la diferencia que rasga los procesos identificatorios, estipula que la misma definición de nombre propio requiere percibir 'la relación de la emisión nominante con algo que en su naturaleza radical es del orden de la letra'. En síntesis ni Russell ni Gardiner pensaron en sus indagaciones en la función que cumple la letra («La instancia de la letra en el inconsciente»), para la formulación de sus teorías sobre nombres propios (De Brasi, 1996, p. 73).

La situación se torna más compleja cuando se introducen las indagaciones antropológicas, por ejemplo, de Claude Lévi-Strauss y sus discípulos.

> En un seminario a propósito de la identidad —y esta es la convergencia problemática con el tratamiento de la identificación— se distingue una identidad inmediata 'de superficie', de otra 'relacional' y profunda, donde la cuestión del Otro aparece como constitutiva de la identidad (Ibídem).

Y se plantea, en ligazón privilegiada con otra, la cuestión del nombre propio,

> [...] lugar de la inscripción social del grupo sobre el sujeto ha de ser vinculado con la escisión que el significante opera sobre la ilusoria identidad de la persona consigo misma: nombre del grupo, nombre del individuo... facetas de la cuestión del nombre propio en tanto que moviliza la cuestión del otro, ofrecen un terreno privilegiado al cuestionamiento de la identidad y descubren la trampa del etnocentrismo a nivel del grupo y del narcisismo primario a nivel del sujeto individual (Ibídem).

Estas indagaciones dan cuenta de la complejidad con relación a la noción de identidad y su vínculo con el nombre propio, así como su *deslizamiento* hacia la noción de identificación.

En un intento aclaratorio, De Brasi (1996, p. 74) señala que «la identidad y las identificaciones toman rumbos distintos. Junto con la primera se deposita la mismidad... Próximo a las segundas surge la otredad».

Para continuar nuestra búsqueda en el orden aclaratorio de las nociones de identidad e identificaciones pasaremos a dar una mirada desde el terreno psicoanalítico.

Una mirada desde el psicoanálisis

Si tomamos como referencia los trabajos freudianos con relación a la noción de identidad, es claro el carácter ilusorio de la identidad personal al marcar Freud la escisión del yo y la determinación de la vida inconsciente. Esta hipótesis del inconsciente cuestiona toda posibilidad de la identidad del yo y la conciencia, que tanto defendieron los filósofos de la modernidad. A su vez en los textos freudianos de corte más antropológico, como «Tótem y Tabú» (1913) y «Psicología de las masas y análisis del yo» (1921), se apunta a la no identidad esencial de un grupo, porque la cohesión de un grupo se mantiene en forma temporal a partir de los vínculos libidinales con sus miembros o con un líder. Estas reflexiones serán más tarde reconsideradas por el propio Freud al introducir la conceptualización de la pulsión de muerte, lo cual le hará revisar las dificultades en la cohesión grupal. Posteriormente este aspecto será profundizado en textos como «Malestar en la cultura» (1929) y «Moisés en la religión monoteísta» (1939), llegando a cuestionar la identidad social y a afirmar que, en el caso de existir, sería ilusoria e imaginaria.[1]

Desde los aportes de Lacan también podemos llegar a lo ilusorio de la identidad personal. Es muy complejo hacer el recorrido con la profundidad que realiza Lacan en el tratamiento del sujeto, dado que este va a tener distintas teorizaciones en diferentes momentos de su obra. En una de sus últimas teorizaciones Lacan pasa de considerar al sujeto desde la lógica de los significantes, donde se entendía el sujeto como aquel que era representado como «un significante para otro significante», a considerarlo «en términos del saber de lo real y donde el sujeto no puede estar más que ausente: la letra señala que existe saber en lo real, saber sin sujeto». Como señala Gerber (citado en Correa González, 2010):

> Representación ante todo, el significante da esencialmente una apariencia, un semblante; la letra, en cambio, es disolución de los semblantes, mientras que al escribir el *trazo unario* mismo se produce la disolución de los semblantes, de las identidades e identificaciones. La idea central es que hay un Sujeto que se produce en la escritura del *trazo unario* y en la identificación del sujeto a este. La presencia en el sujeto de *lo real* (pues es deshecho o resto excluido) es el obstáculo radical para la identidad del Sujeto, el Sujeto no puede tener solo sino imaginarios efectos de identidad pues por efecto

1 Este recorrido tuvo como referencia el trabajo de González Correa sobre la identidad en Lacan, Laclau y Žižek.

de lo real el Sujeto es un desarraigado... El sujeto se ve limitado no por la diferencia del otro, sino por lo real mismo. En este sentido lo real desgarra al discurso mismo que de manera precaria, inestable, sostiene las identidades en el que el yo se resguarda y se presenta.

Después de este breve recorrido sobre la noción de identidad, procurando evitar las definiciones reduccionistas, parece imposible hablar desde el plano fenomenológico de la identidad de lo personal, desde lo sustancial o esencial; sí, tal vez, de una identidad aparente, sostenida, frágil y temporalmente en el plano de lo imaginario.

Celebración de las contradicciones
Cada promesa es una
amenaza; cada pérdida,
un encuentro. De los
miedos nacen los corajes y de las dudas,
las certezas. Los sueños
anuncian otra realidad
posible y los delirios
otra razón.
Al fin y al cabo,
somos lo que hacemos
para cambiar lo que somos. La
identidad no es una pieza
de museo, quietecita en
la vitrina, sino la
siempre asombrosa
síntesis de las contradicciones
nuestras de cada día.

Eduardo Galeano. *El libro de los abrazos*.

Lo interesante de este poema de Galeano es que, aun moviéndonos en el plano de lo imaginario, permite observar la imposibilidad de entender la identidad en el orden de lo sustancial esencialista y así, desde otro marco teórico, este escritor también logra percibir la identidad como la apariencia en un devenir.

Podemos preguntarnos entonces, ¿qué sucede con las identificaciones?

Como se sugirió antes, la identificación, desde el punto de vista freudiano, adquiere un estatus relevante en su obra y aparece en distintos momentos con un tratamiento diferente. No obstante, se puede establecer que es vista como proceso a nivel intrapsíquico e inconsciente, que se da durante toda la vida. Si bien en un principio apareció como un hecho sintomático, luego pasa a ser un mecanismo en la constitución del psiquismo, tanto en sus identificaciones parciales como totales.

Por ejemplo en «Psicología de las masas y análisis del yo» (1921) la identificación sería aquel mecanismo que permite dar cohesión al grupo «El sentimiento positivo social descansa, pues, en el cambio de un sentimiento primero hostil, en una ligazón de cuño positivo, de la índole de una identificación»

(Freud, 1921, p. 115). Es allí donde Freud distingue tres tipos de identificación que luego Lacan tendrá en cuenta.

La identificación puede ser la misma que la del complejo de Edipo, que implica una voluntad hostil de sustituir a la madre, y el síntoma expresa el amor de objeto hacia el padre; realiza la sustitución de la madre bajo la conciencia de culpa: «Has querido ser tu madre, ahora lo eres desde el sufrimiento». He aquí el mecanismo completo de la formación histérica del síntoma. O bien el síntoma puede ser el mismo que el de la persona amada... La identificación reemplaza a la elección de objeto; la elección de objeto ha regresado hasta la identificación... Hay un tercer caso de formación de síntoma... en que la identificación prescinde por completo de la relación de objeto con la persona copiada... El mecanismo es el de la identificación, sobre la base de poder o querer ponerse en la misma situación (Freud, 1921, p. 116).

El propio Freud lo va a resumir claramente de la siguiente forma:

> [...] en primer lugar la identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto; en segundo lugar, pasa a sustituir a una ligazón libidinosa de objeto por la vía regresiva, mediante introyección de objeto en el yo... y en tercer lugar puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales (Freud, 1921, p. 118).

Esta identificación, que es vista con tono positivo, cobra otros rasgos con la introducción de la pulsión de muerte, donde aparece atravesada por esta.

Desde el punto de vista de los escritos de Lacan, también existe, como se señaló más arriba, la complejidad de los distintos abordajes que va realizando a lo largo de su obra. En los inicios Lacan distingue identificación imaginaria y simbólica. Para elaborar la primera se puede referir a sus teorizaciones del estadio del espejo, vinculada al *yo ideal*. La identificación simbólica tiene su anclaje en el tránsito por lo edípico, vinculándose con el ideal del yo. Pero este tratamiento también ha tenido modificaciones. Es así que en 1948 entiende la identificación simbólica como «la introyección de la *imago* del progenitor del mismo sexo», luego en 1958 pasa a una identificación con el padre real, edípico. Pero en la década de los sesenta considera la identificación simbólica en términos del significante, entendiéndose que es una identificación parcial, lo que Lacan teorizó como *rasgo unario*. Más tarde ese rasgo se convertirá en significante al entrar en el sistema significante.

Una mirada hacia el aprendiz

A partir de lo trabajado anteriormente parece desprenderse que el aprendiz en tanto sujeto se encuentra posicionado bajo la problemática de la identidad y las identificaciones. En el habla cotidiana suelen confundirse y, además, complejizarse por el atravesamiento de cuestiones ideológicas, culturales, históricas.

Parece del orden de la demanda entender cómo se concibe el sujeto aprendiz cuando se reflexiona en términos de aprendizaje.

Ya hemos visto cómo existió la ilusión del sujeto como identidad o mismidad originaria «la identidad trascendental del sujeto como conciencia originaria del conocimiento, de la verdad, de la historia y de toda práctica como subjetividad a la vez pura, inobjetivable y absolutamente apriorística» (Skliar, 2008, p. 14).

El sujeto que nace en la Modernidad implica esa subjetividad trascendental y una conciencia autotransparente.[2] Un sujeto que tiene un posicionamiento privilegiado para el acceso a la verdad, con una fuerte confianza en la razón, en la experiencia y en la metodología. Es así que se ha ubicado al sujeto de la modernidad en un entramado que es descrito de la siguiente manera:

> La problemática del sujeto está fuertemente emparentada con la red categorial que instituye a partir del siglo XVIII el discurso de la Modernidad. [...] La Modernidad es precisamente esa gramática civilizacional a partir de la cual son pensados los problemas teóricos de este tiempo. Es allí, en el corazón de la epistemе moderna, donde se instaura una específica lógica del individuo, una singular razón subjetiva, una particular sustancia de la persona que se resume en la otrora potente macrocategoría de Sujeto (Lanz Rigoretto, en: Cerletti, 2008, p. 7) .

En este paradigma se inscribe el aprendizaje desde la conocida *Didáctica magna* de Comenio, coincidente ampliamente con la propuesta cartesiana. Un buen método con reglas rigurosas garantizan una universalidad del aprendizaje. Más tarde Kant apuesta a la necesidad de abandonar los tutores para llegar a la auténtica ilustración posible.

Pero la ilusión de este sujeto trascendental, autoconsistente, de identidad absoluta, se vio, como ya hemos mostrado anteriormente, resquebrajada desde diferentes disciplinas. Es así como surge ese sujeto escindido, descentrado, quebrado. Con relación a este punto son interesantes las observaciones que realiza Fredric Jameson sobre la obra de Edvard Munch, *El grito*, la cual estaría dando cuenta de ese sujeto escindido y angustiado ante una existencia no absolutamente racionalizable. Recordemos los trabajos de Freud no solo en lo relativo a la escisión del yo, sino en su preocupación ante las causas del sufrimiento en el hombre.

Este surgimiento del sujeto escindido se visualiza en lo que Jameson llama *modelos de la profundidad*,

2 La caracterización del sujeto en la Modernidad y en el momento actual, con relación a la *Didáctica magna* y a la *Didáctica mínima* ha sido trabajado ampliamente por Behares, Bordoli, Fernández y Ros, véase Behares *et al*. (2008).

> [...] a saber : a) el modelo hermenéutico de la oposición interior-exterior, b) el modelo dialéctico de la oposición ideología-conciencia, c) el modelo freudiano de la oposición entre lo latente y lo manifiesto, d) el modelo existencialista de la oposición entre autenticidad e inautenticidad, e) el modelo de la oposición semiótica entre significante y significado (Skliar, 2007, p. 19).

A partir de estas observaciones, y volviendo a nuestro sujeto aprendiz, nos podemos preguntar: ¿es posible seguir pensando la identidad de un sujeto en términos de absolutos y completitudes, a modo de una lógica binaria?, ¿cómo posicionar al sujeto con relación al saber-verdad?, ¿qué relación en torno a un saber se establece al vincularse los sujetos?

Consideramos que es necesario pensar al aprendiz desde las problemáticas identitarias por las que atraviesa. No para hacer una suerte de psicologización reduccionista, sino para tener presente la complejidad a la hora de realizar nuestras prácticas en el orden del aprendizaje, cuando intentamos tener una mirada crítica sobre nuestro hacer.

Es interesante, con relación a estas observaciones, la referencia que hace Lacan a Ryūnosuke Akutagawa, autor de *Rashōmon y otros cuentos*, a partir de los cuales el cineasta Akira Kurosawa elabora sus excelentes producciones. En el film *Rashōmon* se escenifica un día lluvioso donde un monje y un leñador se refugian bajo el techo de un antiguo templo abandonado. Se encuentran consternados por un suceso ocurrido pocos días atrás: un posible ladrón, Tajomaru, asesinó en el bosque a un samurái y violó a su mujer. Pronto se les une un hombre interesado por el relato de lo sucedido. Lo atractivo es que surgen distintas versiones de lo acontecido, no existe una verdad ni una identificación absoluta con dichas versiones. ¿Podemos hablar de una verdad? O ¿posicionamientos respecto a lo acontecido?, ¿existe una cohesión grupal en ese Japón de antaño atravesado por la muerte? ¿O son versiones de distintos personajes con los cuales el lector o espectador se identificará en esa cadena de significantes? Una de esas versiones es la relatada por un sacerdote budista al ser interrogado por el oficial del Kebiishi. «Cómo sospechar que a ese hombre le acechaba semejante destino. Ciertamente la vida del hombre es equiparable al rocío del amanecer, o mejor, a un brillo efímero. ¡No encuentro palabras para expresar mi sentir, deploro tanto la suerte de ese hombre!» (Akutagawa, 2013, p. 82). Esta descripción poética recuerda tal vez la fragilidad de ciertas trazas identificatorias, en la medida que nos bordea o atraviesa la muerte. ¿Cómo aquella cohesión grupal, que entusiasmó a Freud en un primer momento de su obra, queda acicateada cuando es atravesada por la muerte?

En el campo del aprendizaje también nos movemos desde estas fracturas y desde la transitoriedad, por lo cual tenemos que pensarnos como sujetos aprendices desde ese posicionamiento.



Rashōmon. Akira Kurosawa, Japón, 1950

Referencias bibliográficas

Akutagawa, R. (2013). *Rashōmon y otros cuentos*. Buenos Aires: Quadrata.

Behares, L. (director), Bordoli, E., Fernández, A., Ros, O. (2008). *Didáctica mínima*. Montevideo: Psicolibros.

Cerletti, A. (2008). *Repetición, novedad y sujeto en la educación*. Buenos Aires: Del Estante.

Correa González, E. (2010). *La identidad y la identificación: Laclau y* Žižek. En: <http://www.cartapsi.org/spip.php?article15>.

De Brasi, J. C. (1996). *La explosión del sujeto*. Montevideo: Multiplicidades.

Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.

Freud, S. (1914). «Tótem y tabú». En: J. Strachey (comp.) (1997). *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo xiii. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——————— (1921). «Psicología de las masas y análisis del yo». En: J. Strachey (comp.) (1997). *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo xviii. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Guy Le Gaufey. (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: Literales.

Lacan, J. (1961-1962). *El Seminario 9. La identificación*. Inédito.

Russel, B. (1927). *Obras*. Madrid: Gredos.

Skliar, C. (2007). *La educación que es del otro*. Buenos Aires: Noveduc.

——————— y Tellez, M. (2008). *Conmover la educación*. Buenos Aires: Noveduc.



Magritte. *La respuesta inesperada* (1933)

La identificación a lo extranjero

Soledad Venturini

Introducción

En los últimos años hemos entendido hablar de la identidad. Si bien muchas disciplinas se han apasionado en profundizar este concepto, el alcance de las migraciones acentuó el interés por su definición.

Muchas teorías se han interesado en explicar los efectos subjetivos de la inmigración, pero, en su gran mayoría, ellas hacen hincapié en la idea de «trauma del migrante». Justificando una psicopatología diferenciada, ellas subrayan el impacto negativo para el psiquismo argumentando la pérdida de la identidad.

Desde una perspectiva psicoanalítica, el presente ensayo desarrolla los conceptos de identidad abordando los diferentes momentos de la evolución del sujeto para comprender de qué manera constituye su subjetividad.

Las corrientes de la «etnopsiquiatría» consideran la inmigración como causa de patología (Nathan, 2001; Achotegui, 2002) y sostienen que el ser humano se constituye a partir de una identidad otorgada por la cultura en la que el sujeto creció.

Sin embargo, nuestra reflexión propone que la identidad se constituye a partir de la *extranjeridad*. La identidad concebida como lo idéntico a sí mismo es un concepto que nos parece problemático desde la teoría psicoanalítica. Recordemos que desde este marco teórico el sujeto se origina en la división subjetiva, tratándose entonces de una identidad construida a partir de la intervención de algo que le es ajeno.

En las páginas siguientes se detallarán las concepciones que hablan de la pérdida de identidad, se esclarecerán las dificultades que también presenta el psicoanálisis, para poder exponer los conceptos de origen y la teoría del significante.

Particularmente en Francia, la etnopsiquiatría es una de las corrientes más importantes que trabaja con la población inmigrante. Ella se define como una disciplina clínica que tiene por objeto de análisis los sistemas terapéuticos pertenecientes a cada cultura (Moro, 1994, p. 47). Portadora de un amplio conocimiento antropológico de distintos grupos culturales, sus intervenciones intentan reorientar el paciente hacia el camino trazado por la cultura de origen. Es decir, esta corriente trata de reafirmar en el sujeto las creencias culturales originarias consideradas fundadoras y homeostáticas para el aparato psíquico (Moro y Nathan, 1989). Según Tobie Nathan, el cambio de cultura genera un trauma irreparable causada por la pérdida de la identidad producida en la inmigración. Por esta razón, la población inmigrante portará severas fallas en la transmisión de la identidad a sus descendientes, llamado «trauma

transgeneracional», responsable de problemas sociales que recaen sobre estas poblaciones y sus descendientes tales como «la delincuencia, la toxicomanía, la neurosis traumática, el desempleo, el autismo y el desastre familiar a las segundas generaciones de inmigrantes» (Nathan, 2001, p. 175).

Desde la misma perspectiva, en España, otra corriente que se ocupa de la salud mental se ha hecho eco de esta idea, equiparando migración con trauma. El Servicio de Atención Psicopatológica y Psicosocial a Inmigrantes y Refugiados, dirigido por Joseba Achotegui, alertó en 2002 por el «descubrimiento» de la nueva patología llamada «Síndrome Ulises» (Achotegui, 2002). Según esta teoría, dicho síndrome surgiría en aquellas personas que desplazándose para vivir en otro país, se encuentran con una cultura diferente a la propia.

Según estas posiciones, para la población inmigrante corresponde un nuevo lugar en la nosografía, cuadro patológico basado en la «pérdida de identidad». Como solución a este problema, se propone un retorno al origen o bien, un microclima ortopédico que reemplazaría de manera artificial la cultura de origen.

Los psicoanalistas y el trauma del inmigrante

La discusión sobre la identidad ha tenido también repercusión en el medio psicoanalítico. Entre ellos, podemos citar León y Rebeca Grimberg quienes consideran la utilización de la lengua extranjera como un grave problema del migrante dado que ese cambio de lengua supone una pérdida de identidad para el sujeto (Grimberg y Grimberg, 1986, p. 130).

En esta misma línea, Alberto Eiguer en su artículo «Le faux self du migrant[1]» afirma que los sujetos que viven en un país extranjero sufren una deformación de su «self» (yo), y obligados a acomodarse a un falso *self* a los fines de adaptarse al nuevo país. Así, según este autor, esta adaptación le hace construir una figura falsa de sí mismo, guardando para sí un yo desconectado y amorfo. El precio de la inmigración es el de una pérdida identitaria desinvistiendo su yo y los objetos (Eiguer, 1998).

Podemos también mencionar a Francesco Sinatra quien considera el exiliado como un ser «híbrido» sometido a una doble identificación (Sinatra, 1998, p. 137), la de su país de origen y la de su país de acogida.

El vocabulario utilizado por estos autores no tarda en revelar su ideología: desarraigo, trasplantación, sujeto híbrido, falso *self* (falso yo), todos términos que consideran al sujeto como un ser anclado, fijado, determinado por el lugar de origen, igualándolo a una planta, haciendo hincapié en sus supuestas raíces.

En lo que concierne a la teoría psicoanalítica, las contradicciones aparecen en el mismo sentido. Observamos algunas confusiones conceptuales a la hora de analizar algunas afirmaciones lacanianas entendidas a favor de lo que propone la etnopsiquiatría.

1 El falso *self* del inmigrante.

Por ejemplo, Lacan al afirmar que «el inconsciente está estructurado como un lenguaje» o que «el inconsciente es el discurso del Otro» (Lacan, 1966, p. 868), algunos psicoanalistas han podido interpretar que el sujeto se constituye con el idioma y la cultura natal. Es decir que algunos han interpretado la teoría psicoanalítica y la supremacía del orden simbólico como una defensa a la cultura de origen por dejar tras sí un universo significante marcado de por vida, subrayando así una identidad ligada al idioma regional. Entendido de esta forma, el sujeto que migra perdería sus puntos de referencia identitarios cayendo en una «neurosis traumática» tal como la definió Freud (1919).

Sin embargo, también desde una lectura psicoanalítica debemos reconocer que los modos filiatorios del sujeto a la cultura son más complejos que la simple lógica bivalente que se limita a agrupar pares de oposición como «lo propio» y «lo ajeno», la «pertenencia» y la «no pertenencia» o «la inclusión» y «la exclusión». Entonces, otra interpretación indicaría que «el inconsciente está estructurado como un lenguaje» [no como una lengua (idioma)]. En ese sentido, el idioma no es un asunto del sujeto parlante, sino el «lenguaje», entendido este último como las leyes significantes condenadas a traducirse.

Teniendo en cuenta esta discusión, estamos interesados en precisar a qué nos referimos cuando evocamos lo «originario» desde una concepción psicoanalítica. Para ello, es importante precisar lo concerniente a las leyes significantes a las que el psicoanálisis hace referencia y así clarificar la naturaleza de las primeras marcas que contribuyeron a la constitución subjetiva. De esta manera, creemos que vamos a poder comprender las primeras identificaciones del sujeto que contribuyeron a la formación de lo que se entiende como su «identidad».

Freud y lo extranjero

Partimos de la idea que el sujeto adviene al mundo en tanto que «extranjero». De entrada, existe un desconocimiento mutuo entre el sujeto y el mundo que lo rodea. Más tarde, en el curso de la vida, el sujeto atraviesa cambios, y la superación de cada etapa implica la realización de un paso hacia lo desconocido. Es decir que desde el nacimiento y en el pasaje hacia una nueva etapa, cada cambio, impulsa de alguna manera el sujeto a avanzar hacia un terreno inexplorado. Ciertamente, en la vida del sujeto no todo es completamente desconocido, y sin embargo cada período tendrá un componente extraño, ajeno al sujeto, obligándolo a reposicionarse subjetivamente. Es decir que esa *extranjeridad* nos marca desde el inicio.

Estamos también advertidos de que el sujeto se siente atraído por eso que desconoce, interesándose en aquello que no puede anticipar, esperando tal vez ser sorprendido. Profundizar en esta idea nos parece importante, y en este mismo sentido la definición de deseo parece estar de nuestro lado ya que un sujeto desea lo que «no posee» o lo que «no es», es decir, lo que le es ajeno.

El deseo es un concepto nodal en la teoría psicoanalítica. El deseo se produce a partir de la falta de un objeto, lo que conlleva una falta inscripta en la palabra, efecto de la marca del significante en el ser hablante. Es un deseo esencialmente insatisfecho y su surgimiento mismo está motorizado por la pérdida. Nos preguntamos, entonces, ¿Por qué en estos últimos años ha habido tanta insistencia en la supuesta pérdida de identidad?, ¿Cómo puede explicarse, desde el psicoanálisis, esta idea de «retorno a los orígenes» si desde el origen hay *extranjeridad* ?, ¿Es posible recuperar ese origen?

Por otra parte, sabemos que el psicoanálisis no desarrolla el tema de la «identidad»; en su lugar, el concepto de identificación ha sido profundizado. La identidad definida como lo idéntico a sí mismo es difícil de defender conceptualmente ya que el psicoanálisis parte de la idea de una división subjetiva en el sujeto del inconsciente.

Analicemos más de cerca lo que el psicoanálisis propone con relación a los orígenes y la identidad. Sabemos que Freud tuvo pacientes bilingües que realizaron sus análisis en alemán, es decir, en una lengua extranjera. Tal es el caso del Hombre de los Lobos (Freud, 1914), paciente ruso cuyo análisis se lleva a cabo en alemán. En su análisis, Freud hace uso de la lengua extranjera considerándola como una red de representaciones que entran en la cadena asociativa con las representaciones psíquicas del paciente. Para ello, Freud considera que los análisis en otro idioma no merecen un estatuto aparte, llegando a la conclusión de que los lapsus cometidos en otra lengua tienen el mismo mecanismo que cualquier otro acto fallido.

En el caso del Hombre de los Lobos, Freud solicita al paciente que asocie libremente sobre la palabra Durschfallen —que significa «fallo durante el examen» y «perturbación intestinal». También trabaja sobre un lapsus cometido por el paciente —una elisión de la «w» de «Wespe» (Avispa). Allí donde el paciente intenta pasar por un error de pronunciación debido al desconocimiento del alemán, Freud interpreta un acto fallido. Freud señala que el paciente, como muchos otros, hace uso de la lengua extranjera para ocultar sus actos sintomáticos (Freud, 1914).

Freud concluye que en todas las formaciones del inconsciente, el elemento olvidado entra en conexión asociativa con un contenido de pensamiento inconsciente y que la lengua de la que se sirve el paciente no tiene ninguna importancia.

Es decir que según Freud, ese supuesto origen identitario, puro e inamovible no puede sostenerse teóricamente dado que las marcas primeras entran en relación con las adquiridas posteriormente.

El origen y las primeras marcas del sujeto

Como evocamos anteriormente, dentro de la teoría psicoanalítica se ha producido una simplificación excesiva de ciertos conceptos. A partir de la idea del sujeto constituido con los significantes del Otro, muchos autores afirman que el uso de una lengua extranjera aleja al sujeto de sus orígenes.

Si analizamos con detenimiento la idea de «*origen*» encontramos también dificultades en sostenerla. Foucault, por ejemplo, se pregunta por qué Nietzsche rechaza, al menos en ciertas circunstancias, la búsqueda por el origen (Foucault, 1971). Y es porque Nietzsche descubre que detrás de las cosas hay algo de otro orden, el secreto mismo de las cosas es que ellas no tienen esencia o que su esencia fue construida pedazo a pedazo a partir de figuras que les eran ajenas. Es decir, que desde el origen algo extranjero está en juego.

Con relación al origen, otro ejemplo a citar es el de Kelsen quien en tanto que jurista e interesado en las leyes intenta encontrar el *origen* de las normas jurídicas. Kelsen (1962) establece que la primera norma formulada no se sustenta con otra de rango superior. En esta búsqueda del origen Kelsen sabe que el orden jurídico posee una organización en donde una norma, para que ella sea válida, debe apoyarse y ser acorde a otra de un nivel superior. Por ejemplo, una sentencia tiene validez jurídica porque ella se apoya en leyes del Código Penal (nivel superior a esa norma), y a su vez, el Código Penal es amparado por la Constitución (nivel superior del Código Penal). De esta forma la Constitución es uno de los niveles superiores de las normas jurídicas, pero a su vez ella es respaldada por las constituciones anteriores. En esta prolongación de normas jerarquizadas, Kelsen arriba a la primera Constitución histórica. Sin embargo, sabiendo que toda norma debe apoyarse en una superior, Kelsen se encuentra con la paradoja de que la primera no puede tener este sustento. Existe entonces una norma anterior que es «hipotética», Kelsen la llama «norma fundamental». Es decir, ella no existe como norma del Derecho Positivo ya que no es formulada y no remite a ninguna otra, y sin embargo es necesario suponerla para que todo el cuerpo jurídico se sostenga (Kelsen, 1962).

Si analizamos el origen desde la teoría psicoanalítica, allí también encontramos un origen como radicalmente desconocido que es soporte del orden simbólico.

Freud sienta las bases de esta idea afirmando que algo debe permanecer oculto, sin representación, para que las representaciones puedan existir. Por ejemplo, al describir el sentimiento de lo *ominoso* explica que surge cuando se presentifica algo que está directamente relacionado con lo más íntimo; y que eso que emerge «es algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz» (Freud, 1919). Se trata de algo que por fundar el psiquismo no posee representación, pero que las representaciones ulteriores se sostienen a partir de esta inscripción primera. Ahora, si eso irrepresentable se hace presente, se produce un derrumbe momentáneo de las representaciones (sentimiento de lo ominoso), produciendo angustia.

Si bien hemos comprendido que una ausencia primera funda el aparato psíquico, no hemos precisado de qué manera ello se produce. Pasemos entonces a desarrollar de qué manera se inscriben esas primeras marcas fundadoras del aparato psíquico. Freud rara vez habla de significantes como origen del sujeto. La terminología utilizada es la «representación» (representación inconciliable, asociada al afecto); formación de símbolos, *representanz* (como representante representativo de la pulsión).

La representación sienta las bases de la teoría de la neurosis freudiana. El neurótico desarrolla un mecanismo de defensa después de una representación inconciliable para el aparato psíquico. Desde los comienzos, una serie de conceptos filosóficos construyen los pilares de la teoría analítica. La existencia misma de la «representación es una carta de ciudadanía que acredita la realidad de lo representado» (Freud, 1925). Según Freud, pensar es la capacidad de volver a hacer presente, reproduciendo en la «representación algo que alguna vez fue percibido, para lo cual no hace falta que el objeto siga estando allí» (Freud, 1925). Es decir, es hacer presente el objeto en el momento que ya no está.

Freud propone que en la conciencia, hay representaciones objeto compuestas por representaciones palabra asociadas a las representaciones cosa (Freud, 1915, p. 198). Es decir que esas representaciones de objetos suponen dos tipos de investiduras. Por un lado, las investiduras de las cosas, y por otro, las investiduras de las palabras.

Es decir que para evocarlo nuevamente, ese objeto debió primero existir para el psiquismo. Nos preguntamos entonces ¿cuál es el estatuto de ese primer objeto? El primer encuentro con el objeto es lo que Freud llamó «la experiencia de satisfacción» desarrollada en los textos «Proyecto de una psicología» (Freud, 1895) y «La interpretación de los sueños» (Freud, 1899). Freud afirma que el origen del principio de constancia proviene del intento de cumplimiento de un deseo. Este deseo es mítico/originario y antecede al funcionamiento del aparato psíquico, fundándolo en este acto de pérdida primordial.

Freud tenía la convicción de que el aparato psíquico era regulado por el principio de constancia, es decir, por la tendencia a mantener el psiquismo sin estímulo, equilibrando su energía al punto cero. En la experiencia de satisfacción, la necesidad de la vida interrumpirá esta función debido a las grandes necesidades corporales. La emoción introducida por la primera necesidad interna (hambre) encontrará un flujo en la motilidad que se puede llamar el «cambio interno» o «expresión de la emoción» (llanto) (Freud, 1889, p. 619).

La eliminación de este estímulo es aquí posible gracias a una intervención del mundo exterior (introducción de alimentos). La acción se produce gracias a la persona responsable del cuidado del niño. Para Freud ese primer encuentro deja una marca y es a partir de ese momento que el objeto puede ser representado en el psiquismo, solo a condición de estar perdido. La condición de objeto perdido deja como efecto la búsqueda asintótica de la repetición de ese momento de satisfacción plena. Y buscando esa primera satisfacción, queda instaurado

el deseo como la búsqueda de algo imposible de repetir. El pasaje del objeto en el aparato psíquico deja una huella que será el vestigio de esa operación primera. Ella tendrá la función de dar caza a las representaciones intentando revivir el primer encuentro con el objeto y esa satisfacción.

En Lacan podemos también leer la misma lógica, la de una *falta* que sostiene todo un universo simbólico. Recordemos que su teoría del significante se basa en la concepción saussuriana que concibe la lengua como constituida por elementos discretos (significantes). Los significantes son unidades que solo valen por oposición y diferencia. Si el valor de los significantes está dado por el lugar que ocupan en la cadena; ¿cómo definir aquella primera inscripción, aquel primer significante que recibe el sujeto, es decir, antes de que la cadena exista? Ese primer significante Lacan lo denomina *rasgo unario,* significante del que solo se puede dar cuenta una vez formada la cadena. Este significante tiene la particularidad de no hacer cadena y sin embargo, es el que la sostiene. Se trata de un significante que está excluido del universo simbólico, pero sin el cual, ese universo no podría existir (Lacan, 1961). Se trata de un «primer lugar ausencia a partir del cual de allí todo se ordena» (Lacan, 1961, clase 12).

Lacan dice que el *rasgo unario* dejará entonces una «hiancia» permitiendo al sujeto surgir desde ese lugar. Para Lacan, el sujeto se manifiesta en esa *hiancia*, lo que significa la razón de la causa del deseo (Lacan, 1972).

En el Seminario 10: *La angustia*, Lacan retoma su conceptualización sobre el *rasgo unario* designándolo como un *initium* subjetivo: «no hay aparición concebible de un sujeto en cuanto tal sino a partir de la introducción primera de un significante, y del significante más simple, el que se llama rasgo unario». El rasgo unario antecede y funda el sujeto y es a partir de él que Lacan hace entrar lo real en el registro de lo simbólico (Lacan, 1962).

En el Seminario 14: *Lógica del fantasma*, Lacan define el *rasgo unario* como un «significante del "Uno-en-exceso" necesario de la cadena significante como tal. Es decir que en tanto que trata el lenguaje como estructura, lo hacemos por medio de la escritura (o inscripción)» (Lacan, 1966).

Es decir que para explicar el concepto del rasgo unario, la lógica que Lacan propone es la siguiente: el significante existe porque hubo pérdida del objeto, el objeto falta porque el sujeto no vuelve a experimentar esa primera satisfacción vivida, por lo tanto queda inscripto míticamente —recordemos que el significante evoca el objeto perdido. Incluso la huella, el rasgo unario, que parece ser lo más cercano al objeto, no es más que la marca del pasaje del objeto, y no hace más que denotar su ausencia.

Con respecto al significante también sabemos que siempre está en cadena. Lacan dice que el significante «es un signo que reenvía a otro signo»[2] (Fierens, 2007, p. 28), porque nunca puede significar completamente ese primer instante de satisfacción. Es por esa razón que el significante insiste remitiendo a

2 Traducción del autor : « le signifiant est un signe qui renvoie à un autre signe » en francés original.

otro significante. Pero cada repetición es una diferencia en sí misma ya que «ese significante que se repite, nunca lo hace de manera idéntica. El crea su propia diferencia diacrónica» (Fierens, 2007, p. 28)[3]. Lacan dice: «es de la naturaleza de todos y cada uno de los significantes no poder en ningún caso significarse a sí mismo» (Lacan, 1966, p. 13). De ahí la idea de que el significante mismo está en falta, en falta de aquello que quiere significar (Lacan, 1966).

Como dijimos anteriormente, Lacan hace hincapié en la importancia de algo que se debe perder en la estructura para poder funcionar y organizarse en tanto que estructura simbólica, de lo contrario, «la angustia surge cuando un mecanismo hace aparecer algo en el lugar del objeto a, objeto de deseo [...] es que la falta viene a faltar» (Lacan, 1962, p. 52). Es decir, un significante, para funcionar como tal, debe llevar en sí mismo la falta de representación.

Luego de haber sido censurado y separado de la IPA en 1964, Lacan retoma los fundamentos del psicoanálisis. Teniendo en cuenta el sendero que toma el universo significante, el tema de la causa original transciende, poniéndose en relación con el sujeto simbólico y el inconsciente. Para Lacan, la causa del sujeto simbólico es el corte, pero al mismo tiempo, por tratarse de un corte, él lo hace salir. Es justamente un real que lo constituye que interrumpe lo simbólico, produciendo una cadena significante.La causa es entonces «una huella que se representa como vacía, que quiere hacerse tomar por una falsa huella» (Lacan, 1962, p. 52).

Entonces, en la constitución subjetiva «de entrada tenemos un objeto a, el objeto de la caza, y un A [Otro], y en el intervalo se da la primera aparición del sujeto como no sabido, como no-sabido, y toda la orientación ulterior del sujeto se basa en la necesidad de una reconquista respecto a este no-sabido original» (Lacan, 1962, p. 52).

Esta concepción tiene también consecuencias en lo que concierne a la relación del sujeto con el gran Otro. Lacan retoma entonces los conceptos de «alineación/separación» teniendo como objetivo redefinir las formas de conjunción-disyunción de la relación del sujeto con el Otro. En este proceso, en el que se evidencia la dependencia del sujeto respecto del Otro, Lacan formula que «la relación del sujeto con el Otro se engendra toda en un proceso de hiancia» (Lacan, 1962, p. 214). Es decir que el sujeto se constituye en el campo del Otro, pero toma de él su indeterminación. Es por esa razón que no hay identidad hacia un significante y es también por ello que «el sujeto puede ocupar diversos sitios, según el significante bajo el cual se le coloque» (Lacan, 1962, p. 216).

El punto de donde surge la producción significante (ya sea en la relación con el Otro, o bien en el la cadena simbólica) es aquel de la falta de significante, es justamente ese punto en donde algo no pudo ser significado. Ese punto de falta es fundamental para que el orden simbólico funcione porque es lo que pone

3 Traducción del autor : le signifiant lui-même est en manque, en manque de ce qu'il veut signifier. Néanmoins, ce signifiant qui se répète, ne se répète jamais identique à lui-même. Il créée ainsi sa propre « différence diachronique » en francés original.

en movimiento la cadena significante, es el punto de la «falta de significante» (Lacan, 1962, p. 149).

Entonces en la causa vemos lo «que hay de determinante en una cadena, o dicho de otra manera, de la ley» (Lacan, 1962, p. 29). Es decir que lo que la determina es justamente ese lugar donde el concepto falta. Entonces ese sujeto que antes se concebía como determinado por el significante, ahora será «un sujeto en tanto que indeterminado» (Lacan, 1962, p. 34). El giro que toma aquí la concepción lacaniana es que según él la determinación es producida en la indeterminación.

Entonces la función del inconsciente es la de estar en relación profunda con un corte original y esa es «la función como tal del sujeto» (Lacan, 1962, p. 51), nos referimos al sujeto en su relación constituyente con el significante mismo; ya para que lo simbólico funcione ese corte original le es negado a la conciencia.

A nuestro entender, esta cita del *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1963, p. 53) muestra bien que la manera en la que el sujeto emerge tiene que ver con una interpretación de marcas indescifrables:

> No se trata del yo (*moi*) en ese *soll Ich werden*[4], se trata de lo que es el *Ich*[5] bajo la pluma de Freud, desde el comienzo hasta el fin – Cuando se sabe, desde luego, reconocer su sitio – el lugar completo, total, de la red de los significantes, es decir, el sujeto, donde eso estaba desde siempre, el sueño. En este lugar, los antiguos reconocían toda índole de cosas, y en ocasiones, mensajes de los dioses. Y por qué habrían de estar equivocados? algo hacían ellos con esos mensajes de los dioses. Además, y tal vez lo vislumbren en la continuación de mi exposición, no hay que excluir que eses mensajes sigan allí —lo que pasa es que a nosotros nos da igual. A nosotros nos interesa el tejido que envuelve esos mensajes, la red donde, eventualmente, algo queda prendido. Tal vez la voz de los dioses se hace oír, pero desde hace mucho tiempo nuestros oídos han vuelto, en lo que a ellos respecta, a su estado originario; todos sabemos que están hechos para no oír (Lacan, 1963, p. 53).

Ahora, si Lacan dice «A nosotros nos interesa el tejido que envuelve esos mensajes» es ahí donde nosotros podemos situar la red de significantes. A partir de las marcas del Otro «voces de los dioses» [campo de lo real, huellas sin materialidad] hay una red que se interpreta, que da forma a lo indecible, en un intento de una apropiación del discurso.

Retomemos la función de la causa, lo que él llama «hiancia». Lacan nos recuerda queFreud, cuando habla del inconsciente, lo «designa como lo que lo determina esencialmente —el *Vorstellungsrepräsentanz* [...] el lugarteniente de la representación» (Lacan, 1962, p. 68).

Aquello que determina el inconsciente no puede, por estructura, hacerse presente. Sin embargo, cuando esto sucede de manera momentánea, la cadena significante se interrumpe. Por ejemplo, sabemos que el sueño es la realización

4 Él debe advenir, en alemán.

5 «Yo» o «él» en alemán, según Lacan, se trata del sujeto.

de un deseo inconsciente. El trabajo del sueño es el de disfrazar ese deseo construyendo un velo a lo real. Puede suceder que el sueño fracase en este intento y llegue a mostrar ese real de manera directa, sin ambages, sin un disfraz. Es lo que sucede en los sueños de angustia. Esos sueños los reconocemos porque ellos despiertan. Es un despertar que abre y cierra al mismo tiempo, él muestra una verdad subjetiva, la del inicio del sujeto, que se cierra inmediatamente por una imposibilidad estructural.

Entonces, el origen está marcado por ese primer espacio vacío que hace posible la irrupción del universo significante. El primer significante «constituye un punto central de la *Urverdrängung*[6] punto que, como indica Freud en su teoría, al pasar al inconsciente será el punto de *Anziehung*[7], el punto de atracción que hace posible todas las demás represiones, los demás pasos similares hacia el lugar de la *Unterdrückt*[8], de lo que ha quedado debajo del significante. De esto se trata el término *Vorstellungsrepräsentanz*»[9] (Lacan, 1963, p. 226).

El estatuto de los recuerdos

El concepto de «rasgo unario» trae consecuencias importantes en la teoría psicoanalítica. Ya no se trata entonces de un inconsciente concebido como una bolsa de recuerdos que determinan al sujeto, sino de un inconsciente producido por una falta fundamental que nos marca en la indeterminación, obligando al sujeto a interpretar esas marcas. Así el inconsciente se manifiesta en un «tropiezo, en una falla, en una fisura» (Lacan, 1963, p. 32).

De esta forma, el estatuto de la rememoración pasa a entenderse de otra manera dado que los recuerdos serán, a partir de este momento, una interpretación actualizada de aquellas marcas primeras. En palabras de Lacan:

> La rememoración no es la reminiscencia platónica, no es el regreso de una forma, de una huella, [...] que nos llega del más allá de una verdad suprema. Es algo proveniente de las necesidades de la estructura, de algo humilde, nacido a nivel de los encuentres más bajos y de toda esa baraúnda parlante que nos precede, de la estructura del significante, de las lenguas habladas de manera balbuceante, trastabillante, pero que no pueden escapar a exigencias cuyo eco, modelo, estilo, encontramos en nuestros días, curiosamente en las matemáticas (Lacan, 1963, p 55).

Es decir que esta «hiancia» que Lacan sitúa como la causa, incita al sujeto a captar significantes. El sujeto expresando, recordando, hablando, hace de esta falta primera una cadena significante. Desde este punto de vista, los recuerdos son significantes que fueron captados por el aparato psíquico, impulsados por esa falta fundamental, aquella que es imposible de representar. Ese real, dejó como huella un primer corte empujando al sujeto a interpretar, atribuyéndole

6 Represión primordial, en alemán.
7 Atracción en alemán, en alemán.
8 Supresión, sensación suprimida en alemán.
9 *Vorstellungsrepräsentanz*: representante representativo de la pulsión.

significantes. Así surge la rememoración, interpretación actualizada de aquellas marcas originales.

Es por esta razón que en este período lacaniano es llamado el de la clínica de lo real. Ya no se trata de buscar en los recuerdos del paciente los significantes que lo determinaron, se trata ahora de conocer de qué manera goza, se trata de situar dónde está ubicado el sujeto y cómo se posiciona ante lo real. Lacan (1972) afirma entonces que:

> Es ahí que llega al sentido del término sujeto en este otro discurso: Lo que habla sin saberlo, me hace yo[*je*], sujeto.
>
> Hay relación de ser que no puede saberse. Es aquello cuya estructura interrogo en mi enseñanza, en tanto que ese saber [...] imposible, está por ello interdit[10] [...] No lo está si ustedes escriben convenientemente este inter-dit, con un guión entre el inter y el dit: es que está dicho entre las palabras, entre las líneas, y que es eso de lo que se trata *de... de enunciar*[11] a qué suerte de real nos permite el acceso.
>
> Lo que no puede ser demostrado sugiere algo que puede ser dicho de verdadero sobre el asunto [*sujet*]; por ejemplo, entre otros, de lo indemostrable. Es así que se abre esta suerte de verdad, la única que nos sea accesible, y que lleva, por ejemplo, sobre el no-saber-hacer [*non-savoir-faire*].
>
> El yo[*je*] no es un ser, es un supuesto a lo que habla. Lo que habla no tiene que ver más que con la soledad, sobre el punto de la relación que yo no puedo definir más que al decir, como lo he hecho, que no puede escribirse. Esta soledad, de ruptura del saber, no solamente puede escribirse, sino que ella es incluso lo que se escribe por excelencia: lo que, de una ruptura del ser, deja huella [*trace*] (Lacan, 1972, p. 108).

Entonces, lo real (la barra, el objeto a) escribe y hace huella, y lo hace a condición de que haya existido esa imposibilidad significante. Lo real abre y cierra, hace posible el análisis pero se manifiesta como aquello que resiste a la interpretación. Entonces, ya no se trata de hacer consciente lo inconsciente porque siempre ese inconsciente primordial se topara con el límite de lo real, es decir, lo imposible.

Mauricio Balsamo respecto del origen formula: «Paradójicamente, ese origen no ha sido jamás tal, se trata de un elemento que no le pertenece al sujeto, pero que es eso lo que constituye su excedente. Esta excedencia no puede existir más que en la operación de reescritura» (Balsamo, 1999, p. 765). El intento del sujeto de expresar eso es una reescritura, es un saber hacer (*savoir-faire*) con esa falta fundamental. Es una forma de goce que cada quien a partir de eso innombrable.

---

10 *Interdit*: prohibido. Lacan hace un juego de palabras dado que fonéticamente *inter-dit* significa entredicho.

11 *D'énoncer*: de enunciar, juego de palabras, fonéticamente puede querer decir «denunciar».

Identidad vs. Identificación

Después de haber desarrollado las ideas del origen y de la teoría del significante, creemos que es importante retomar el concepto de identidad diferenciándolo del de identificación.

Sabemos que Freud hace referencia al concepto de identidad, de manera tangencial. Evoca esta palabra en su texto «Proyecto de psicología» (Freud, 1895), en el momento en donde menciona la «identidad de percepción». Tal como lo describimos en la experiencia de satisfacción, la identidad de percepción es definida como la marca de inscripción en el aparato psíquico de la primera impresión vivida, equivalente entonces a lo desarrollado sobre el concepto de *rasgo unario* en la teoría lacaniana.

Sin embargo, en el texto de Freud, él hace pensar que originariamente la identidad de percepción existió y que ella busca repetirse. Al intento de repetición Freud lo llama «investidura de deseo». Pero, dado que la única marca portadora de la investidura de percepción es la primera («identidad de percepción»), y teniendo en cuenta que no hay coincidencia entre una y otra, se activa a partir de esta primera identidad de percepción, un mecanismo psíquico que Freud llama: «trabajo de pensamiento» (Freud, 1895, p. 636).

Si seguimos indagando sobre la identidad, podemos recordar que Freud (1908) evoca algo de la construcción identitaria después de describir las reiteradas fantasías de sus pacientes en su texto «La novela familiar del neurótico» (Freud, 1908). El punto que nos interesa es la descripción del contenido de esas fantasías originarias. Ellos fantaseaban con la idea de pertenecer a otra familia, sustituyendo de esta forma a sus padres por otros de un rango social más elevado. Freud se pregunta entonces, ¿de dónde proviene la necesidad de construirse una filiación extranjera a la de su familia?

Este proceso de afirmación va en el mismo sentido que nuestra hipótesis principal ya que el sujeto, para afirmarse en tanto que sujeto independiente, construye una fantasía que lo desafilia. Esta fantasía consiste en una desidentificación hacia sus progenitores, creando una nueva identidad marcada por la idea de ser otro. Según Freud, estas fantasías protegen al niño de la relación incestuosa respecto de sus padres y en este sentido, la extranjeridad es una garantía de diferenciación con el Otro. Sin embargo, esas fantasías filian-desafilian paradójicamente al sujeto. El sujeto acepta ser «el hijo de» a condición de diferenciarse; o bien, el sujeto fantasea ser hijo de otros, porque no se siente idéntico a los que dicen ser sus padres. Ellas, afirman y desafirman al sujeto en la cadena filiatoria, todo como efecto directo de la relación de filiación.

Pierre Decourt, interesado en la definición del concepto de identidad, concluye diciendo que la identidad es un proceso asintótico, del que el motor es la experiencia psíquica de la pérdida. Según él, la identidad se denota, se siente y se define, en la capacidad del sujeto a soportar esa pérdida (Guillaumin, 1988).

Notamos entonces que la identidad como acabada no es un concepto pertinente para explicar los procesos psíquicos en la teoría psicoanalítica. En cambio, el concepto de identificación parece ser mejor adaptado a la hora de entender la idea del sujeto dividido.

En efecto, la identificación toma en cuenta el aspecto parcial del objeto. Laplanche y Pontalis (1994) definen la identificación como ese proceso por el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo del otro y se transforma, total o parcialmente sobre ese modelo. Entonces la personalidad se constituye y se modifica según una serie de identificaciones.

Freud percibe ya en 1897 la importancia de la identificación en la formación del síntoma histérico (Freud, 1895, p. 319) precisándolo de manera más clara en «La interpretación de los sueños». Freud describe el síntoma histérico a partir de la identificación de su paciente a una amiga de ella, deseada por su marido. La paciente sueña que no tiene comida para poder cocinar y que solo queda salmón ahumado.

Las conclusiones a las que llega Freud son que su paciente tiene la necesidad de procurarse un deseo insatisfecho, y que para ello su paciente se identifica con la amiga celosa. De esta forma Freud concluye que en la histeria se trata de un deseo sustituido por otro deseo (el deseo de salmón ahumado de su amiga sustituye al deseo de caviar de la paciente).

En su texto «Psicología de las masas y análisis del yo» Freud define la identificación como la manifestación más temprana de la relación con otra persona, jugando un rol en la prehistoria del complejo de Edipo (Freud, 1921, p. 42).

La identificación es un acto de apropiación. Es un mecanismo donde se distinguen tres formas diferentes de identificación. El primero es el de la identificación como forma primitiva de lazo afectivo con un objeto. El segundo, como una transformación regresiva, tomando el lugar de un lazo libidinal a un objeto, una suerte de introyección del objeto en el yo. El tercero, como el descubrimiento de un rasgo común con otra persona.

Si bien los tres son diferentes, ellos tienen en común la apropiación de un rasgo. Ninguno se define como una repetición idéntica de lo mismo. En este sentido, en todos se juega una pérdida. Incluso, en el primer caso existe una identificación que debe perder su objeto para funcionar como tal. Entonces la identificación permite al sujeto hacer familiar el mundo que lo rodea, estableciendo un lazo afectivo con las personas encargadas de cuidarlo. Que la identificación no sea total, completa, es decir, que no sea identidad, le permite al sujeto no fusionarse con sus objetos y las personas. La imposibilidad de identificarse completamente protege al sujeto, preservándolo en tanto que sujeto diferenciado del Otro.

De esta manera, el concepto de «identificación» va de la mano con la idea de división subjetiva sostenida en la teoría psicoanalítica. Dado que se trata de una identificación a una parte del objeto, el sujeto incompleto dará lugar al recurso simbólico. En cambio, el concepto de «identidad» produce una contradicción si es utilizado en el marco psicoanalítico dado que, en este marco, el sujeto no podría estar ni completamente diferenciado del Otro, ni completamente fusionado a él.

Conclusión

Comenzamos este trabajo preguntándonos sobre la identidad. Nos propusimos abordar este concepto explicando el estatuto que tienen las primeras marcas subjetivas que constituyen los orígenes del sujeto.

Describimos de esta forma las concepciones que proponen la posibilidad de una pérdida de identidad, y por ende, si ese es el caso, de la recuperación de ella. En todo el desarrollo de nuestro trabajo pudimos justificar la idea psicoanalítica del origen como extranjero. Si algo marca al sujeto desde su origen, eso es su indeterminación.

Nos servimos de todo lo desarrollado por Freud sobre el origen del aparato psíquico, abordando la teoría de la representación y la vivencia de satisfacción. Subrayamos la importancia del objeto en tanto que perdido, operación que instaura el proceso de pensamiento en el aparato psíquico.

Hemos observado que la lógica paradojal ha estado presente a lo largo de nuestro análisis. Una ausencia que marca un significante primordial que no está en cadena, pero que por lo tanto, es indispensable ya él la origina. Evocamos entonces el concepto lacaniano de *rasgo unario* por ser el primer significante fundador del aparato psíquico. La introducción de este concepto ha modificado el estatuto de los conceptos de inconsciente, de significante y los recuerdos.

En psicoanálisis, de tal *origen* solo podemos dar cuenta mitificándolo, porque en ese lugar hay una ausencia. En otras palabras, la única forma de abordarlo es generando una interpretación que, al modo de la verdad, tenga estructura de ficción. Se trata de una falta de identidad de origen acerca de la cual la significación es siempre construida en un segundo tiempo, *a posteriori*, y de manera suplementaria, inaugurando así el primer tiempo.

Proponemos de esta manera un origen que aparece en el fracaso del proceso de trascripción y que obliga al sujeto a interpretarlo. Al no tener el origen una esencia impone al sujeto el mandato «en el futuro, acuérdate de recordar». No se trata de recordar eso que se ha dicho, sino de interpretar ese origen. Por esta razón proponemos también una identidad en términos de proceso asintótico cuyo motor sería la experiencia psíquica de la pérdida.

Referencias bibliográficas

Achotegui, J. (2002). *La depresión de los inmigrantes: una perspectiva transcultural*. Barcelona: Ed. Mayo,

Balsamo, M. (1999). «Destins du Passé». *Revue Française de Psychanalyse*, n.º 3. París.

Eiguer, A. (1998). «Le faux self du migrant». En: *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. París: Dunod.

Fierens, Ch. (2007). *Logique de l'inconscient: Lacan ou la raison d'une clinique*. París: Harmattan.

Foucault, M. (1971). «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». En: S. Bachelard *et al., Hommage à J. Hyppolite,* París: puf.

Freud, S. (2003 [1899]). «L'interprétation du rêve». En: Œuvres Complètes, Vol. iv, París: puf.

———— (1993 [1925]). «La negación». En: *Obras Completas*, Vol. xix, Buenos Aires: Amorrortu.

———— (1993 [1915]). «Lo inconsciente». En: *Obras Completas*, Vol. xiv, Buenos Aires: Amorrortu.

———— (2007 [1895]). «Projet d'une psychologie». En: *Lettres à Wilhelm Fließ*, París: puf.

———— (1991 [1921]). «Psychologie des masses et analyse du moi». En: Œuvres Complètes, Vol xvi, París: puf.

———— (1994 [1919]). «Lo ominoso». En *Obras Completas,* Vol. xvii, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 215-251.

———— (1992 [1914]). «De la historia de una neurosis infantil» («El hombre de los lobos»). En *Obras Completas,* Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-112.

———— (2009 [1914]). *L'homme aux loups*. París: Quadrige, puf.

———— (1993 [1908]). «La novela familiar del neurótico», Vol. x, Buenos Aires: Amorrortu.

Grimberg L.y Grimberg R. (1986). *Psychanalyse du migrant et de l'exilé*, París: Cesura Lyon.

Guillaumin. J. (1988). «L'objet de la perte dans la pensée de Freud». En *48 congrès des psychanalystes de langue française des pays romans*, Genève.

Kelsen H. (1962). *Théorie pure du Droit,* París: Dalloz.

Lacan, J. (1966).«La science et la vérité». En *Ecrits,* París: Seuil, pp. 335-370.

———— (1995 [1963]). *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.

———— (2004 [1962]).El *Seminario 10. La angustia,* Buenos Aires: Paidós.

———— (2004 [1966]). *Le Séminaire xiv. La logique du fantasme,* París: Seuil.

———— (1975 [1972]). *Le Séminaire. Encore*, *Livre xx,* París: Seuil.

———— (1961-1962). *Seminario 9. La identificación*, inédito.

Laplanche, J. y Pontalis, J-B. (1994). *Vocabulaire de la psychanalyse,* París: puf.

Moro, M-R. (1994). *Parents en exil, psychopathologies et migrations*, París: puf.

———— y Nathan, T. (1989). «Métamorphose. Genèse d'un concept migrateur». *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n.º 12.

Nathan, T. (2001). *L'Influence qui guérit.* París: Odile Jacob.

Sinatra, F. (1998). «La figure de l'étranger et l'expérience de l'exil dans la cure». En *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, París: Dunod.

Osvaldo Lamborghini, el maestro ignorante, linotipista, cómico, niño y poeta

Ofelia Ros

Presentación

En este artículo analizo la relación de identificación que implica el vínculo enseñante-aprendiente predominante en la modernidad, a partir de un personaje de la novela *La causa justa* de Osvaldo Lamborghini. Sullo, el maestro lamborghiniano, paseado en silla de ruedas por sus discípulos, cómico, poeta, niño y linotipista, dialoga con la figura del maestro ignorante propuesta por Jacques Rancière. Ambas figuras ponen en cuestión la relación enseñante-aprendiente mediada por la identificación con el Otro no barrado y anquilosada en la fase paranoica de la constitución subjetiva donde prima la fantasía de dominación y sometimiento en la que se sostiene la «fantasía didáctica» (Behares, 2004).

*

Inédita en vida del autor, *La causa justa* fue escrita en 1983 en Barcelona. A pesar de ser en la actualidad un autor canonizado en la literatura argentina, como lo demuestran dos libros de reciente publicación y muy distinto enfoque, *Osvaldo Lamborghini, una biografía* de Ricardo Strafacce y *Y todo el resto es literatura: ensayos sobre Osvaldo Lamborghini,* hubo una escasa publicación y una restringida circulación de sus publicaciones en vida del autor. El cuento *El fiord* (1969), la novela *Sebregondi retrocede* (1973) y *Poemas* (1980) se publicaron en Argentina, mientras que «Tadeys» y «Die Verneinung» (La negación), sus dos grandes poemas, aparecieron primero en revistas norteamericanas. Es Aira quien en 1988 habilita la circulación de todos los textos narrativos que Lamborghini publicó en vida y los que había dejado preparados para publicar en *Novelas y cuentos*. Más adelante, en el 2003, Aira publica *Novelas y cuentos II*, donde reúne, en orden cronológico, «todos los textos sueltos y breves más o menos narrativos» encontrados en «cuadernos, libretas, y hojas sueltas» (Aira, 1988, p. 306). *La causa justa*, inédita en vida del autor, fue encontrada por Aira en forma de «manuscrito y copia mecanografiada, supervisada y corregida por el autor» (Aira, 1988, p. 307) y es publicada en ambos volúmenes de *Novelas y cuentos* por encontrarse ambivalentemente en ambas categorías.

Martín Prieto propone que la escasa circulación de la obra en vida del autor se debe, en parte, a «haberse publicado en ediciones únicas, en editoriales pequeñas o fantasmas y de tiradas reducidas» (433). Sin embargo, Prieto apunta que por estos años el público agotaba tres ediciones de *El frasquito* (1973), de Luis Gusmán, publicado el mismo año y en la misma editorial que

Sebregondi retrocede. Asimismo, el público devoraba las dos primeras novelas de Manuel Puig, *La traición de Rita Hayworth* (1968) y *Boquitas pintadas* (1969), lo que muestra una disposición a la experimentación y una avidez por nuevas tendencias. Por otro lado, Néstor Perlongher destaca en *El fiord* «un mostruario (o mostrador) de aberraciones pornográficas» (2008, p. 132); pero tampoco esta es una condición exclusiva, ambos textos comparten «la sexualización de la escritura» con *Nanina,* de Germán García, y *El frasquito,* de Luis Gusmán, componiendo «un flujo escritural que llegó a nuclearse en las páginas de la revista *Literal*» (Prieto, 2006, p. 429). El núcleo de la revista *Literal* eran Germán García, Osvaldo Lamborghini, Ricardo Zelarrayán y Luis Gusmán, y no únicamente comparten la sexualización de la escritura en *Literal* sino la irreverencia y una aguda y original crítica a la subjetividad política e intelectual de toda una época.

En su corta duración, del año 1973 al 1977, *Literal* dio como resultado tres volúmenes en los que participaron entre otros Lorenzo Quinteros, Jorge Quiroga, Oscar Steimberg, Horacio García y Josefina Ludmer. La revista «recoge fuertes influencias del psicoanálisis lacaniano, la lingüística postsaussuriana y el posestructuralismo de Jacques Derrida, Michel Foucault y Roland Barthes» (Prieto, 2006, p. 429). Particularmente el psicoanálisis lacaniano matiza la escritura y la política editorial de *Literal*. Esta última en resonancia con la revista *Scilicet*, que dirigió Lacan en París, decide anular los nombres propios, y publicar la clase de Lacan del 8 de mayo de 1973, «Del barroco».

Lacan cierra la clase «Del barroco» cuestionando y reformulando, una vez más a lo largo de su enseñanza, la idea de verdad, para lo cual refiere a Ernesto Renan, «un servidor de la verdad ... [que] solo le exigía una cosa... que no tuviera ninguna consecuencia» (1972-1973, p. 141). Con esta misma idea de una verdad sin programa sin desarrollo ni consecuencias, *Literal* cuestionaba las formas discursivas hegemónicas que confinaban la literatura al realismo sociológico, el escritor a la figura de escritor comprometido y la política al populismo. En consonancia, rechazaba la lógica representacional y comunicativa del lenguaje como un medio con arreglo a fines, y contrariaba así un discurso pedagógico asociado al saber y la verdad sobre la felicidad humana, que reducía a cualquier otro al lugar de aprendiz. Como expresan los editores en la portada del primer número de la revista:

> Toda política de la felicidad instaura la alienación que intenta superar. Toda propuesta de un objeto para la carencia no hace más que subrayar lo inadecuado de la respuesta de la pregunta a la que se intenta aplastar. No se trata del hombre, ese espantapájaros creado por el liberalismo humanista del siglo pasado, lo que se discute son sus intercambios (*Literal*, 1973).

El hombre se diluye en los intercambios que acontecen en una red significante donde nada es del todo propio pero tampoco del todo ajeno. La escritura lamborghiniana es en *Literal* la marca de un lenguaje siempre en falta con la verdad. Una verdad imposible de asir que solo puede ser dicha a medias en la media

lengua del equívoco, la estupidez, el desconcierto y la aberración. Esta media lengua estropea la base donde «se apoya lo que se sabe, lo que se articula tranquilamente como un pequeño amo, como *yo,* como quien sabe un montón... Se trata de la irrupción de toda la fase de lapsus y tropiezos en los que se revela el inconsciente» (Lacan, 1969-1970, p. 30). Aquello que debería haber permanecido en lo oculto sale a la luz en la tontería y la aberración de un humor obstinado en «lo feo en cualquiera de las formas en que se manifieste» (Freud, 1979, p. 11). Este es el legado de Lamborghini en *Literal* y de esta última en la literatura argentina: la invitación a adoptar la posición del entontecido cínico que señala lo que nadie quiere ver y pregunta lo que no nadie se atreve a preguntar.

En consecuencia, los primeros párrafos de *La causa justa* nos ubican frente al lecho de muerte de Luis Antonio Sullo «infatigable en su lucha para que los libros dijeran lo que alguna vez susurraron: no leía jamás, pero sus subrayados eran perfectos» (Lamborghini, 2003, p. 9). Sullo, un individuo excepcional para sus discípulos, asume la gran tarea de transmitirles sus conocimientos para elevarlos gradualmente hacia su ciencia. Si bien sabe «que no se trata de atiborrar a los alumnos de conocimientos, ni de hacérselos repetir como loros, sabe también que es necesario evitar esos caminos del azar donde se pierdan los espíritus todavía incapaces de distinguir lo esencial de lo accesorio y el principio de la consecuencia» (Rancière, 2003, p. 11). Los subrayados de Sullo son emblema de la explicación que el maestro realiza para el estudiante acerca del texto, conduciéndolo, según un orden progresivo, de lo más simple a lo más complejo. A fin de que el estudiante comprenda es necesario que el maestro explique, que sus subrayados rompan el supuesto mutismo del texto enseñado.

Sin embargo, lo que alguna vez quisieron decir los libros, «lo dijeron, mucho mejor que sus rayas bajo las letras» (Lamborghini, 2003, p. 9) porque, en definitiva, sus subrayados son suyos, o sea, de Sullo, resaltando el juego metonímico que propone el autor. El libro en las manos del estudiante, tanto como en las manos del maestro, está conformado por un conjunto de razonamientos destinados a hacer comprender una materia. «Pero enseguida es el maestro el que toma la palabra para explicar el libro. Realiza una serie de razonamientos para explicar el conjunto de razonamientos que constituyen el libro» (Rancière, 2003, p. 14). El maestro asume que debe explicar el libro, y la contracara de esta presunción es que el estudiante no puede comprender sin su explicación. El subrayado, siempre suyo, deviene emblema de la explicación del maestro, de los recortes al texto de los cuales parte su explicación.

«Buenos Aires, aquí el presente. Podremos entonces tirar a la basura toda esa basura, esa trama de rayas en los libros que fingías enseñarnos, esa manera tan 'suya' de subrayar y no leer que te envidiamos (siempre)» (Lamborghini, 2003, p. 9). Este fingimiento que otorga Lamborghini al enseñar de Sullo se relaciona a la fantasía didáctica que desarrolla Luis Behares en *Didáctica Mínima* (2004). Behares propone que la relación enseñanza-aprendizaje, consolidada en la modernidad, se basa en la idea de proceso: la enseñanza y el aprendizaje acontecen

de forma simultánea mediante un proceso «lineal» basado en «un continuo temporal regido por la relación causa efecto» que «establece una relación de complejidad» (Behares, 2004, p. 16). A su vez esta idea de proceso se sustenta en «una idea de sujeto estable, autónomo, es decir, un sujeto psicológico, una unidad bio-psico-social» (Fernández Caraballo, 2014, p. 10). Esta teoría tecnicista de la enseñanza parte de las conceptualizaciones de Juan Amós Comenio, quien inaugura la tradición de tratamiento de las cuestiones de la enseñanza en forma instrumental introduciendo el germen de una didáctica de mediación, una tecnología para intervenir en los procesos de desarrollo del alumno (Behares, 2005). Posteriormente, la modernidad brindó instrumentos positivos para tratar el cuerpo del estudiante «como una cosa, lo que da por resultado el fantaseo psicopedagógico del siglo xx en torno al control de los cuerpos y los instrumentos psíquicos en tanto adminículos de una enseñanza absolutamente posible» (Behares, 2005, p. 43).

Este fantaseo psicopedagógico, estructurante de la fantasía didáctica, concibe al enseñante y al aprendiente como dispositivos operantes de una relación asimétrica en la cual el maestro explica el conocimiento como estructura sistémica predictible y totalizadora, en un lenguaje transparente. A su vez, ambos, fantaseo psicopedagógico y fantasía didáctica se basan en «el mito de la pedagogía: la parábola de un mundo dividido en espíritus sabios y espíritus ignorantes, espíritus maduros e inmaduros, capaces e incapaces, inteligentes y estúpidos» (Rancière, 2003, p. 16). En otras palabras, la fantasía didáctica afanada en controlar el proceso de enseñanza aprendizaje, mediante la nominación, sistematización, intervención y medición, asume como axioma la existencia de una inteligencia inferior y una superior. La inferior es emblemática del niño, «registra al azar las percepciones, retiene, interpreta y repite empíricamente en el estrecho círculo de las costumbres y de las necesidades» (Rancière 2003, p. 18). Mientras que la segunda «conoce las cosas a través de la razón, procede por método, de lo simple a lo complejo, de la parte al todo» (Rancière, 2003, p. 18).

En la distancia entre ambas inteligencias se funda la distancia entre el libro y el aprendiente. Así lo excretan los discípulos de Sullo ante el lecho de muerte del maestro: «–¡jamás nos diste el gusto de leer un libro!–» (Lamborghini, 2003, p. 10). La función de mediación del enseñante se consolida en la explicación, encarnando la preocupación del buen pedagogo en sustituir la letra del libro por sus subrayados, o sea, «la arbitraria pretensión de suprimir en sus subrayados los textos» (Lamborghini, 2003, p. 9). Esta arbitrariedad supone otro axioma primordial, «hace falta una explicación oral para explicar la explicación escrita» (Rancière, 2003, p. 16). La palabra oral del maestro adquiere así un estatuto privilegiado sobre la palabra escrita del libro.

El estatuto privilegiado de la palabra del maestro instituye una jerarquía paradójica que se articula, a su vez, con otra paradoja: «las palabras que el niño aprende mejor, aquellas de las que absorbe mejor el sentido, de las que se apropia mejor para su propio uso, son aquellas que aprende sin maestro explicador, con

anterioridad a cualquier maestro explicador [...] la lengua materna» (Rancière, 2003, p. 16). Pero este hecho no puede ser más que negado o desmentido por el maestro explicador, quien constituye su deber ser a partir de la necesidad de sus explicaciones. La imagen del maestro erudito, conocedor, explicador del mundo y del libro, se proyecta ante el aprendiente como el fantasma que domina al autómata, dado que es sostenida por su inverso, el alumno incapaz de comprender por sí solo. De esta forma, la relación enseñante-aprendiente moldeada por el maestro explicador resulta en un progreso hacia el atontamiento del aprendiente, dado que «empleará su inteligencia en ese trabajo de duelo: com-prender, es decir, comprender que no comprende si no se le explica» (Rancière, 2003, p. 18).

La progresiva instrumentalización del proceso enseñanza-aprendizaje se articula con una relación especular enseñante-aprendiente marcada por «la ilusión de lo *Uno:* el ego autónomo, la voluntad, la comunicación transparente» (Venturini, 2014, p. 47). Esta ilusión sostiene al maestro posicionado imaginariamente en el lugar del Otro no barrado ante el cual el aprendiente ofrece su falta en pos de sostener esta ilusión. La falta constitutiva del sujeto aparece únicamente del lado del alumno: falta en comprender, falta de interés, falta de condiciones, falta de poder, quien ofrece sintomáticamente su castración para sostener al maestro imaginariamente en el lugar del gran Otro: almácigo de los significantes, poseedor del código del lenguaje y de la cultura, amo de la verdad, huella del Otro mítico de la constitución subjetiva.

«Ustedes perdieron la capacidad de responder a pesar de que les abrí mis puertas, que fue una manera, no la única, de cerrarles las suyas en sus propias narices» (Lamborghini, 2003, p. 10). El maestro abre las puertas mediante sus subrayados, su sabiduría y su ciencia, cerrando, al alumno, las puertas del comprender por sí solo. Su función de explicador se constituye con relación a la inhibición del aprendiente de conocer mediante la intuición, el azar y la exploración. Pero su función de explicador no se desarrolla únicamente mediante la explicación sino también disfrazada en forma de pregunta, dado que el maestro conoce la respuesta. A través de sus preguntas guía discretamente la inteligencia del alumno. «Sócrates, a través de sus interrogaciones, conduce al esclavo de Menón a reconocer las verdades matemáticas que ya están en él. Hay ahí tal vez el camino de un conocimiento, pero en ningún caso el de una emancipación» (Rancière, 2003, p. 40). Sócrates debe llevar de la mano al esclavo para que encuentre la ciencia del maestro, la cual supone habita en el razonamiento del esclavo. La respuesta exitosa del esclavo es tanto la demostración de su dependencia a las preguntas del maestro como la ejemplificación de su lección y la confirmación de su ciencia.

En *El Reverso del Psicoanálisis* Jacques Lacan propone que la función principal del discurso del amo consiste en apropiarse del saber del esclavo. El saber hacer del esclavo se encarna históricamente en las técnicas artesanales. Por ende, «se trata de extraer su esencia para que ese saber se convierta en saber de

amo. El saber hacer de las técnicas artesanales está antes de saber si el saber se sabe», pero no está desprovisto del aparato que hace de él una red de lenguaje y de las más articuladas (Lacan, 1969-1970, p. 20). «¿Qué señala la filosofía en toda su evolución? Esto —el robo, el rapto, la sustracción del saber a la esclavitud por la operación del amo» (20). Lacan comenta, asimismo, el famoso episodio del *Menón* de Platón, en el cual uno de los sabios que debatían la inconmensurabilidad de la raíz de dos decide llamar al esclavo.

> Le plantean preguntas, por supuesto preguntas de amo, y el esclavo responde a las preguntas, naturalmente, las respuestas que las preguntas dictan por sí mismas. Nos hallamos ante una forma de irrisión, es una forma de mofarse del personaje, lo asan vivo. Nos hacen ver que. . . únicamente se trata de arrebatar al esclavo su función respecto del saber (Lacan, 1969-1970, p. 21).

El valor del saber hacer del esclavo es desmentido en el discurso del amo mediante preguntas que no preguntan que, por el contrario, dictan la respuesta. Mediante este proceso el amo expropia al esclavo de su función respecto al saber. Lacan subraya la mueca como elemento principal de esta expropiación: al comunicar a los demás sabios que llamará al esclavo para que los ayude a resolver el problema matemático en el que se encontraban atascados, dice burlonamente, «ya verán ustedes lo que sabe» (Lacan, 1969-70, p. 20). Estas palabras con las que el amo reconoce el saber del esclavo son, irónica y cínicamente, un guiño de su aniquilación.

El maestro socrático es otra vertiente del maestro explicador. Lo que ellos «instituyen no es la '*ignorantia*' ni siquiera la '*docta*'» sino «el combate de esa ignorancia, al ofertar un saber que efectivamente se sepa o se haya ya sabido» (Behares, 2010, p. 15). Ambos se constituyen en una imagen especular asociada al ideal del yo [*ideal Ich*], tronco de las identificaciones secundarias, la cual será asumida identificatoriamente por el alumno al precio de sumirse en la dependencia de la explicación camuflada en forma de pregunta. Esta relación especular se inscribe en «la matriz simbólica en la que el *yo* se precipita en una forma primordial [...] que sitúa la instancia del *yo*, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción irreductible» (Lacan, 1936, p. 108). Está preñada de las correspondencias que unen el *yo* a la estatua en que el hombre se proyecta, afanado en una fantasía de preponderancia, preeminencia, superioridad y predominio con relación a sus semejantes.

La fantasía de preponderancia y preeminencia se basa en una equivalencia generalizada: un forzamiento metafórico en el cual se equivalen hombres como si fueran cosas.[1] En este forzamiento metafórico entre hombres el intercambio social deviene «trueque de gloria y de menosprecio donde cada uno recibe una superioridad como contrapartida de la inferioridad que confiesa» (Rancière, 2003, p. 92). Esta necesidad de desigualarse lleva al individuo a renunciar a su singularidad dado que, paradójicamente, la predominancia sobre los otros se

1 Ver al respecto el concepto de fetichismo de la mercancía desarrollado por Carl Marx en el tomo 1, capítulos 1 y 11, de *El Capital*.

basa en una medida de equivalencia con estos, la cual tiñe de rasgos paranoicos la ficción colectiva. «El amor a la dominación obliga a los hombres a protegerse unos y otros dentro de un orden por convención, el cual no puede ser razonable ya que está hecho de la sin razón de cada uno, de esa sumisión a la ley del otro que entraña fatalmente el deseo de serle superior» (Rancière, 2003, p. 92).

Por ende, esta fantasía de preeminencia, que se encuentra en la base de la fantasía didáctica y psicopedagógica, tiñe la relación enseñante-aprendiente de ambigüedad: «*aprovechamos el rato que le falta para insultarlo.* La oportunidad se ha presentado y no habrá otra. Está en su cama, fresco como una rosa: por fin la enfermedad, gracias a los muchos cuidados, terminó por florecer» (Lamborghini, 2003, p. 9). El discípulo se identifica al maestro posicionado en el lugar del Otro ofreciendo su castración bajo la promesa de un día destronarlo. Las dificultades para barrar al Otro se articulan con dificultades para aceptarse a sí mismo como sujeto en falta, para asumir la castración simbólica, o sea, la aceptación de un no saber como constitutivo del saber.

> Te amortajan, Sullo, y ya no podrás ironizar sobre nosotros, tu invalidez de muerto, pero no, prematuro caprichoso, no te pasearemos cadáver en silla de ruedas (sobre tu regazo un subrayado, jamás un libro), ahora Sullo a merced de nuestro humor, impotente ante la merced de toda nuestra merced, que empezará con el saqueo de todos los subrayados de tu biblioteca (Lamborghini, 2003, p.10).

La ambivalencia prevalece en esta relación marcada por la asimetría, la jerarquización y el afán de predominio, en la cual el otro amenaza siempre con tomar el lugar de enemigo que puede aniquilarnos. La relación enseñante-aprendiente mediada por la identificación imaginaria con el Otro no barrado se anquilosa en la fase paranoica de la constitución subjetiva, allí donde:

> El yo es ese amo que el sujeto encuentra en el otro y que se instala en su función de dominio en lo más íntimo de él mismo. Si en toda relación con el otro, incluso erótica, hay un eco de esa relación de exclusión, él o yo, es porque en el plano imaginario, el sujeto humano está constituido de modo tal que el otro está siempre a punto de retomar su lugar de dominio con relación a él, que en él hay un yo que siempre en parte le es ajeno (Lacan, 1955, p. 135).

Lo que Lacan llamó la constitución paranoica del sujeto devuelve la alienación al corazón del hombre, a partir de esta escisión fundada en el desconocimiento inaugurada por esta primera identificación a otro que no es la imagen de sí mismo sino la imago del semejante en el estadio del espejo.

Sin embargo, la literatura lamborghiniana no se caracteriza por escinificar la constitución paranoica del sujeto a través de sus personajes. Por el contrario, sus personajes principales performan el traspié, la fractura, la caida vergonzosa de aquel que se posicione en el lugar de amo, a pesar de mantener de telón de fondo la constante tensión de agresión con el otro. Si bien la historia de Sullo escenifica la tensión de agresión entre enseñante y aprendiente, el maestro agoniza en su lecho de muerte. «El cuerpo de Sullo tendido en la cama, la cabeza casi blanca»

(Lamborghini, 2003, p. 9) introduce una «extrañeza inquietante»[2] en la relación enseñante-aprendiente que presentifica la escisión constitutiva del sujeto barrado. La potencia heterogénea de la muerte hace vacilar «el ego autónomo, la voluntad, la comunicación transparente, el control pedagógico del aprendizaje» (Venturini, 2014, p. 47) y por ende al maestro explicador. Esta «extrañeza inquietante» hace vacilar, asimismo, el mundo propio y conocido del alumno que asume la incapacidad de comprender por sí solo. La oportunidad está dada por la debilidad del maestro inscripta en su cuerpo agonizante al borde de la muerte, donde acontece la constatación de la falta en saber, la incompletud negada y desmentida por la figura del maestro explicador.

Sullo pasa de portar la verdad del saber en sus subrayados a portar el límite de la muerte en la siniestra invalidez de cuerpo. Su silla de ruedas subraya, ahora, como máquina de escribir «todo lo que estando destinado a permanecer en lo secreto, en lo oculto, ha salido a la luz» (Freud, 1917, p. 220) en la relación con sus discípulos. «—Aquí por lo menos Buenos Aires, pero hoy me siento un poco raro por la multitud que me acompaña aun cuando sabe, y bien que lo sabe, estoy muerto» (Lamborghini, 2003, p. 10). Sus discípulos son quienes lo constituyen como maestro: «un individuo excepcional para un pueblo de creyentes» (Astutti en Prietto, 2006, p. 31). Por esta misma condición son, a su vez, quienes pueden destruirlo, ya que saben, de antemano, sobre su muerte, sobre la ficción encarada en la trama de rayas de los libros que fingía enseñarles, pero pueden asimismo volverlo a crear.

Esta «variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo» (Freud, 2017, p. 220) e irrumpe ante el lecho de muerte del maestro. El maestro soporta en su cuerpo agonizante la dádiva de sus seguidores: sus insultos, su envidia, su humor, su saqueo y, en última instancia, una demanda de saber siempre insatisfecha. Freud sostiene que la del maestro, junto con la del analista y la del político, son las tres profesiones imposibles: «y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones imposibles en la que se puede dar anticipadamente por cierto la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar» (1934-1938, p. 128). La promesa que responde a la demanda siempre insatisfecha es intrínseca al campo del saber, de la cura y de la política. Sin embargo, es justamente esta promesa insatisfecha, soportada en el cuerpo del maestro tan fracturado como el cuerpo de sus subrayados, la que habilita una alternativa a la relación dual de rivalidad y ambivalencia entre maestro y discípulo. En vez de tirar sus subrayados a la basura o saqueárselos, sus seguidores cuentan otro cuento, fabulan otra historia, una historia plagada de humor y una fuerte crítica a todo aquel que ostente el lugar del amo.

2 El concepto freudiano de *Das unheimlich* fue traducido al español como «lo siniestro» en la edición de Luis-López Ballesteros de las Obras completas de Sigmund Freud, y como «lo ominoso» en la edición de James Strachey; su traducción al francés «inquietante extrañeza» o «extrañeza inquietante» y su derivado «familiar extrañeza» logran captar los desarrollos del autor bajo este término.

> Tanto aprendimos de su humor, que mientras lo amortajaban nos dábamos el lujo de volverle la espalda y entre los amigos copiarle el chiste: —¿Aquí el presente? —Era su chiste, el mayor del mundo: nadie se atrevía a reírse ... — Hundidos hasta el cuello en lo informe, si aquí el presente, el pasado ¿dónde, entonces? y dónde el futuro: porque si aquello de 'a mí no me gusta el cómo' merece nuestro aplauso (*Aplausos*), el cuándo es tierra de tumba, por eso se prefiere la silla de ruedas (Lamborghini, 2003, p.10).

La pregunta de Sullo por el presente es otra forma de taclear al sujeto ubicado imaginariamente en la posición del amo mediante la potencia heterogénea de un presente imposible de habitar para el ser parlante. El presente es un gran chiste, «el mayor del mundo», un punto inusitado en el cual fingimos habitar, tierra de nadie que hace del cuándo «tierra de tumba» por lo que se prefiere la «silla de ruedas», la «máquina de escribir».

En oposición a la cronología temporal en la que se basa la lógica evolucionista y desarrollista de la fantasía didáctica, Sullo porta la muerte en la invalidez de su propio cuerpo como única certeza de su existencia en el tiempo. De la misma manera, su chiste bordea la vulnerabilidad de maestro y discípulo frente a lo incontrolable, incalculable e incognoscible del tiempo.

Sigmund Freud en su libro *El chiste y su relación con el inconsciente* comienza por separar a los chistes en dos grandes grupos: los chistes inocentes o abstractos y los chistes tendenciosos. Los chistes tendenciosos se refieren a una persona, a un grupo de personas o una institución, con determinada intención. Estos se caracterizan por ser hostiles, destinados a la agresión, la sátira y la defensa, u obscenos destinados a desnudar una tendencia sexual que de otra manera permanecería inhibida (Freud, 1905, pp. 96-97). Por el contrario, los chistes inocentes o abstractos no atacan a personas o instituciones, sino a la certeza misma de nuestra razón y a la posibilidad misma del conocimiento (Freud, 1905, pp. 96-97). Por lo cual, paradójicamente, los chistes inocentes o abstractos suelen ser más críticos que los tendenciosos.

En la literatura de Lamborghini el chiste transforma conexiones de pensamiento habituales, que pasan comúnmente desapercibidas, en un cúmulo de cosas risibles y contrastes cómicos, tornándolas evidentes para el abordaje crítico. La figura del maestro amortajado por sus discípulos presenta varios aspectos del orden de lo cómico. Lo defectuoso de su cuerpo y lo ininteligible de sus enunciados ubican a Sullo en la línea de los 'raros' centrales en la literatura de Lamborghini: el deforme, el torpe, el medio tonto, el niño perverso, el loco, el extranjero, el nalgudo, el puto, etc. Como propone Gabriel Giorgi, «el anormal nace del cruce entre su cuerpo y el ideal normativo» (2003, p. 231) de la ciencia y el conocimiento. Ideal en el que predomina «el higienismo, con sus reglas de percepción sobre los cuerpos y los sujetos, y con sus voces hechas de biologismo» (2003, p. 231). 'El raro' encarna aquello que excede a la matriz ideológica que sujeta un cuerpo al conocimiento y control ejercido en una determinada época. A la vez, introduce la «extrañeza inquietante» de lo anómalo, su potencia

cuestionadora de la estructura de conocimiento y de poder. En lo cómico de su rareza, Sullo desnuda la fantasía ideológica que sostiene la relación de identificación entre enseñante y aprendiente en un juego especular de dominación y sometimiento.

Asimismo, la formación léxica defectuosa alude a un desvío que desvirtúa las reglas nucleares de la semántica y la sintaxis, imposibilitando el cierre de sentido de la frase. Nicolás Rosas sostiene que en Lamborghini «las palabras del relato designan otra cosa que las que obligatoriamente deben designar las *denotata*; dicen, en principio lo contrario de lo que quieren decir, hecho que va desgastando la verosimilitud y acentuando la extrañeza del mundo que transportan» (2003, p. 175). Rosa encuentra en esto la operación mayor de la escritura de Lamborghini, que supera cualquier actitud vanguardista, dado que ante la lengua fascista —xenófoba y discriminatoria del mandato y la sumisión— Lamborghini opone la desorganización de los núcleos sintácticos y semánticos. «El intento de Lamborghini es generar una lengua corrupta por dislocación de las formas y de los paradigmas, una verdadera destrucción ácrata de los significados y los significantes» (Rosa, 2003, p. 173). Sin embargo, no acontece tal destrucción, en la escritura lamborghiniana significado y significante siguen componiendo la unidad del lenguaje; pero no responden a las leyes sintácticas o semánticas de un lenguaje en particular sino a las leyes universales del significante: metáfora y metonimia.

Los mecanismos que se encuentran en la base de la escritura lamborghiniana son los mismos que Freud destaca en las técnicas del chiste: el doble sentido, el contrasentido, el múltiple empleo del mismo material, el retruécano o similicadencia y la representación antinómica. Estos mecanismos se componen de juegos lingüísticos que comparten la condensación y el desplazamiento con las formaciones oníricas. La condensación se trata en sus diferentes variaciones de la fusión de palabras, mientras que el desplazamiento refiere a un grupo de representaciones que distan de la palabra desplazando su significado (Freud, 1900, pp. 83-84). Lacan se sirve de la lingüística moderna para afirmar que los mecanismos de formación del inconsciente trabajados por Freud —condensación y desplazamiento— son respectivamente equivalentes a los mecanismos centrales de las operaciones del lenguaje: la metonimia (regla de diferencia y contigüidad) y la metáfora (regla de semejanza y recubrimiento).

La metáfora y la metonimia, que moldean la escritura lamborghiniana, son los mecanismos característicos del chiste y de las formaciones oníricas, y comparten la destrucción ácrata de los núcleos semánticos y sintácticos del lenguaje español con la infancia. Como señala Freud, el niño está «habituado a tratar todavía las palabras como cosas» (1900, p. 115). El niño que aprende a manejar el léxico de su lengua materna «entrama las palabras sin atenerse a la condición de sentido, a fin de alcanzar con ellas el efecto placentero del ritmo o de la rima» (Freud, 1900, p. 120). La infancia tiene la posibilidad de escuchar la frase ininteligible que atraviesa el relato como una música: «una pequeña melodía, una

'musiquita'», que según Lamborghini, recorre todo texto, y a la cual se pueden resumir las grandes novelas (Aira, 1988, p. 10). El estatuto que adquiere la palabra en la infancia destaca el espesor significante del lenguaje, enfatizando cierta musicalidad fundamental propia, asimismo, de la construcción poética.

Como explica César Aira, la literatura de Lamborghini transita un intersticio en que el lenguaje no sigue ni las reglas de la narrativa ni las reglas de la poética; no es ni prosa ni verso, ni una combinación de ambas, sino un pasaje. «Hay una arqueología poética en la prosa, y viceversa; una doble inversión, cuya huella es aquello en lo que muchos han visto lo más característico del estilo de Osvaldo: la puntuación. Por otro lado, el mismo lo ha dicho: 'En tanto poeta, ¡zas! Novelista'» (2003, p. 9). En vez de fijar el significado de las palabras acorde con la sintaxis de la frase, la puntuación en Lamborghini quiebra la sintaxis de la frase, destacando el espesor significante que oscila entre el hábito de lenguaje y el nacimiento de la palabra. Los neologismos son característicos de la escritura lamborghiniana. Por ejemplo, en «La causa justa» la palabra «*llanuros*» refiere a los habitantes de Buenos Aires, la llanura del chiste (39). Como señala Aira «¿Quién había oído, por ejemplo, la palabra 'tento', antes de leer la frase 'El Sebregondi con plata es un sebregondi con tento'» (11).

Por su parte, Paul de Man sostiene que el movimiento en que el significado de la palabra se desplaza a un grupo de representaciones en las que dista de sí misma —de su sentido más obvio o común— es característico tanto de la poesía como de la ironía.[3] La ironía es el tropo de los tropos; y «este es el origen de toda poesía, suspender las nociones y las leyes del pensamiento racional [...]» (De Man, 1998, p. 256). En consecuencia, el humor lamborghiniano se caracteriza por «la perversa pasión de los chistes tontos, la estulticia de la letra, el aburrimiento y la tontería de los dichos y dicharachos de la lengua» (Rosa, 2003, p. 175).

En consonancia con el cómico, el niño y el poeta, Sullo es el linotipista siempre al borde de ser escritor que, paradójicamente, no escribe nunca. El linotipista desarrolla un antiguo oficio asociado a la máquina de escribir: otorga al lenguaje la fijeza y la legitimación de la palabra escrita. Sin embargo, en el desarrollo de su función el linotipista puede prescindir del significado de las palabras, puede realizar la trascripción a máquina de un manuscrito sin centrarse en el sentido que se construye acumulativamente frase tras frases, página tras página. En el prólogo *Novelas y cuentos,* Aira relata que uno de los métodos para escribir de Lamborghini «consistía simplemente en escribir una pequeña frase cualquiera, y después otra, y otra, hasta llenar varias páginas» (2003, p. 10). Esta particular

3 La ironía ha sido un concepto difícil de definir en la historia de la literatura y la filosofía, al punto de llegar incluso a cuestionarse su estatus de concepto. Ya en el siglo XIX las teorizaciones sobre la ironía del romanticismo alemán exponían varias contradicciones. A modo de ejemplo Paul de Man cuenta como Friedrich Solger criticaba a K.W. F. Schlegel por no lograr una definición acabada del término. Más tarde Hegel critica a Solger por su incapacidad para hablar propiamente sobre la ironía; y luego Kierkegaard critica a Hegel por abordar la ironía muy escasamente y de forma indirecta (164).

relación con el lenguaje es emblemática de la escritura de Lamborghini, en la cual el arcaísmo y la repetición, gutural e insistentemente rupturista, conforman, ante todo, una burla al entendimiento que nunca llega a entender, dándose de bruces con una nueva rareza.

> Si explicar equivale a confesarse sistemáticamente —Buenos Aires, ¿aquí el presente?—, puede entenderse (mal, casi seguro) que explicar equivale a confesar *un* sistema. Pero es una lástima que la serpiente se muerda la cola, pues da lo mismo subrayarlo, (*escribirlo, nunca*) así como queda subrayado, que hacerlo exactamente al revés: si confesarse equivale a explicarse sistemáticamente (mal, casi seguro) —y como se recordará el sentido es triple en este caso y no doble—, es probable que podamos atormentarnos con una nueva esperanza: explicación, confesión y sistema son posibles (Lamborghini, *Novelas y cuentos II,* p. 12).

Con este juego de palabras cierra Lamborghini esta breve historia dentro de *La causa justa* que nos ubica en el lecho de muerte del maestro; pero algo 'suyo' se trasmite y persiste agonizando en cada línea de los subsiguientes relatos. La desmesura cómica, infantil y poética, en la cual las palabras dicen siempre más de lo que dicen, son emblema de un maestro que en su fractura habilita a sus discípulos a narrar otra historia, a atormentarse con una nueva esperanza en la que su explicación, su confesión y su sistema son posibles. «Quien quiere emancipar a un hombre debe preguntarle a la manera de los hombres y no a la de los sabios, para ser instruido y no para instruir. Y esto solo lo hará con exactitud aquel que efectivamente no sepa más que el alumno, el que no haya hecho él antes el viaje, el maestro ignorante» (Rancière, 2003, p. 103), el linotipista, que no escribe nunca solo subraya, el cómico, el niño y el poeta que desafían la lógica identificatoria con un Otro no barrado.

En suma, en la escritura lamborghiniana el chiste es «un juicio que juega» (Freud, 1905, p. 15) en una media lengua para subrayar la tendencia preponderante de la relación enseñante-aprendiente consolidada en la modernidad. El campo de lo cómico, a través del orden de lo defectuoso e ininteligible, es vía regia a la fantasía de dominación y sometimiento que sostiene la «fantasía didáctica» (Behares, 2004). Esta fantasía de dominación y sometimiento se signa en la preponderancia, la preeminencia, la superioridad y el predominio del *yo* frente al otro. El alumno ofrece su incapacidad para comprender por sí mismo en pos de sostener la identificación especular con el erudito maestro explicador; mientras que el maestro explicador necesita del alumno incapaz de entender por sí mismo para sostenerse en la posición de maestro. Esta dependencia mutua, aunque jerárquica y asimétrica, construye una relación de ambivalencia, donde el otro está siempre a punto de tomar el lugar de enemigo. La relación enseñante-aprendiente se rige así por los aspectos predominantes de la fase paranoica de la constitución subjetiva.

La paródica relación entre Sullo y sus discípulos subraya el afán de preeminencia y control, la dependencia, la agresión, la admiración y la demanda

siempre insatisfecha, que componen la ambivalente relación enseñante-aprendiente. Asimismo, la dislocación del lenguaje en la narrativa lamborghiniana introduce una extrañeza inquietante en los patrones de dominación y sometimiento naturalizados en esta relación, transformándolos en un cúmulo de cosas risibles factibles de ser cuestionadas. El resultado de esta operación es un maestro que asume la ficción de sus subrayados en la invalidez de su cuerpo, un ignorante que habilita la emancipación del aprendiente en la relación de identificación con el maestro.

Sullo se regodea en los dichos y dicharachos del lenguaje; pero también es el poeta que cita el plus de significación, que dice siempre algo más de lo que dice, y que cada uno entienda como puede, si es que puede. El juego con el significante exacerba los alcances de la ironía, de la digresión y de los circunloquios, transformándose en un recurso de ruptura con el totalitarismo discursivo del maestro en la posición del amo. El lenguaje narrativo lamborghiniano distorsiona los núcleos sintácticos y semánticos para abordar el nivel más complejo de las relaciones de dominación y sometimiento, en el cual la figura del maestro explicador se asimila, se internaliza en la identificación. El *modus operandi* del maestro explicador se torna íntimo y familiar, letra que deviene cuerpo: sumisión a la ley del otro que entraña fatalmente el deseo de serle superior.

Este breve relato de Sullo en *La causa justa* deviene máquina de subrayar la fantasía (inconsciente) de dominación y sometimiento que moldea la «fantasía didáctica» (Behares, 2004). Y es justamente a partir del reconocimiento de estos puntos ciegos, compuestos de un resto imposible de asir y de explicar cabalmente, que podemos atormentarnos con una nueva esperanza en la relación enseñante-aprendiente: «Se puede enseñar lo que se ignora» (Lorain, 1830, p. 90; Rancière, 2003, p. 42). El maestro ignorante, aquel que no hizo el viaje primero que el alumno, aquel que transmite el no saber que guía su investigación, tiñe la relación enseñante-aprendiente con «el poder de la igualdad que es, al mismo tiempo, el de la dualidad y el de la comunidad. No existe inteligencia allí donde existe agregación, atadura de un espíritu a otro espíritu» (Rancière, 2003, p. 42). Existe inteligencia cuando el maestro es paseado en silla de ruedas por sus discípulos, desafiando estructuras históricas de dominación y sometimiento en la relación enseñante-aprendiente.

Referencias bibliográficas

Aira, C. (1988). «Prólogo» a O. Lamborghini. En: *Novelas y cuentos*. Barcelona: Del Serbal, pp. 7-16.

Behares, L. E. (2004). *«*Enseñanza-aprendizaje revisitados. Un análisis de la fantasía didáctica*»*. En: Behares, L.; Bordoli, E.; Fernández, A.; Ros, O. *Didáctica Mínima. Los acontecimientos del saber*. Montevideo: Psicolibros Waslala, 2008.

———— (2005). «Didáctica Moderna: ¿más o menos preguntas, más o menos respuestas?» En: Behares, L. E.; Colombo de Corsaro, S. (comps.) *Enseñanza del Saber-Saber de la Enseñanza***.** Montevideo: fhce, udelar.

———— (2010). *Saber y terror de la enseñanza*. Montevideo: Psicolibros Waslala.

Daobve, J. P. y Brizuela N. (comps.) (2008). *Y todo el resto es literatura: ensayos sobre Osvaldo Lamborghini*. Buenos Aires: Interzona.

De Man, P. (1998). *La ideología estética*. Traductor. M. Asensi y M. Richart. Madrid: Cátedra.

Freud, S. (1979 [1900]). *«* La interpretación de los sueños (I)». *Obras completas,* vol. iv. 24 vols. Buenos Aires: Amorrortu.

———— (1979 [1905]). *«* El chiste y su relación con el inconsciente». *Obras Completas*, vol. viii. 24 vols. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 11-17.

———— (1979 [1917]). «"Lo ominoso". De la historia de una neurosis infantil». *Obras completas*, vol. xvii. 24 vols. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 215-251.

———— (1979 [1934-1938]). *«* Moisés y la religión monoteísta. Tres ensayos». *Obras completas,* vol. xxiii. 24 vols. Buenos Aires: Amorrortu.

Fernández Caraballo, A.M. (2014). «Del aprendizaje y su inquietante extrañeza». En: Fernández Caraballo, A. M. (comp.) *El aprendizaje en cuestión*. Montevideo: Ediciones de la fuga, pp. 17-38.

García, G. (1968). *Nanina*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Giorgi, G. (2003). «Diagnósticos del raro. Cuerpo masculino y nación en Osvaldo Lamborghini». En: Jáuregui, C. A. y Dabove, J. P. *Heterotropias narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 321-342.

Gusmán, L. (1973). *El frasquito,* Buenos Aires: Ediciones Noé.

Lacan, J. (2003 [1936]). «El estadio del espejo como formador del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica». En: Žižek, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

———— (2001 [1955-1956]). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las Psicosis*. Trad. Enric Berenguer y Miquel Bassols. 1.ª ed. 6.ª reimp. Buenos Aires: Paidós.

———— (2000 [1969-1970]). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Trad. Enric Berenguer y Miquel Bassols. 1.ª ed. 4.ª reimp. Buenos Aires: Paidós.

Lamborghini, O. (1969). *El fiord*. Buenos Aires: Chinatown.

———— (1973). *Sebregondi retrocede*. Buenos Aires*:* Noé.

———— (1994). *Tadeys*. Ed. César Aira. Buenos Aires: Del Serbal.

———— (1980). *Poemas*. Buenos Aires: Tierra Baldía.

———— (2003). «La causa justa». En: *Novelas y cuentos ii*. Edición al cuidado de César Aira. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 8-46.

Literal 1 (1973). «Portada».

Lorain, P. (1830). *Réfutation de la méthode Jacotot*. París: L. Hachette.

Marx, K. y Engels F. (2002 [1867]). *El Capital*. Tomo I, Sección primera. España: Siglo xxi Editores. Biblioteca de autores socialistas.

Perlonger, N. (2008). «Ondas en *El fiord*. Barroco y corporalidad en Osvaldo Lamborghini». En: *Néstor Perlongher. Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Director de colección Horacio González. Buenos Aires: Colihue, pp.131-138.

Prieto, M. (2006). *Breve historia de la literatura Argentina*. Buenos Aires:Taurus.

Puig, M. (1968). *La traición de Rita Hayworth*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

——————— (1969) *Boquitas pintadas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Traducción de Núria Estrach. Barcelona: Editorial Laertes.

Rosa, N. (2003). *La letra argentina crítica 1970-2002*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

Strafacce, R. (2008). *Osvaldo Lamborghini, una biografía*. Buenos Aires: Mansalva.

Venturini, J. (2014). «Estructura ternaria. Elementos del simbólico en los comienzos de la enseñanza de Lacan». En: *El aprendizaje en cuestión*. Montevideo: Ediciones de la fuga, pp. 45-111.

Algunos aspectos de la identificación freudiana en la propaganda fascista

Ivana Deorta

Allí donde crece el peligro, crece también
la salvación.

Hölderlin. *Patmos*

Presentación

Este trabajo tiene el interés de señalar algunos aspectos de la identificación freudiana en la constitución y manipulación de los sujetos como masa, en los cuales se constata un yo debilitado por mecanismos inconscientes que evaden o anulan la capacidad de reflexión crítica propiciando regresiones colectivas a estadios infantiles a través de la creación de un lazo libidinal de naturaleza artificial, según el pensamiento de Theodor. W. Adorno, en especial, como lector de Sigmund Freud.

Teoría crítica y psicoanálisis

A partir de la dirección de Max Horkeheimer en 1930, y con un papel destacado de Eric Fromm, el Instituto de Investigación Social comenzó a interesarse por los trabajos psicoanalíticos aplicados a una teoría de la sociedad. Apoyada en la teoría psicoanalítica —antes del ascenso del nazismo y luego de este— la Teoría Crítica se ocupó de detectar y explicar los potenciales autoritarios que habían sido identificados en los años previos a 1933 en la población obrera de Alemania y por comprender un fenómeno que afectó a toda Europa: el ascenso del nazismo. El instituto no hizo públicos los resultados del estudio que tuvo como base las encuestas efectuadas a los obreros alemanes, sin embargo se preparó para el ascenso del fascismo alemán buscando un lugar en el extranjero donde continuar sus investigaciones.

El instituto veía a la racionalidad seriamente amenazada por el uso, efectuado por el fascismo, de medios racionalizados para fines irracionales. El autoritarismo norteamericano, a diferencia del europeo, desarrolló formas orientadas al conformismo, en especial a través de la industria cultural, caracterizado por la primacía de las proyecciones colectivas sobre las individuales sin un recurso a la coerción directa (Jay, 1989 [1974], p. 282). Con el apoyo del *American Jewish Committee* (AJC), y a través de contacto del Instituto de Investigación Social con el *Bekeley Opinion Study*, Adorno realizó junto a otros investigadores el trabajo social empírico publicado bajo el título *La personalidad autoritaria* (1950). La agitación fascista había crecido en Estados Unidos, «el antisemitismo se

convirtió en un objeto relevante desde el punto de vista político» y el interés de los investigadores en los potenciales fascistas respondía al objetivo de contrarrestarlo (Claussen, 2006 [2003], pp. 159-160). Los estudios de *La personalidad autoritaria* —si bien como expresan sus autores no pretenden ser definitivos sino que deben ser considerados como un plan piloto— revelaron que este tipo de personalidad era un «nuevo tipo antropológico» y no un fenómeno estrictamente alemán.

La idea de un orden natural cerrado y cíclico que establece un paralelismo entre naturaleza y sociedad queda expresada en la conocida tesis de *Dialéctica de la ilustración*: «el mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología» (Adorno y Horkheimer, 1998 [1947], p. 57). Dentro de este orden social-natural y, puede decirse mítico en tanto que orden cerrado y repetitivo, la distinción entre bien y bienestar establecida por Kant se expresa como una contradicción del capitalismo avanzado entre la felicidad individual y el desarrollo social en tiempos de lo que Adorno y Horkheimer llamaron «industria cultural». Pero, previamente, «la ideología del deber y el servicio a la totalidad al precio de la felicidad individual alcanzó su expresión final en la retórica fascista. Las pretensiones revolucionarias de los fascistas no fueron más que un fraude destinado a perpetuar la dominación de las clases gobernantes» (Jay, 1989 [1974], p. 109).

La identificación en la propaganda y la manipulación fascista

En «Antisemitismo y propaganda fascista» —ponencia de Adorno en el congreso sobre antisemitismo en San Francisco en 1944— Adorno sostiene que la propaganda fascista actúa sobre los mecanismos inconscientes del psiquismo transformando a los sujetos en muchedumbre violenta sin objetivos políticos razonables. Tres aspectos son los que Adorno identifica como predominantemente psicológicos en los discursos fascistas: 1) los líderes se dedican a hablar mucho de su público o de sí mismos estableciendo una identificación entre ellos y la masa y esto se vincula, según Adorno, con una posible sustitución de la imagen del padre por un yo colectivo, 2) glorifican sus acciones promoviendo los medios y se pierden de vista los fines y 3) la propaganda en sí misma funciona como forma de satisfacción por medio del sentimiento de pertenencia al grupo (acceso a confidencias, informaciones privilegiadas, etc.) y racionalización del placer que historias sobre escándalos sexuales, crueldades o atrocidades producen en el público (tráfico de escándalos).

La falta de precisión respecto a los fines responde al carácter poco o nada teórico del fascismo, y a su aspecto no comprometido. Una característica de los discursos fascistas autoritarios es que mediante ellos los líderes no están dispuestos a cumplir con límites o compromisos. Los sujetos en masa no son tratados como personas racionales y autónomas sino como masa que tiene que ser sumisa y obedecer. La meta de la propaganda fascista y de los discursos antisemitas en particular no es racional porque no intenta convencer mediante argumentos y va, además, en contra de los intereses individuales de los sujetos. Construye

«espectros» tipológicos sin preocuparse de si la imagen de determinado «tipo» de personas que construye se corresponde o no con la realidad. También elude los mecanismos de control de análisis racional al utilizar en sus discursos asociaciones o repeticiones de ideas sin preocuparse por una relación lógica. Estas características no racionales se organizan, sin embargo, de una forma racional semejante a la utilizada en la cultura de masas (en el sentido específico que le dan Adorno y Horkheimer[1]). La naturaleza psicológica de la manipulación fascista se revela, según Adorno, en la respuesta a la pregunta por la relación entre el líder y los partidarios de la propaganda. Un aspecto de esta relación es que la propaganda ofrece una satisfacción. Al modo —dice— como las series televisivas norteamericanas (*soap operas*) ofrecen una satisfacción al ama de casa que se identifica con las desgracias de la heroína y que luego compra la caja de jabón, el público de la propaganda fascista se identifica con el agitador y luego adopta su ideología. Gran parte de la efectividad del discurso de los agitadores es que se muestran dispuestos a ponerse en ridículo. Esto despierta el interés de las personas comunes en las que suelen primar las inhibiciones. La exhibición que ofrece el orador es caracterizada por Adorno como una «exhibición ritual» en la que se revela una identificación por parte del público con algo que comparten pero que no pueden expresar por sí mismos. La satisfacción que obtienen es en esa identidad. Este acto de identificación es definido como «un fenómeno de regresión colectiva» (Adorno, 2005 [1944], p. 15) en el cual la propaganda despierta emociones primitivas y posibilita la identificación con formas de ser y de pensar que la gente común inhibe por el control social. Se incita al abandono del autocontrol y a la asimilación de las pulsiones en un «esquema ritual» que se relaciona con el debilitamiento del yo individual. Característico de este esquema es el estereotipo, la repetición de clichés como la dicotomía entre nosotros y los otros (negro-blanco, amigos-enemigos, etc.) así como la reiteración y escasez de ideas. También el discurso fascista se caracteriza por sus residuos religiosos. El culto religioso es sustituido por un culto a lo existente (lo que existe verifica la fuerza en la convicción de que se está en lo correcto, por ejemplo, el apoyo de personas famosas o con éxito), la divinidad es sustituida por la figura del líder y la doctrina cristiana por eslóganes de violencia e insinuaciones como métodos indirectos para transmitir, por ejemplo, ideas antisemitas.

1 En «Resumen sobre la industria cultural», de 1963, Adorno explica que la expresión «industria cultural» —posiblemente empleada por primera vez en *Dialéctica de la ilustración*— sustituyó a la expresión «cultura de masas», expresión que Horkheimer y Adorno habían utilizado en sus borradores. Los autores optaron por esta expresión para evitar dar a entender que se trataba de una cultura que asciende desde las masas, como ocurre con el arte popular. La industria cultural surge *para* las masas no *desde* las masas fabricando objetos que han sido pensados para su consumo y lo determinan. Si bien se genera la apariencia de que los consumidores son los sujetos para los cuales están pensados los productos que consumen, en realidad los sujetos son convertidos en los objetos de la industria cultural mediante la manipulación de sus conciencias y, en especial, de sus inconscientes.

El chiste como forma de identificación colectiva

En la trasmisión de ideas antisemitas Adorno destaca el papel de la alusión en la relación consciente-inconsciente en Freud (1905). El mecanismo del chiste es semejante a los procesos inconscientes de elaboración de los sueños. En el chiste como en los sueños se expresan deseos reprimidos y que, como tales, no pueden pasar directamente a la conciencia. Un deseo que es objeto de censura establece un conflicto entre la satisfacción de ese deseo y el deseo de no desearlo. Mediante un mecanismo inconsciente el deseo es «disfrazado» para eludir la censura y ser así satisfecho, pero en tanto que «disfraz» se presenta como otro deseo o no se explicita como tal. En la operación condensadora del chiste, que es la encargada de mantener una alusión[2], se ve un efecto de la censura o sofocación, en el que puede detectarse lo que ha sido reprimido y una forma de eludir la censura (Laplanche y Pontalis, 1996 [1967], p. 76). El proceso de condensación es lo que produce una satisfacción del deseo mediante la alusión. El chiste, como las alusiones en los discursos fascistas, pone de relieve algo oculto en el inconsciente que se disfraza para evadir la censura y ser satisfecho.

El chiste necesita al menos de tres personas: el que profiere el chiste, el que es objeto del chiste y el que ríe del chiste. La meta del chiste es la de producir placer en el oyente «a partir de los procesos anímicos» (Freud, 1986 [1905], p. 90). Freud distingue entre el chiste inocente y el tendencioso, el chiste inocente es fin en sí mismo mientras que el chiste tendencioso está al servicio de dos pulsiones o tendencias: la obscena o la hostil. El chiste tendencioso produce mayor placer que el inocente, dispone de otras fuentes de placer que la de la mera técnica del chiste (como es el caso del chiste inocente). Las pulsiones obscenas y las hostiles son reprimidas por la cultura desde la primera infancia y en la vida adulta son satisfechas mediante rodeos ya que no pueden serlo de forma expresa o consciente (Freud, 1986 [1905], p. 98).

Aunque pueda resultar trivial, consideramos preciso señalar que Adorno no afirma que las alusiones estén al servicio de tendencias hostiles o agresivas únicamente en el pensamiento antisemita. Las personas, en general, son, según el autor, víctimas de un sistema que los oprime, como queda expresado en palabras de Freud[3], y eso genera hostilidad.

---

2 El contenido manifiesto es una abreviación del contenido latente aunque no es equivalente a un resumen ya que si bien el contenido manifiesto está determinado por varias significaciones latentes, también las significaciones latentes pueden encontrarse en varios elementos del contenido manifiesto (Laplanche y Pontalis, 1996 [1967], p. 76).

3 [...] los objetos atacados por el chiste pueden ser instituciones, personas en tanto son portadoras de estas, estatutos de la moral o de la religión, visiones de la vida que gozan de tal prestigio que solo se puede vetarlas bajo la máscara de un chiste, y por cierto de uno encubierto por su fachada. [...]
Se puede decir en voz alta lo que estos chistes murmuran, a saber, que los deseos y apetitos de los seres humanos tienen derecho a hacerse oír junto a la moral exigente y despiadada; y justamente en nuestros días se ha dicho, en expresivas y cautivadoras frases, que esa moral no es sino el precepto egoísta de unos pocos ricos y poderosos que en todo momento pueden

En el chiste tendencioso, Freud distingue entre obstáculos internos y externos para la satisfacción de las tendencias y afirma que la cancelación o evasión de un obstáculo interno, mediante el mecanismo del chiste, produce mayor satisfacción. La diferencia entre un obstáculo interno y uno externo está en que el interno cancela o evita «una inhibición preexistente» mientras que el externo «evita el establecimiento de una nueva» (Freud, 1986 [1905], p. 114). Para establecer como para conservar una inhibición se produce un «gasto psíquico» que es ahorrado mediante una ganancia de placer. Esta ganancia de placer está vinculada a lo que Freud llama «placer previo» que sirve para desencadenar un placer mayor que el producido por la mera evasión de la inhibición (Freud, 1986 [1905], p. 131). La energía que estaba al servicio de la inhibición se descarga libremente al volverse innecesaria por el mecanismo del chiste que en lugar de desinhibir mediante argumentos soborna al juicio. Una experiencia de placer es reforzada por una experiencia de placer de otra naturaleza: la técnica del chiste refuerza el placer producido por la satisfacción de una tendencia.

En el chiste que sirve a la tendencia obscena se busca convertir a un tercero en cómplice (mediante una ganancia de placer) frente al cual quien es objeto del chiste ha de avergonzarse. El chiste obsceno busca vencer las inhibiciones de vergüenza y decoro. En el chiste hostil, que sirve a la satisfacción de la tendencia agresiva, se hace al oyente partícipe del odio o del desprecio «y así levanta contra el enemigo un ejército de opositores donde al principio solo había uno» (Freud, 1986 [1905], p. 128). Se busca vencer al juicio crítico, a diferencia de los argumentos que buscan poner de un lado la crítica, derogando la capacidad crítica del oyente que iría en contra del desprecio y del odio hacia un grupo o una persona. En este sentido dice Freud: «No hay duda de que el chiste ha escogido el camino psicológicamente más eficaz» (Freud, 1986 [1905], p. 128).

De las inhibiciones internas la principal es la represión que excluye el hacer conscientes las tendencias que buscan ser satisfechas mediante el chiste y las satisface. Según Freud es el chiste tendencioso el que muestra con mayor claridad la ganancia de placer al evadir las inhibiciones sin provocar el displacer que provocaría posteriormente la censura (por ejemplo el insulto directo) y reforzando, además, las tendencias a las que sirve. Dentro de las condiciones subjetivas, como motivos del chiste, mencionadas por Freud, destacamos —dado el contexto de este trabajo— los componentes sexuales sádicos en los chistes tendenciosos agresivos.

Sobre el chiste inocente basta señalar que Freud observa en él, como en el tendencioso, un ahorro psíquico, en el que un talante alegre o desinhibido aumenta las «posibilidades de goce —entre ellas el placer de disparate» (Freud, 1986 [1905], p. 122) — y que mediante un buen manejo de la técnica el chiste

satisfacer sin dilación sus deseos. Mientras el arte de curar no consiga más para asegurar la vida, y mientras las instituciones sociales no logren más para volverla dichosa, no podrá ser ahogada esa voz en nosotros que se subleva contra los requerimientos morales. Todo hombre honrado deberá terminar por hacerse esa confesión, siquiera para sí (Freud, 1986 [1905], pp. 102-104).

busca «proteger de la crítica las conexiones de palabra y de pensamiento deparadoras de placer[4]» (Freud, 1986 [1905], p. 125). También que el placer de los niños en las repeticiones está vinculado al placer que produce el chiste inocente en la repetición de palabras, pensamientos y juegos de homofonías. Ambos (chiste y juego infantil) se vinculan a la compulsión a la repetición que será tratada por Freud, especialmente, en *Más allá del principio del placer* (1920). Si bien el pensamiento que expresa el chiste inocente está desprovisto de tendencia, es decir aunque el chiste inocente tenga un fin en sí mismo (producir risa por la genialidad en la técnica), no está exento de tendencia ya que persigue el fin secundario de promover lo pensado y evadir la crítica[5].

Una condición que es esencial al chiste y que lo diferencia de lo cómico es que quien hace el chiste necesita de una persona que ría de su chiste. En el caso de lo cómico la risa —que es el testimonio del placer en el espectador producido por lo cómico o por el chiste— se consuma entre el yo y el objeto mientras que en el chiste lo hace entre el yo y una tercera, de cuyas *condiciones subjetivas* depende el éxito o el fracaso del chiste. Si bien Freud señala que la risa no siempre es indicio de placer, sí lo es en el caso del chiste. En este la risa del espectador representa la cancelación de una inhibición. El placer que obtiene del chiste un tercero está en correspondencia con el ahorro de un gasto psíquico que sí se produce en quien es su creador. Este gasto en la creación está relacionado, según Freud, con la fuerza de los obstáculos que la formación del chiste debe sortear para alcanzar la desinhibición y «se debita de la ganancia obtenida a raíz de la cancelación de la inhibición, ese mismo gasto que el oyente del chiste no tiene que solventar» (Freud, 1986 [1905], p. 143]). Cualquier exigencia de pensamiento consciente, también en el oyente, implica una pérdida del efecto producido por el chiste.

El chiste es una forma de identificación colectiva utilizada por la propaganda fascista: «cada chiste requiere su propio público, y reír de los mismos chistes prueba que hay una amplia concordancia psíquica» (Freud, 1986 [1905], p. 144).

4 Que tienen su antecedente en el juego de palabras placentero para el niño.

5 El pensamiento busca el disfraz de chiste porque mediante él se recomienda a nuestra atención, puede parecemos así más significativo y valioso, pero sobre todo porque esa vestidura soborna y confunde a nuestra crítica. Estamos inclinados a acreditar al pensamiento lo que nos agradó en la forma chistosa, y desinclinados a hallar incorrecto —y así cegarnos una fuente de placer— algo que nos deparó contento. Si el chiste nos hace reír, ello establece además en nosotros la predisposición más desfavorable a la crítica, pues entonces, desde un punto, se nos ha impuesto aquel talante que ya el juego proveía y que el chiste se empeña en sustituir por todos los medios (Freud, 1986 [1905], p. 127).

Identificación y horda primordial

Como sucedáneo de la gratificación sexual —y con relación al vínculo entre la conducta ritual y neurosis obsesiva en Freud— el discurso fascista expresa, según Adorno, el deseo de asesinato ritual y el deseo inconsciente de la autoaniquilación disfrazado de salvación.

Freud establece la relación de semejanza entre las acciones obsesivas y los rituales religiosos[6] caracterizando a la neurosis como una forma de religión privada deformada y a la religión como una forma de neurosis universal (Freud, 1986 [1925], p. 62).

El ritual neurótico se deriva comúnmente, según Freud, de vivencias sexuales de la persona. La persona que practica el ritual compulsivo lo hace sin conocer —como Freud supone también en el creyente— su significado profundo o esencial porque este sirve a la representación de motivos inconscientes. Se comporta como si experimentase una culpa de la que nada sabe. En la base de la neurosis obsesiva está la represión de una «moción pulsional[7] (de un componente de la pulsión sexual) [...]. Las acciones ceremoniales y obsesivas nacen como defensa frente a la tentación» de satisfacer esa pulsión (Freud, 1986 [1907], p. 107) pero a la vez sirven, en cierto modo, para satisfacer el placer del que previenen al aproximarse cada vez más a las acciones prohibidas por las cuales surgen y que se han exteriorizado en la niñez. La insistencia de Jung sobre las semejanzas psíquicas entre los primitivos y los neuróticos —según continúa diciendo Freud en su *Presentación autobiográfica*— lo llevan a centrar su atención en que el horror al incesto de los primitivos es mayor que en las personas cultivadas y a verificar su relación con la neurosis obsesiva en *Tótem y tabú* (1913). En esta obra, dice, encuentra una relación entre las dos principales prohibiciones del totemismo (prohibición de matar al tótem y prohibición sexual hacia las mujeres del mismo clan) con el complejo de Edipo (matar al padre y poseer a la madre). Luego Freud pasa a establecer las semejanzas entre el totemismo y la religión: basado en observaciones de Robertson Smith atiende al rito de matar anualmente al animal totémico, comerlo y llorarlo. Tomando la hipótesis de Darwin de que los seres humanos vivieron originariamente en hordas, Freud supone que en el origen, el padre de la horda primordial se había apropiado de todas las mujeres y había expulsado a los hijos que representaban un peligro como rivales. Luego, estos hijos se reúnen, matan al padre y lo devoran. Lo matan por ser su enemigo y lo devoran por ser su ideal —lo cual tiene sus vínculos con el concepto de ambivalencia en la neurosis obsesiva. La culpa y las dificultades para ocupar cada uno el lugar de ese padre, llevaron a los hijos a establecer un clan

6 «Fácilmente se advierte dónde se sitúa la semejanza entre el ceremonial neurótico y las acciones sagradas del rito religioso: en la angustia de la conciencia moral a raíz de omisiones, en el pleno aislamiento respecto de todo otro obrar (prohibición de ser perturbado), así como en la escrupulosidad con que se ejecutan los detalles» (Freud, 1986 [1907], p. 103).

7 «Término utilizado por Freud para designar la pulsión bajo su aspecto dinámico, es decir, en tanto que se actualiza y se especifica en una determinada estimulación interna» (Laplanche y Pontalis, 1996 [1967], p. 226).

excluyendo la repetición de ese hecho y prohibiéndose a sí mismos a las mujeres del mismo clan (exogamia). La ceremonia anual era la rememoración del crimen del que nace la culpa, las instituciones sociales, la religión y la ética. Así, mediante la hipótesis de la horda primordial y el asesinato del padre Freud elabora la teoría sobre el origen de las instituciones sociales y culturales. Los miembros de un clan totémico están obligados a ayudarse y a protegerse. Si uno de los miembros es asesinado, la venganza de muerte recae sobre todo el linaje de quien le ha dado muerte. El padre es sustituido por el animal totémico y el animal totémico por dios como símbolo de aquél padre primordial. En la *comunión*[8] cristiana, señala Freud citando como sus fuentes a Smith y a Frazer, pervive en cierto modo el acto ritual de devorar al padre. Freud señala que el «sentimiento inconsciente de culpa» es significativo en la neurosis «y de empeños por ligar de manera más estrecha la psicología social a la psicología del individuo» (Freud, 1986 [1925], p. 64). De otra parte, el neurótico representa «una pieza de infantilismo psíquico» (Freud, 1986 [1913], p. 26) en lo que concierne a las fijaciones incestuosas que desempeñan en él una función inconsciente primordial.

En el caso de la religión, la renuncia pulsional no responde exclusivamente a componentes sexuales sino a componentes egoístas perjudiciales para el desarrollo de la sociedad. Las similitudes y las diferencias entre la neurosis obsesiva y la religión pueden verse en *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1907). «La concordancia más esencial residiría en la renuncia, en ambas subyacente, al quehacer de unas pulsiones dadas constitucionalmente; la diferencia más decisiva, en la naturaleza de estas pulsiones, que en la neurosis son exclusivamente sexuales y en la religión son de origen egoísta» (Freud, 1986 [1907], p. 109) aunque Freud no descarta la presencia en la religión de pulsiones de carácter sexual. Como el odio no puede extenderse entre los miembros del grupo porque los aniquilaría, el odio se constituye como el lazo de unión frente al enemigo —como ocurre en el discurso fascista— y se ritualiza el sacrificio del enemigo en cada acto —político o ritual— bajo el cual los agitadores reúnen a la masa.

En *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, nada dice Freud respecto al deseo inconsciente de autoaniquilación en sus vínculos con la neurosis obsesiva mencionados por Adorno. Sin embargo es posible rastrear en su obra que la necesidad de castigo —a diferencia del sentimiento de culpabilidad— es lo que tiende a la autoaniquilación. En *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (1909) Freud describe los comportamientos de autocastigo que hacen del sujeto su propio verdugo (Laplanche y Pontalis, 1996 [1967], p. 232). De los reproches el sujeto obtiene placer para el autocastigo mientras que el autocastigo parece tener su procedencia en la culpa inconsciente por un sentimiento negativo (odio, ira, etc) hacia alguien (ver Freud, 1986 [1909], p. 149) que al menos en la neurosis obsesiva está vinculado a sentimientos de ambivalencia sobre una persona y al conflicto entre dos mociones opuestas —por lo general

8 Participación en lo común.

amor-odio— (Freud, 1986 [1909], p. 151). En los eventos fascistas se ejecuta una especie de ritual religioso en el que se ofrece simbólicamente en sacrificio al enemigo a través de proyecciones de los deseos destructivos de los sujetos para transformarlos finalmente en víctimas: el resentimiento originario hacia el padre (generado por represión de la agresividad), encarnado en la figura del líder, se trasforma obediencia masoquista hacia el líder y en hostilidad sádica desplazada hacia quienes no son miembros del grupo.

Identificación y crisis de la individualidad

En «La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista» Adorno subraya la anticipación freudiana de tendencias sociales latentes. Según el autor, los estudios sobre el narcisismo y problemas del yo constituyen una anticipación al fascismo. La psicología de las masas está relacionada con un nuevo tipo de dolencia psicológica por razones socioeconómicas: declinación y debilitamiento del yo. Si bien Freud no se ocupó directamente de los problemas sociales su trabajo apunta a la crisis de la individualidad y a la disposición a ceder a medios colectivos y externos sin cuestionamientos (primacía del proceso primario: escasez de ideas y repetición) propiciando una regresión a estadios de satisfacción infantiles.

En Freud la existencia de una «pulsión gregaria»[9] es un problema y no una respuesta a la cuestión ¿qué hace que las masas sean masas? Una sociedad liberal, competitiva e individualista contradice la tendencia de los individuos a convertirse en masa. Freud intenta descubrir cuáles son las fuerzas psicológicas que propician esta transformación. Estas fuerzas son, según la hipótesis de Adorno, las mismas que han sido utilizadas para la manipulación fascista. En esta manipulación se busca el apoyo para lograr objetivos contrarios al propio interés individual y racional mediante la creación de un lazo artificial. Este lazo, que es de naturaleza libidinal, es lo que hace que las masas sean masas según Freud y es el principio unificador de la manipulación fascista para Adorno. Freud detecta una satisfacción que los individuos obtienen con el sometimiento a la masa a través del principio del placer. En este sentido Adorno señala el vínculo entre la homosexualidad y la pertenencia al grupo como una suerte de libido pasiva que se deja fascinar por la libido activa del Führer: al atribuir características pasivas y femeninas a los participantes Hitler insinuaba, según Adorno, el papel de la homosexualidad en la psicología de las masas[10]. La importancia de la introducción de la libido en el análisis de la psicología de las masas de Freud es que permite detectar no nuevos rasgos sino la manifestación de rasgos conocidos que en otras circunstancias permanecen ocultos: en la masa o grupo el individuo deja de lado

9 Siguiendo a Wilfred Trotter.

10 Por su parte, Reich apunta que la dominación masculina, en la Grecia antigua, estaba fundada en la homosexualidad y que el mismo principio domina inconscientemente en la ideología fascista (Reich, 1972 [1933], p. 121).

la represión de pulsiones inconscientes, como hemos visto en el caso del chiste. No es que los sujetos sean primitivos sino que desarrollan comportamientos primitivos contradictorios al comportamiento racional, estos comportamientos no son creación de la masa, la masa los vehiculiza. A pesar de esto hay una cierta afinidad con rasgos arcaicos en las masas —horda primitiva y asesinato del padre— y el resurgimiento de estos rasgos debe entenderse como resultado de un conflicto que Freud aborda, en especial, en *El malestar en la cultura* (1930). La rebelión contra la civilización puesta en práctica por el fascismo no debe ser entendida simplemente en términos de energías identitarias sino que también se nutre de otros «agentes psicológicos obligados a ponerse al servicio del inconsciente» (Adorno, 2005 [1951], p. 28).

El lazo libidinal de las masas no es de naturaleza sexual desinhibida sino que ciertos mecanismos psicológicos de identificación transforman la energía sexual en sentimientos de unión (lazo). En este sentido Freud aborda el problema por medio del estudio de fenómenos relacionados con la sugestión entendida como pantalla de las relaciones amorosas, relaciones que necesariamente deben permanecer inconscientes. En los grupos organizados, como la Iglesia o el Ejército, la referencia al amor está excluida o se expresa indirectamente por medio de un símbolo de unión. Como líder, Hitler no representa al padre amoroso sino a la autoridad amenazadora, la energía libidinal primaria se mantiene a nivel inconsciente y es desviada hacia objetivos políticos. Un esquema libidinal autoritario, que relaciona al líder con el hipnotizador, conduce a los individuos a regresiones reduciéndolos a miembros de un grupo. La relación del líder con la práctica hipnótica está en la sugestión como convicción que no se basa en el razonamiento sino en el lazo erótico. Los objetivos autoritarios e irracionales no pueden conseguirse por medio de la convicción racional y se recurre a despertar «una parte de la herencia arcaica del sujeto» (Adorno, 2005 [1951], p. 31). Freud remite las características de las formaciones de masa a su origen en la horda primitiva: el líder como padre temido y el grupo con necesidades de ser gobernado sin restricción con una pasión extrema por la autoridad. El líder, como el padre primitivo, es el ideal del grupo que ocupa el lugar del ideal del yo. El término «ideal del yo» es lo que más tarde Freud llamará superyó, y si bien conviene recordar que el término «ideal del yo» no siempre se identifica con el superyó, Adorno los utiliza en el mismo sentido. La sustitución del «ideal del yo» por un «yo de grupo» ocurre cuando los sujetos no consiguen autodeterminarse y compensan esta carencia de un consciente propio —un ideal del yo propio— y autónomo con una identificación con la autoridad representativa del yo de grupo irracional, opresivo y heterónomo.

El masoquismo del sometido está acompañado de impulsos sádicos. La integración en la masa satisface a los individuos solo de manera indirecta, el resentimiento contra la civilización pervive y se canaliza en los propósitos políticos fusionándose con la sumisión a la autoridad. El sadomasoquismo en la masa está, según Adorno, en que la masa es intolerante en la misma medida en que respeta

la fuerza, pide violencia, quiere ser gobernada y temer a sus líderes. La imagen del líder concentra los intereses del grupo. Sin importar si es el que realmente manda o no, el líder reanima la idea del padre primitivo.

Papel del narcisismo en la identificación: teoría freudiana de la idealización

Para Adorno, el aspecto primitivamente narcisista de querer devorar al otro, de querer hacer que el otro llegue a formar parte de uno mismo se vincula a la figura del líder como «una proyección colectiva de sí mismo, más que de la imagen del padre» (Adorno, 2005 [1951], p. 33). Como medio indirecto de satisfacción narcisista, el objeto (en este caso el líder) es tratado de la misma manera que nuestro propio yo al tiempo que una parte de la libido narcisista se vierte sobre el objeto pasando el objeto a sustituir el ideal del yo.

Adorno sostiene que el líder promueve la identificación por idealización en su persona de los aspectos que los sujetos desean pero que no han podido alcanzar. Las personas experimentan un «conflicto moderno» entre la agencia del yo y la incapacidad de satisfacer las demandas del yo. El resultado de este conflicto son fuertes impulsos narcisistas que solo pueden ser satisfechos mediante la transferencia parcial de la libido narcisista al objeto (idealización del líder fascista). Así, la imagen del líder como una ampliación del sujeto permite liberar de la frustración y descontento de los sujetos reales. La ambivalencia psicológica de desear someterse a la autoridad y ser uno mismo la autoridad es detectada por Adorno en la figura del líder que aparece como superhombre (omnipotencia) y como un pequeño hombre (un individuo más): Hitler como una especie de King Kong y barbero, encarnado en *El gran dictador* (1940) por Charles Chaplin. Este último aspecto (el de hombre común) permite satisfacer las partes de la libido narcisista que no se proyectan en la primera imagen (la del gran hombre). Los demás individuos del grupo en los que estos dos aspectos no se satisfacen sin necesidad de correcciones se dejan llevar por el resto mediante sugestión.

Adorno señala que la tendencia a amar a lo que se nos parece y a odiar lo que es diferente no ha sido cuestionada, hasta Freud, con suficiente seriedad. Incluso en los grupos religiosos, en las religiones de amor, existe una tendencia a despreciar a quienes no pertenecen al grupo. Si los enfrentamientos religiosos han disminuido, según Freud, esto no se debe a un aumento de la tolerancia sino a un debilitamiento del lazo libidinal que mantiene unidos a los sujetos en una congregación y cualquier otro vínculo que tome el lugar del religioso provoca la misma intolerancia. Adorno señala que en lugar de un vínculo sustituto de amor se han generado vínculos de grupo basados en el odio. En el caso del fascismo no hay un criterio espiritual sino que se utiliza el criterio de raza como lazo y al haber pocos elementos positivos la unión se alimenta de elementos negativos. Esta integración negativa está vinculada a la pulsión destructiva de la que Freud

no se ocupa directamente en *Psicología de las masas* pero que desarrolla en *El malestar en la cultura*. En *Psicología de las masas* la hostilidad a lo externo al grupo es explicada por Freud por la ganancia narcisista: en la antipatía se reconoce el amor hacia uno mismo. En la propaganda fascista por el solo hecho de pertenecer al grupo se es mejor que quienes están excluidos. La intolerancia hacia lo externo fortalece el lazo libidinal a través del aumento de la tolerancia interna y la igualación de sus integrantes.

Una horda de fraternidad psicológica

Freud se interesa por encontrar las causas psicológicas de la alteración de la vida anímica del sujeto por acción de la masa con un aumento de la afectividad y una disminución de la actividad intelectual. Una de ellas es la sugestión, de la que Freud no se detiene demasiado en este texto — tampoco se refiere al chiste que, como hemos visto, tiene esos efectos— aunque señala su perspectiva de un trabajo futuro que no llegó a realizar. Con el interés de esclarecer la psicología de las masas se ocupa, en cambio, del concepto de libido. Los vínculos afectivos también son esenciales a la masa solo que no son evidentes porque lo que une a los sujetos como masa está oculto. Para Freud los sujetos se mantienen unidos como masa, renunciando a su individualidad, por un lazo libidinal. Según determinadas características (duración, organización, liderazgo, naturaleza: artificial o natural) hay diferentes tipos de masas. Freud trata en primer lugar de las masas en la Iglesia y en el Ejército. En ambos casos lo principal es la figura del líder; por lo demás, ambas masas son organizadas, duraderas y artificiales —esto último porque el lazo libidinal se establece por una presión externa que mantiene unidos a los sujetos como masa para evitar su disolución. Tanto en la Iglesia como en el Ejército está la ilusión de la figura de un líder del que depende la estructuración de los sujetos como masa. Sin ese líder (o si en su lugar no existe una idea rectora) la masa se disuelve. En este tipo de organización en masa, los sujetos están ligados libidinalmente al líder y a sus pares, por lo que hay dos vínculos libidinales. La principal característica del sujeto en la masa, señalada por Freud, es su falta de libertad que se deriva del lazo libidinal en estas dos direcciones. La disolución del lazo con el conductor lleva a la disolución del lazo con los miembros.

Freud define a la identificación como «la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona» (Freud, 1984 [1921], p. 99) y distingue tres tipos: la identificación directa que desempeña un papel en la formación del complejo de Edipo, la identificación regresiva que se caracteriza por identificación con un rasgo del objeto de amor (o del objeto odiado por constituir un obstáculo frente a la persona amada) y la identificación por comunidad afectiva que se caracteriza por la capacidad de colocarse en una situación idéntica a la de una persona o varias. En este tercer tipo de identificación, los miembros de un grupo se identifican entre sí a través del vínculo que cada uno de ellos establece con el líder que es colocado en el lugar del ideal del yo.

Cuando el objeto ocupa por completo el lugar del ideal del yo, el yo ha sido devorado por el objeto, se ha debilitado hasta tal punto que «todo lo que el objeto hace y pide es justo e intachable» (Freud, 1984 [1921], p. 107) quedando anulada toda actividad crítica. Freud indaga esta situación analizando el enamoramiento y la relación con el hipnotizador. Si bien diferencia el enamoramiento de la identificación —sosteniendo que en el caso de la identificación el objeto se ha perdido o resignado para ser luego introyectado en el yo que «se altera parcialmente según el modelo del objeto perdido» (Freud, 1984 [1921], p. 107) mientras que en el caso del enamoramiento «el objeto se ha mantenido y es sobreinvestido como tal por el yo a sus expensas» (Freud, 1984 [1921], p. 108)— se plantea la posibilidad de que haya identificación conservándose el objeto como es el caso del vínculo hipnótico, entendido como un enamoramiento en el que la entrega del yo al objeto excluye la satisfacción sexual. La hipnosis ocupa una posición intermedia entre el enamoramiento y la formación de masa, se diferencia del primero por la ausencia de aspiración sexual directa y de la segunda porque el vínculo hipnótico se da entre dos sujetos. Las aspiraciones sexuales de meta inhibida, como la hipnosis, consiguen crear lazos fuertes entre los sujetos porque no logran una satisfacción plena a diferencia de las aspiraciones directas que disminuyen cada vez que consiguen la descarga. Freud define a la masa, al menos la que tiene un líder, como un conjunto de individuos que han puesto el mismo objeto exterior en lugar de su ideal del yo y se identifican entre sí por medio de esta identificación con el objeto.

Freud considera insuficientes las semejanzas de la hipnosis con la formación de masa porque si bien la hipnosis permite comprender la pérdida de autonomía del sujeto en la masa, no permite explicar otra característica de la masa: la regresión a estadios salvajes o infantiles[11]. Los afectos y la actividad intelectual de los sujetos son débiles para actuar por sí mismos y necesitan de la repetición en los otros para ser potenciados siendo esto un indicador de dependencia y un factor de sugestión, no solo desde el líder hacia la masa, sino de sugestión recíproca. Freud considera que esta sugestión recíproca no puede explicarse postulando la existencia de una «pulsión gregaria». Esta no es primaria, se forma por una identificación entre los pares en su amor hacia el mismo objeto y parte de una «envidia originaria» (Freud, 1984 [1921], p. 114). Las circunstancias deniegan la posesión individual del objeto de amor, los sujetos renuncian a la posesión directa para que otros deban también renunciar a ella y finalmente nadie pueda exigirla. Un sentimiento originariamente hostil (es decir, de celos) se transforma en un lazo de amor que exige la igualdad frente al objeto por el que quieren ser gobernados o poseídos y que cada uno, por sí mismo, no puede poseer. Se hacen iguales por identificación recíproca frente al objeto de amor que ha sido colocado en lugar de su ideal del yo. La justicia

11 «debilitamiento de la actividad intelectual, desinhibición de los afectos, incapacidad de moderarse y de diferir la acción, tendencia a trasgredir todas las barreras en la exteriorización de los sentimientos y a su total descarga en la acción» (Freud, 1984 [1921], p. 111).

social se transforma en la negación de satisfacciones hacia uno mismo con el interés de igualar y que nadie esté en condición de reclamarlas como un derecho. Los integrantes del grupo no pueden admitir el desprecio mutuo en tanto que se han identificado entre sí por el amor hacia el mismo objeto.

En la formación de masa persiste, según Freud, la horda primordial: «el padre primordial había impedido a sus hijos la satisfacción de sus aspiraciones sexuales directas; los compelió a la abstinencia, y por consiguiente a establecer ligazones afectivas con él y entre ellos, ligazones que podían brotar de las aspiraciones de meta sexual inhibida. Los compelió, por así decir, a la psicología de masa» (Freud, 1984 [1921], p. 118). El superhombre nietzscheano, según Adorno, en su versión popularizada —y deformada— tiene un paralelismo con el padre primitivo y con la figura del líder fascista: no está en la relación de dependencia en la que se encuentran los sujetos-masa, es un narcisista absoluto. Es libre porque es amado pero no tiene necesidad de amar a nadie, es más, solo puede ser amado si no ama, solo puede ser amado en «ausencia de un programa positivo y de cosas para ofrecer» (Adorno, 2005 [1951]. 36). De otra parte, y como consecuencia de un yo debilitado, la masa tiene necesidad de autoridad y de dependencia.

«Psicoanálisis al revés»

Los mecanismos psicológicos descritos en *Psicología de las masas* no fueron conocidos por la propaganda fascista por erudición de sus líderes. La fuente principal utilizada es, según Adorno, la identidad entre el líder y el seguidor, que es uno de los aspectos de la identificación. El líder racionaliza lo irracional de acuerdo con la teoría freudiana porque la teoría está en lo cierto y lo único que debe hacer el líder es explotar hábilmente su propia psicología: conoce los deseos de las masas porque se parece a quienes lidera. Como tales, los propósitos irracionales contradicen los intereses de la mayoría a quienes se dirige. La propaganda, que está orientada psicológicamente, moviliza procesos masivos irracionales, de carácter inconsciente y regresivo. El estado de ánimo de la población, dadas determinadas condiciones sociales que se han estandarizado, facilita la manipulación. Quizá —dice Adorno— el éxito de la propaganda fascista orientada psicológicamente proviene de tomar a las personas por lo que son: «auténticos niños de la actual cultura de masas estandarizada, privados en buena medida de autonomía y espontaneidad» (Adorno, 2005 [1951], p. 47). Así, la propaganda solo tiene que reproducir lo existente, no necesita crear nada nuevo. No son las inclinaciones psicológicas las que causan fenómenos como el fascismo, sino que fenómenos como el fascismo ponen estas inclinaciones al servicio de sus intereses económicos y políticos mediante una apropiación de la psicología de las masas.

Para Adorno, Freud aboga por el fin de la teoría psicoanalítica en la medida en que apunta a «la emancipación del sujeto de las reglas heterónomas

su inconsciente»[12] (Adorno, 2005 [1951] p. 49). El fascismo promueve esta abolición en sentido opuesto: se apropia del inconsciente para manipularlo y perpetuar la dependencia. Mientras que en Adorno, y según él para Freud, la salida, la libertad potencial de los sujetos, es hacerlos conscientes de sus mecanismos inconscientes.

12 Esta afirmación puede escandalizar sino a todos, sí a buena parte de los lectores con formación psicoanalítica. Conviene señalar entonces aquí la necesidad de indagar en la verdad de las exageraciones para evitar que las exageraciones se transformen en no verdaderas. Por razones de espacio no indagaremos esta provocación adorniana y nos conformamos con plantearla como una cuestión a desarrollar en un trabajo de más largo aliento que analice, entre otros textos, el escrito temprano de Adorno *El concepto del inconsciente en la doctrina trascendental del alma* (1929) y el escrito freudiano *Análisis terminable en interminable* (1937).

Referencias bibliográficas

Adorno, Th. W. (2005 [1944]). «Antisemitismo y propaganda fascista». En *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*. Buenos Aires: Paradiso ediciones.

——— (2005 [1951]). «La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista». En *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*. Buenos Aires: Paradiso ediciones,.

——— (1963 [2008]). «Resumen sobre la industria cultural». En *Crítica de la cultura y sociedad I* (1977). Madrid: Akal.

——— Horkheimer, M. (1998 [1947]). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Claussen, D. (2006 [2003]). *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia: Universitat de València.

Freud, S. (1986 [1905]). *El chiste y su relación con lo inconsciente* en *Obras completas VIII* (1960). Buenos Aires: Amorrortu editores.

——— (1986 [1907]). *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* en *Obras completas IX* (1959). Buenos Aires: Amorrortu editores.

——— (1986 [1909]). *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* en *Obras completas X* (1955). Buenos Aires: Amorrortu editores.

——— (1986 [1913] [1912-1913]). *Tótem y tabú* en *Obras completas XIII* (1955). Buenos Aires: Amorrortu editores.

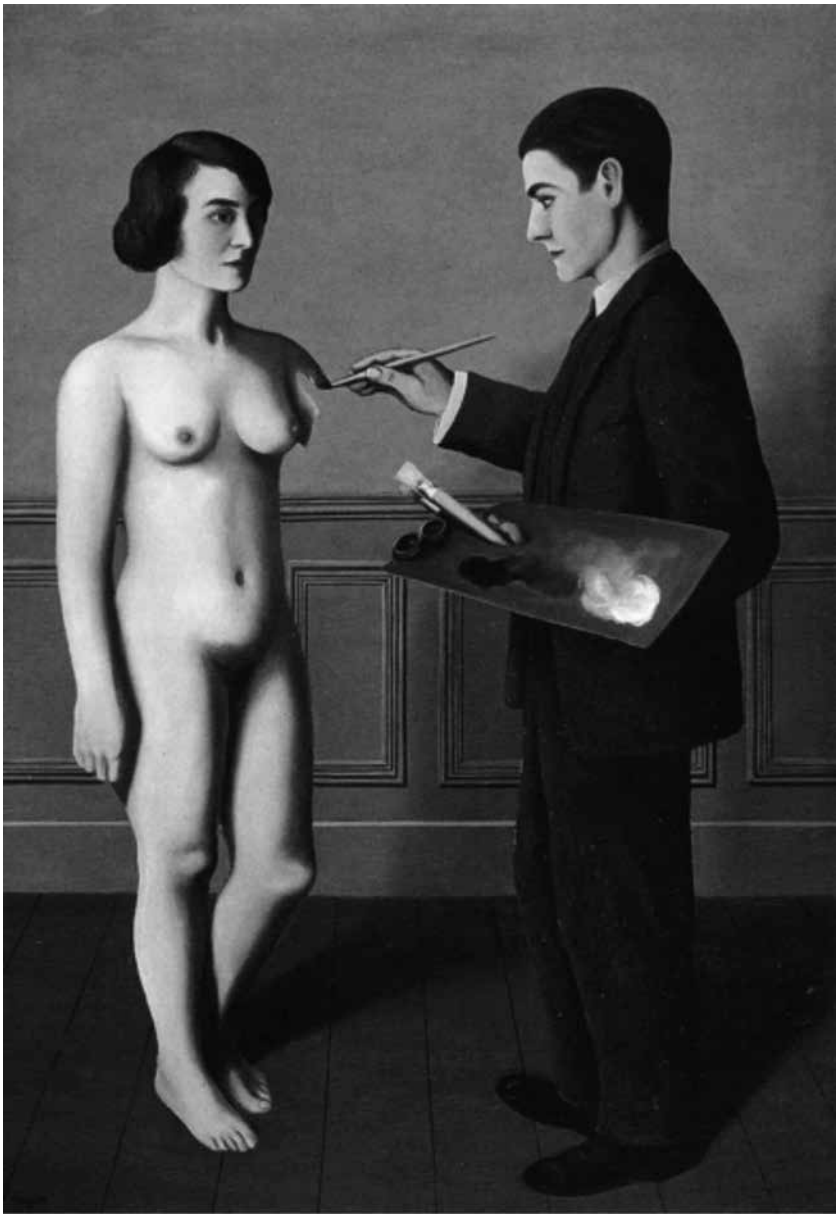
——— (1984 [1921]). *Psicología de las masas y análisis del yo* en *Obras completas XVIII* (1955). Buenos Aires: Amorrortu editores.

——— (1986 [1925] [1924]). *Presentación autobiográfica* en *Obras completas XX* (1959). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Jay, M. (1989 [1974]). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frakfurt*. Madrid: Taurus.

Laplanche, J. y Pontalis, J.B. (1996 [1967]). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Reich, W. (1972 [1933]). *Psicología de las masas del fascismo*. Madrid: Editorial Ayuso.



Magritte. *La tentativa de lo imposible* (1928)

Investigadores en Formación

Entre deseo y limitación: la posibilidad del Otro en la identificación

Victoria Bulla Milano

Presentación

En el presente trabajo nos proponemos pensar la irrupción de lo simbólico —tercero en la estructura libidinal del sujeto y sus afectaciones en la enseñanza (educación), a partir de la lectura del Seminario *La identificación* de Jacques Lacan de los años 1961-1962.

En primer lugar, nos preguntamos cómo es el sujeto del psicoanálisis, el sujeto del deseo. Este fue claramente definido por Lacan en la sesión del 21 de febrero de 1962. En el Seminario *La identificación* encontramos la relación del sujeto con el objeto del deseo, en tanto que organización fantasmática, la cual surge desde el momento en que se enfrenta al Otro, al tercero, a la alteridad en torno a su reconocimiento simbólico de sujeto.

Joaquín Venturini (2014) en su trabajo, «Estructura ternaria. Elementos del simbólico en los comienzos de la enseñanza de Lacan», plantea la existencia de los dualismos dispares: imaginario/simbólico, pulsión-de-muerte/libido, enseñanza-del-saber/aprendizaje-del-alumno y falta-saber/saber-hacer. En estas relaciones de disparidad, lo simbólico, lo pulsional, irrumpe desestabilizando el orden libidinal, imaginario, del sujeto del deseo.

Desde este encuadre, el aprendizaje es concebido como identificación simbólica, ¿qué es lo que la posibilita? En este sentido Maine de Biran, filósofo abordado por Lacan, constituye otro valioso aporte en esta cuestión, debido a que descubre un sujeto atornillado al cuerpo, en el que prevalece el lazo que une el dualismo voluntad/resistencia. Maine de Biran descubre un tercer factor constitutivo del sujeto, el lazo, sentimiento de esfuerzo, al cual define como la conciencia o el hecho primitivo en su existencia. ¿Qué conexión encontramos entre el sentimiento de esfuerzo y el funcionamiento de la pulsión en el sujeto?

La concepción de sujeto del deseo y de su estructura libidinal

> La libido, pero no en su empleo teórico en tanto cantidad cuantitativa, es el nombre de lo que anima el conflicto básico que constituye el fondo de la acción humana (Lacan, 1999, p. 334).

En este primer apartado, nos proponemos esbozar, a partir del Seminario *La identificación*, qué significa *estructura libidinal del sujeto.*

En la búsqueda por comprender la «experiencia freudiana», los conceptos de libido y falo que de ella surgen, recurrimos, en primer lugar, al Seminario de Jacques Lacan (1999) *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*

de los años 1954-1955. Por otro lado, en el Seminario *La identificación 1961-1962,* encontramos la relación del sujeto con el objeto del deseo y su organización fantasmática, la cual se instaura desde el momento en que se enfrenta al Otro, al tercero, a la alteridad en torno a su reconocimiento simbólico de sujeto.

En *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Lacan nos presenta el carácter de revolución copernicana de la «experiencia freudiana» y afirma que:

> El punto decisivo de la experiencia freudiana podría resumirse en lo siguiente: recordemos que la conciencia no es universal. La experiencia moderna se ha despertado de una vieja fascinación por la propiedad de la conciencia, y considera la existencia del hombre en su estructura propia, que es la estructura del deseo. He aquí el único punto a partir del cual puede explicarse que haya hombres. No hombres en cuanto manada, sino hombres que hablan, con una palabra que introduce en el mundo algo que gravita tan pesadamente como todo lo real (Lacan, 1999, p. 336).

Explica que el carácter revolucionario de la «experiencia freudiana» radica en que el mundo humano se estructura en función del deseo como tal, en cuanto inconsciente. En tal sentido, la noción que se ha impuesto desde un punto de vista teórico es la de *libido*.

Por un lado, la noción de libido (Lacan, 1999, p. 332) constituye una objetivación relativa, una unidad de medida cuantitativa. Si esa unidad no puede descargarse, habrá regresiones, fijaciones, sublimaciones de la libido.

Lacan (1999, p. 334) también revela que la libido crea los diferentes estadios del objeto, los objetos nunca son *eso*, salvo a partir del momento en que serían totalmente *eso* gracias a una maduración genital de la libido. En esta perspectiva, el deseo es una relación de ser por falta, es decir, falta de ser, por la cual el ser existe. El deseo nunca es de algo que se pueda nombrar.

Entonces, ¿podremos pensar un ser humano sin deseo?, ¿qué relación hay entre identificación y estructura libidinal?

Lacan se propone en el Seminario *La identificación* explicar la cuestión de la identificación a partir del narcisismo, es decir, de la relación imaginaria del sujeto consigo mismo.

Guy Le Gaufey (2010, p. 20) explica que la «función del narcisismo» en esa relación del sujeto con su imagen en el espejo surge de la búsqueda por aprehenderse primero él mismo, con los medios simbólicos a su alcance, con los recursos de la cadena significante con relación al Otro. Lacan (1961-1962, p. 13) deja en claro que el Otro no es un sujeto, es un lugar al cual uno se esfuerza por transferir el saber del sujeto. A partir de la relación del sujeto con su imagen se instala el fantasma entre simbólico e imaginario, entre cadena inconsciente y modelo especular.

En tal sentido, desarrolla un discurso que parte desde Freud (1921) en «Introducción al narcisismo», recordando que: «la relación narcisista debe constituirse para nosotros como consecuencia de la equivalencia aportada por Freud entre libido narcisista y libido de objeto» (Lacan, 1961-1962, p. 128).

Descubre que la condición del amor consiste en amar al propio cuerpo, incluso cuando el sujeto transfiere el amor sobre el cuerpo del otro, por esto afirma con un esquema intuitivo: «amamos al otro por la misma sustancia húmeda de la que nosotros somos el reservorio, que se llama la libido, y que es en la medida en que ella está aquí en 1 que puede estar allí en 2» (Lacan, 1961-1962, p. 129).

¿Qué es lo que amo en el otro? Lacan (1961-1962, p. 129) continúa explicando que:

> [...] lo que nos interesa es el falo [...] lo que amo en el otro, lo que está sometido a esta condición hidráulica de la equivalencia de la libido, a saber que cuando sube de un lado, sube también del otro, lo que deseo, lo que es diferente de lo que experimento, es lo que bajo la forma de puro reflejo de lo que permanece de mí investido en todo estado de causa es justamente lo que falta al cuerpo del otro en tanto que está constituido por esta impregnación de lo húmedo del amor.

El falo constituye: «el médium entre la demanda y el deseo, da la medida del campo a definir en el interior de la demanda como el campo del deseo, por allí es que todo se arregla» (Lacan, 1961-1962, p. 215).

He aquí que llegamos a un punto central en la conformación del sujeto, los dos pivotes estructurales: la identificación y la castración (Lacan 1961-1962, p. 251). El primero supone que hay un sujeto que demanda y es el soporte natural del deseo, en tanto que el segundo implica una habilitación por la ley. Ana María Fernández (2011, p. 114), refiriéndose al Seminario *La transferencia 1960-1961*, explica que la castración es el centro de la economía del deseo y se relaciona con el problema de cómo el Otro, en tanto lugar de la palabra, puede y debe transformarse en algo análogo al objeto del deseo *a*.

En esta consideración de la organización subjetiva en referencia al falo, al finalizar la sesión del 21 de febrero de 1962, Lacan retoma *El banquete* de Platón —ya trabajado en el Seminario *La transferencia*— y sostiene que de lo que se trata en él es de *Eros*, lo que implica «desear al otro como deseante». Descubre que Sócrates es el primero que ha concebido que la verdadera naturaleza del deseo es *Eros* y este supone ocuparse del alma (Lacan, 1961-1962, p. 132).

Lacan (1961-1962, p. 357) sostiene que la imagen del alma es la imagen central del narcisismo secundario —vuelta sobre el yo de la libido— y es una vía de acceso al deseo, aunque engañosa. Además, con respecto a esta imagen, Ana María Fernández Caraballo (2011) destaca que se puede decir que es una *imagen fálica* en sí misma:

> [...] es soporte de la acción castrante en tanto reflejada en la forma narcisista del cuerpo: la relación innominada, innombrable, indecible del sujeto con el significante puro del deseo se proyecta sobre el órgano localizable, preciso, situado en alguna parte del edificio corporal (Fernández Caraballo, 2011, p. 113).

Lacan (1961-1962, p. 132) afirma que el sujeto del análisis es el sujeto del deseo y que del amor no se es sujeto, y afirma que del amor se es normalmente su víctima.

En la sesión del 6 de junio de 1962, encontramos que, según Lacan (1961-1962, p. 338), el sujeto del deseo tiene un objeto del deseo, llamado *objeto a,* el cual tiene la propiedad de ser a la vez orientable y, seguramente, muy orientado, pero que no es especularizable, no se puede tener una imagen de él. He aquí el problema del sujeto.

Sin embargo, el sujeto puede reconocerse en falta en su imagen. En la sesión del 13 de junio de 1962, define la «verdadera función imaginaria», especularizable, que permite al sujeto localizar la disimetría con relación al Otro, como sujeto ligado a un significante:

> [...] es una relación privilegiada con *a,* objeto del deseo, término del fantasma, digo término ya que hay dos, $ y *a*, ligados por la función del corte. La función del objeto del fantasma, en tanto término de la función del deseo, esta función está oculta.
>
> Lo que hay de más eficiente, de más eficaz en la relación del objeto tal como la entendemos en el vocabulario actualmente recibido del psicoanálisis, está marcada de un velamiento máximo (Lacan, 1961-1962, p. 353).

He aquí que continúa explicando y llegamos a lo que nos convoca en el presente artículo:

> Se puede decir que la estructura libidinal, en tanto marcada por la función narcisística, es lo que para nosotros recubre y enmascara la relación al objeto. Es en tanto la relación narcisística narcisismo secundario, la relación a la imagen del cuerpo como tal está ligada por algo estructural a esta relación al objeto que es la del fantasma fundamental, que toma todo su peso (Lacan 1962, p. 353).

Lo estructural de lo que habla Lacan es una «relación complementaria», en la que el sujeto marcado por el rasgo unario,[1] es decir, por el significante, encuentra un apoyo de engaño en la imagen constitutiva de la identificación especular que se relaciona directamente con la relación de objeto, es decir, con la relación al fantasma fundamental. Desde este análisis, encuentra que hay dos imaginarios, uno verdadero y otro falso, este último tiene que ver con todos los espejismos del «desconocer-me» en la relación del espejo, relación que se basa en la relación al Otro y que es fundamento del sujeto (Lacan, 1961-1962, p. 354).

Le Gaufey (2010, p. 139) explica que en el Seminario *La angustia* de 1962-1963, Lacan llegó a reservar la posición de causa del deseo al objeto petit *a*, pero visto en constante pivotar entre este objeto y el sujeto concebido como entre dos significantes, ese sujeto hereda también, eventualmente, ese valor.

Es lo imposible al Otro, lo que deviene justamente el deseo del sujeto (Lacan, 1962, p. 189), en esa imposibilidad, en ese conocimiento imperfecto, se encuentra psique, el alma.

---

1 La ligazón del sujeto al rasgo unario es lo que Freud llama *narcisismo de las pequeñas diferencias* (función del rasgo unario) (Lacan, 1961-1962, pp. 145-146). Es porque hay un sujeto que se marca a sí mismo o no del rasgo unario que es uno o menos uno, que puede haber un menos a, que el sujeto puede identificarse a la pelotita del nieto de Freud y especialmente en la connotación de su falta: no hay.

Ana María Fernández Caraballo (2011), al respecto del mito del «alma alada» en el relato de Sócrates, destaca que: «el alma (psique) es esencialmente automoviente (*auto-kíneton)*», «principio (*arkhê*) de sí misma y se define como principio de todo movimiento del cosmos», «la fuerza responsable del movimiento del alma es el deseo, el Eros, el cual es el movimiento que impulsa a su objeto» (2011, p. 99).

Intoducir el deseo como estructurante es adentrarnos en el mundo de la subjetividad. El sujeto según Lacan (1961-1962, p. 313) es efecto del significante, es resultado de un corte, de una marca, de una huella. El significante encarna todos los ecos que la demanda repite, responde a la insistencia del deseo inconsciente del sujeto. El significante modifica lo real en el sujeto bajo el efecto de la demanda, esto es la pulsión.

La irrupción del simbólico en la estructura libidinal del sujeto y el «sentimiento de esfuerzo»

Cuando hablamos de reconocimiento, de pulsión, de Otro, se introduce un orden diferente al libidinal: el simbólico.

Venturini (2014) analiza el elemento paradójico (simbólico-tercero) en diferentes oposiciones: proceso-primario/proceso-secundario, pulsión-de-muerte/libido, sujeto/yo, enseñanza-del-saber/ aprendizaje-del-alumno y falta-saber/saber-hacer, planteando que estos dualismos son dispares, disimétricos, porque contienen al elemento paradójico en el primero de sus términos. Lo cual significa que:

> Lo simbólico nos conduce a un movimiento de torsión a lo imaginario para luego reconducir a lo simbólico: proceso primario que da lugar a un proceso secundario para luego reenviar al proceso primario; pulsión de muerte que habilita la unificación libidinal para luego, una vez más sobrevenir la dispersión tanática; pronombre de la tercera persona del singular que posibilita la constitución de una función del yo (*je*) y el yo-objeto (*moi*) para luego reemerger la alteridad tercera (él) en el acontecimiento y, de la mano de esa alteridad, el sujeto. La primacía del primero de los términos sostiene la estructura ternaria, la sobreestimación del segundo nos encamina hacia una relación especular que acaba en la ilusión de lo Uno: el ego autónomo, la voluntad, la comunicación transparente, el control pedagógico del aprendizaje (Venturini, 2014, p. 51).

En la «experiencia freudiana» la pulsión instaura el orden simbólico, sumamente necesario para introducir la alteridad. La pulsión es una permanente sustracción a las representaciones estabilizadas, ilusoriamente completas, irrumpe en el imaginario, por lo que constituye una exigencia de trabajo psíquico (Venturini, 2014, p. 62).

Un autor que aporta a la cuestión que nos proponemos tratar en el presente artículo y que posibilita enriquecer ampliamente a la relación enseñanza y psicoanálisis es: Marie-François-Pierre Gonthier de Biran, más conocido como Maine de Biran (1766-1824).

Al estudiar al sujeto según Lacan, Le Gaufey (2010) indaga las razones por las que este habría introducido a Maine de Biran en el Seminario *El deseo y su interpretación*, precisamente en la sesión del 20 de mayo de 1959.

En tal sentido, el asunto empieza por la inscripción que se da en el estadio del espejo, es decir, la situación en la que el sujeto puede ubicar su propia tensión, «su propia erección *en relación con la imagen más allá de sí mismo que tiene en el Otro*» (Le Gaufey, 2010, p. 20).

En esta tensión, el sujeto experimenta una extraña fatiga, cuestión que identifica en Maine de Biran como el «sentimiento de esfuerzo» (Le Gaufey, 2010, pp. 20-21). Lacan habla del esfuerzo de *significantidad* (1959), el cual supone un sujeto que empuja, pero que también contiene ese mismo empuje. Ese esfuerzo permite marcar con el corte significante al sujeto.

Le Gaufey (2010, p. 21) encuentra en el sujeto biraniano un primo lejano del sujeto que Lacan está tramando: un sujeto que se experimenta sin nunca, por eso, poderse aprehender.

Maine de Biran, según Le Gaufey (2010, p. 22) constituye un punto de vista diferente al del ego cartesiano, porque el sujeto biraniano está atornillado al cuerpo, esto implica que hay un sujeto que anima una voluntad y una resistencia, y que esta voluntad la revela sin que en ningún momento la anticipe. Lo que une a la voluntad y a la resistencia, según Maine de Biran, constituye el hecho primitivo, la conciencia.

En la *Autobiografía y otros escritos* de Maine de Biran (1960, p. 74), encontramos que la conciencia es: «el sentimiento idéntico que invariablemente experimentamos de nuestra existencia particular o de nuestro *yo*, este tiene su fundamento en la actividad esencial al alma humana». Al analizar su discurso, en un trabajo académico por el cual consiguió un premio en 1802, *La influencia del hábito en las ideas o en el actuar del espíritu*, Maine de Biran, escribe:

> El *yo* no era otra cosa que el sentimiento de la fuerza activa y actuante en cada momento para imprimir al cuerpo los movimientos de traslación encaminados a desplazarlo, a transportarlo en el espacio, a situar sus distintas partes al alcance de los objetos o de las causas de las sensaciones (De Biran, 1960, p. 68).

Y sostiene que:

> [...] el sujeto *yo* se distingue por la apercepción interna inmediata no solo del objeto sentido o pensado, es decir, de la causa de las impresiones que experimenta interiormente o de los objetos que se le representan en el exterior; distingue, además, a él mismo, sobre el fondo de su existencia personal, de las ideas y de las sensaciones como de las representaciones que sin cesar le llegan y pasan. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer en realidad la conciencia o la apercepción, bajo tal modificación concreta que el *yo* experimenta (1960, pp. 74-75).

El primer punto en común de Maine de Biran con la «experiencia freudiana» es su concepción de conciencia como esencialmente subjetiva, aunque «adquiera carácter de objetividad desde el primer paso del conocimiento», en

tanto que la intuición es objetiva por naturaleza. La apercepción inmediata o conciencia «es el origen y la base única de todas las nociones universales y necesarias del *ser*, de *sustancia* y de *causa*; entra únicamente como condición o parte integrante de las *ideas*, productos sucesivos y eventuales de la experiencia exterior» (De Biran, 1960, p. 77).

Maine de Biran (1960, p. 80) encuentra que cuando el espíritu se observa a sí mismo se abstrae, observa la existencia de un «hombre exterior», es decir, una abstracción hecha de la vida moral de la conciencia o del pensamiento que constituye el *yo*; en tanto que el *yo*, es el «hombre interior».

Al igual que Lacan, este autor plantea un sujeto que se divide: «el hombre como totalidad desaparece» cuando se abstrae, por un lado existe un «hombre exterior» y por otro «un hombre interior». En este sentido, es que «el sujeto se hace objeto sin cesar por ello de ser sujeto», como explica Le Gaufey (2010, p. 25). Esto es concebible porque ambos pertenecen a un estatuto de corte aún bastante enigmático, el sujeto es un término relativo en Lacan (Le Gaufey, 2010, p. 26), y también en Maine de Biran ser «sujeto» consiste en ser relativo y no absoluto (Morera de Guijarro, 1987-1988, p. 188).

Maine de Biran sostiene el conocimiento reflexivo, es decir, la apercepción inmediata del *yo*, considerando que el hecho psicológico se descubre con la reflexión y que el yo es una fuerza consciente (Morera de Guijarro, 1987-1988, p. 190).

¿En qué consiste la reflexividad para Lacan y qué constituye la misma para Maine de Biran?

En el Seminario *La identificación*, deja de atribuir identidad y reflexividad al sujeto (Le Gaufey 2010, p. 52). El sujeto lacaniano funciona como «una formidable bomba de vacío, un instaurador de existencia a causa de la contingencia que insufla en los lazos significantes y pulsionales» (Le Gaufey 2010, p. 140).

Le Gaufey (2010, pp. 138-139) plantea que en tanto que «el sujeto *se hace* objeto», este introduce el orden de la causa, la posición del deseo, por lo que se constituye como sujeto agente, tanto desde la pasividad como desde la actividad, en virtud del cuerpo pulsional que tiene.

Es interesante destacar que Maine de Biran (1960, p. 85) también descubre el carácter agente del sujeto:

> La fuerza propia del alma es la causa primera, libre, constantemente activa, de una clase completa de movimientos o de actos ejecutados por ciertos órganos que ella tiene bajo la dependencia suya; por eso es ella la única que puede cambiar directamente el estado del cuerpo del mismo modo que concurre a cambiar indirectamente y por simpatía ese cuerpo mediante los efectos orgánicos de las pasiones.

En esta dinámica de asociar el pensamiento de ambos autores se hace oportuna la consideración de Lacan (1961-1962, p. 86) sobre el entrecruzamiento de las funciones sistémicas: consciente, inconsciente y preconsciente. La dificultad de separarlas e identificarlas radica en que el inconsciente es representado por Freud como una cadena de pensamientos que escapa a nosotros mismos y,

paradójicamente, con cualquiera de los tres sistemas, lo que busca el sujeto es reducir lo diverso a lo idéntico, la articulación de las percepciones entre sí.

La conciencia, hecho primitivo que sostiene Maine de Biran, no es la misma conciencia de la que habla Lacan, dado que él la define como: «la superficie por donde eso que constituye el corazón del sujeto, recibe, desde afuera sus propios pensamientos, su propio discurso» (Lacan, 1961-1962, pp. 86).

De acuerdo a lo planteado, podríamos identificar esta función de conciencia en Lacan con la del «hombre exterior» de Maine de Biran, en tanto que se manifiesta una cierta pasividad por recibir exteriormente sus pensamientos.

La irrupción del simbólico constituye la introducción del inconsciente que se encuentra entre percepción y conciencia, entre «cuero y carne» (Lacan 1961-1962, p. 87). En tal sentido, esta función se podría corresponder con el «hombre activo», con el *yo* de Maine de Biran, con la fuerza propia del alma, con el «alma causa».

Finalmente, explica Guy Le Gaufey (2010, p. 134) que Lacan llegó a descubrir, en el Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), la reflexividad especular y narcisista del amor, por un lado, y la exterioridad irreductible del objeto en el funcionamiento de la pulsión, por el otro. Esto quiere decir que lo que se presenta en el sujeto como alternancia actividad/pasividad —en Maine de Biran «hombre exterior» y «hombre interior»— implica un movimiento que cambia la postura del Otro —aquí entendido como el *partenaire* en el intercambio corporal donde se produce un placer pulsional diferente de toda satisfacción de una necesidad—, a saber, que este Otro es producido como sujeto.

El juego pulsional implica proponerse como objeto para el Otro, confiriéndole la dignidad de sujeto a ese Otro del cual espera satisfacción, amor y reconocimiento de su propia cualidad de sujeto (Le Gaufey, 2010, p. 137).

Por este motivo, es que la organización fantasmática del sujeto se relaciona con el sentimiento de esfuerzo, ya que en función de esta el sujeto corte adquiere una doble cualidad, de objeto y agente, de hombre «interior» y «exterior»; en esta dinámica se encuentra la pulsión como exigencia de trabajo psíquico que necesita ser reconocido simbólicamente.

La reflexividad especular y narcisista del amor nos permite comprender la existencia de la subjetividad en función del deseo, es por esta razón que el sujeto puede identificarse, enlazando su carácter de sujeto-objeto, cuerpo-imagen, enseñanza-del-saber/aprendizaje-del-alumno y falta-saber/saber-hacer, de modo indisoluble, y en la economía de ese deseo está la castración, la ley.

A lo largo del Seminario *La identificación*, aborda la constitución subjetiva a partir del deseo del Otro. En función de ese deseo, Lacan (1961-1962, p. 354) distingue las siguientes estructuras: el neurótico es el normal, en tanto para él, el Otro con una A tiene toda la importancia, el perverso es el normal en tanto para él, el *phallus* (punto) el Falo tiene toda la importancia y el psicótico es aquel en que su cuerpo propio es lo más importante.

La identificación y la alteridad en la enseñanza (educación)

Joaquín Venturini (2014, p. 109) refiriéndose a Jacques Lacan, sostiene que el aprendizaje se corresponde con la identificación simbólica. Es necesario que el sujeto, asuma espontáneamente la identidad de dos apariciones, no obstante bien distintas (Lacan 1961-1962, p. 38). Porque hay existencias deseantes de ser, en tanto sujetos en falta con respecto al saber, es que hay identificación, es decir, lazo libidinal al objeto.

Como hemos visto, sujeto y objeto son ambos términos del fantasma y asumen el estatuto de corte. Por este motivo, es fundamental para la enseñanza (educación) esta consideración, debido a que la reflexividad, la reflexión, es en función del deseo del sujeto, por lo que la objetividad y la conciencia universal no son más que del orden imaginario, implican pensamiento, historicidad de una subjetividad, relatividad. En este marco, se presenta la imposibilidad de teorizar la experiencia y el inconsciente como cadena de pensamiento. Sin embargo, el sujeto es agente «fuerza activa y actuante» en Maine de Biran y en Lacan, siempre está buscando aprehenderse, no logrando conocerse plenamente en su deseo, se reconoce simbólicamente en el Otro, en ese lugar imposible, del que solamente puede captar su fantasma.

> Pero el pensar es conocer; el conocer es ver mediante el espíritu; y el ver es cosa distinta del creer. Creemos necesariamente en el ser o en la causa que no podemos ver; pero para concebir lo invisible es preciso poseer la idea o el conocimiento de lo visible; y si en el orden absoluto u ontológico de las existencias necesarias, lo invisible es antes que lo visible, en el orden natural de nuestros conocimientos relativos, o en el del desarrollo de las facultades del conocer y del creer viene sin duda alguna después (De Biran, 1960, p. 72).

«Pensar es conocer, conocer es ver mediante el espíritu» son palabras atrayentes en el discurso biraniano.

Hablar de espíritu es tratar del alma, imagen fálica (Fernández Caraballo, 2011, p. 88). Lo espiritual y lo corporal no admiten separación en Lacan (Fernández Caraballo, 2011, p. 122). En este sentido, Fernández Caraballo (2011, p. 122) también sostiene que:

> [...] la espiritualidad lacaniana puede caracterizarse por una determinada *trascendencia* del *significante* unida al dinamismo de los objetos *petit a*. Lacan presenta el «agujero en el lenguaje» como un principio espiritual, se trata del efecto del lenguaje en un campo que es el campo viviente.

La alteridad está allí, presente en el agujero del lenguaje, escapando a la identidad por el inconsciente, en el dinamismo pulsional, en los pivotes estructurales del sujeto, es decir, identificación y castración.

Lacan (1961-1962, p. 173) afirma que «es en la experiencia de lo simbólico que el sujeto debe encontrar la limitación de sus desplazamientos que la hace entrar al inicio en la experiencia la punta, si puedo decir, el ángulo irreductible de esta duplicidad de dos dimensiones», estas dos dimensiones son la privatización real y la frustración imaginaria (en tanto existen lazos a un punto).

Desde la relación del psicoanálisis con la enseñanza, en la educación se pueden plantear cuestiones que convocan a quienes en ella están inmersos, sin por ello convertir estos saberes en conocimientos absolutos o en teoría a ser aplicada.

Uno de los puntos que el mismo Lacan introduce, al respecto del psicoanálisis o análisis, es la «novedad del análisis», así lo denomina, de pasar de las virtudes de la norma a las virtudes de la excepción (1961-1962, p. 126). En este sentido, *norma* significa: 'lo *uno*', 'la regla universal', a diferencia de lo que es esencial para la experiencia freudiana, a saber: el rasgo unario, es decir, la diferencia como tal, la unicidad expresada como tal.

De tal manera, la novedad del análisis constituye un enriquecimiento para la enseñanza-del-saber, en el dispositivo educativo, dado que es posible aprender de diferentes discursos, tomando de ellos algunos rasgos que los identifican y que hablan de una experiencia humana. Un ejemplo de esto lo encontramos cuando Lacan (1961-1962, p. 132) afirma que tiene mucho para decir en favor del cristianismo, pero que él no sabría sostenerlo demasiado, especialmente en lo que se refiere al despejamiento del deseo. Por otro lado, también recurre a la Antigüedad griega y configura su discurso en función de lo que esta ilustra. En su discurso confluyen diferentes campos de saber y variedad de autores que lo enriquecen y complejizan.

La «experiencia freudiana» nos permite cuestionar al dispositivo educativo, desde el lugar que este adquiere de *ideal del yo*, ¿se puede proponer alteridad desde este lugar? Dado que la «conciencia es subjetiva», como expresa Maine de Biran y «no es universal», existen tantos *ideales del yo* como sujetos. Entonces ¿qué es lo que permite el aprendizaje de los alumnos en el dispositivo educativo?, ¿qué lugar tiene la experiencia subjetiva en él? En Freud y en Lacan, nos atrevemos a decir que es la identificación y también la castración, en tanto introyección simbólica del objeto-corte y de la ley. La identificación bajo sus tres especies: devoración asimilante; regresiva (parcial), función del rasgo unario; y la identificación al otro mediada por el deseo, destacando esta tercera especie de identificación, del deseo al deseo, que Lacan (1961-1962, pp. 375-380) llama *identificación original* o *identificación fantasmática*, que responde al objeto de la castración y que «es el objeto de la ciencia analítica».

La identificación del sujeto al deseo, al deseo del Otro en tanto que el Otro es el lugar al que confiamos un saber, constituye la identificación original o fantasmática, identificación a algo de lo que no hay imagen ni nombre, porque el objeto *a* aparece no tanto como falta sino como «a ser» (1961-1962, p. 385). Ese *a*, según Lacan (1961-1962, p. 384), es lo que queda cuando el objeto constitutivo del fantasma se separó, ser y pensamiento están del lado de *a*.

Por último, destacamos en Maine de Biran la importancia que le confiere a la vida espiritual (Segura Ruiz, 1960, p. 17) como el lugar al cual aspirar, marcado por la relación con Dios. Para el sujeto lacaniano, el Otro, como lugar imposible y absoluto al cual se aspira, se puede corresponder con lo *uno*, con Dios, con el *ser*. Maine de Biran también piensa que la vida espiritual nos prepara para

la otra vida. En este sentido, la existencia de los dualismos dispares y la engañosa relación con el espejo aparece en la espiritualidad de San Pablo, en esa relación de su deseo con el deseo de Cristo, en su identificación con él. Esta supone ese amor que no es la reflexividad especular y narcisista del amor, sino que puede ser esa búsqueda del sujeto-objeto, en tanto «sentimiento de esfuerzo», en tanto fatiga, en la insistencia significante y en la existencia de la demanda repetitiva que hace que el sujeto siga su deseo inconsciente y sus caminos sin saberlo.

> Cuando era niño, hablaba como niño, pensaba y razonaba como niño. Pero cuando me hice hombre, dejé de lado las cosas de niño. Así también en el momento presente vemos las cosas como en un mal espejo y hay que adivinarlas, pero entonces las veremos cara a cara. Ahora conozco en parte, pero entonces conoceré como soy conocido. Ahora, pues, son válidas la fe, la esperanza y el amor; las tres, pero la mayor de estas tres es el amor. 1-Corintios 14, 11-13.

Finalmente, en esta espiritualidad cristiana que tiene que ver, como decía anteriormente Lacan, con el despejamiento del deseo, se encuentra el versículo pronunciado por Cristo: «Renuncia a ti mismo», en el marco del seguimiento cristiano, también está presente allí la búsqueda de la alteridad, del Otro, del esfuerzo, del «ejercicio espiritual», por ir más allá del imaginario, de la estructura libidinal, del narcisismo.

Referencias bibliográficas

De Biran, M. (1960 [1823-1824]). «Introducción a nuevos ensayos de antropología 1823-1824». En: De Biran, M. *Autobiografía y otros escritos*. Buenos Aires: Aguilar.

Fernández Caraballo, A. (2011). «Del alma o el objeto caído». En: Fernández Caraballo, A. y Rodríguez Giménez, R. (organizadores). *Evocar la falta: la angustia y el deseo del enseñante*. Montevideo: Psicolibros.

Morera De Guijarro, J. I. (1987-1988). «Maine de Biran y su no lugar». En: *Anales del Seminario de Metafísica*, xii. Madrid: Universidad Complutense.

Lacan, J. (1999). *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

——————— (1961-1962). *La identificación. Seminario 9*. Versión íntegra.

Le Gaufey, G. (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Segura Ruiz, J. (1960). «Prólogo». En: De Biran, M. *Autobiografía y otros escritos*. Buenos Aires: Aguilar.

Venturini, J. (2014). «Estructura ternaria. Elementos del simbólico en los comienzos de la enseñanza de Lacan». En: Fernández Caraballo, A. (direc.). *El aprendizaje en cuestión*. Montevideo: Ediciones de la Fuga.

El sujeto alumno: identificación-escolarización

María Leonor de los Santos Echeverría

La cuestión convocante refiere a la constitución del sujeto alumno y la posible vincularidad entre identificación y escolarización. Es preciso situar qué concepción/concepciones de infante, niño, sujeto, alumno, se registran a través del discurso de diferentes autores. Estas concepciones darán cuenta de los destinatarios y protagonistas de la escolarización en distintos momentos.

Consideramos innegable el papel de la escuela como símbolo de los «tiempos modernos», como «metáfora del progreso» inclusora de los sujetos, ocasionando transformaciones al producirse otros vínculos en un nuevo escenario instituido.

Nos proponemos exponer las concepciones referidas al sujeto alumno y sus nexos con la escolarización en el escenario moderno (Pineau, 1996) abordando en este entramado el proceso de identificación del sujeto. Pretendemos nutrir el texto al referirnos a los aportes de Jacques Lacan (1961-1962) en lo que refiere a la identificación y plantear la posible relación explicitada identificación-escolarización. Señalamos la lectura del Seminario *La identificación* (Lacan, 1961-1962) y los aportes de Guy Le Gaufey *(El sujeto según Lacan* y *El lazo especular. Un estudio travesero de la unidad imaginaria*) por considerarlos aportes valiosos a tan compleja temática

Si bien el niño y el alumno existencialmente se corresponden a un mismo ser, epistemológicamente se han constituido en objetos diferentes promovidos por el saber de las disciplinas. El concepto niño tal y como lo concebimos hoy, puede considerarse un constructo social. Entendemos que esto sucede a partir de un entramado de discursos. Aludimos a la concepción foucaultiana de discurso en términos de Castro (2004) quien expresa:

> El término «*discurso*» toca uno de los temas centrales del trabajo de Foucault. En los artículos Episteme y dispositivo hemos dicho que el dominio de análisis de Foucault son las prácticas. Episteme y dispositivo son, en términos generales, prácticas. Las epistemes son prácticas discursivas [...] es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido, para una época dada y para un área social, económica, geográfica, o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa. Los dispositivos por su parte integran las prácticas discursivas y las prácticas no-discursivas (las relaciones de poder) (Castro, 2004, p. 92 y p. 272).

Lo ideológico, las relaciones de poder, los espacios y tiempos juegan en medio de tensiones propias de las continuidades y rupturas del devenir histórico. No es posible determinar la existencia de un momento único, objetivable, en el que irrumpe la categoría «niño». Resulta interesante realizar un recorrido que de

alguna manera dé cuenta de un proceso en el cual el sujeto se vuelve sujeto de la educación, se «escolariza».

Este proceso está muy ligado a la constitución de los estados nacionales modernos que tienen como objetivo «construir» ciudadanos.

> El ciudadano es el tipo subjetivo resultante del principio revolucionario que postula la igualdad ante la ley[...]es depositario de soberanía pero ante todo es depositario de una soberanía que no ejerce. La soberanía emana del pueblo; no permanece en el pueblo. (Cantarelli, 2007).

Al referirnos a la escolarización rescatamos algunas explicaciones que refieren a procesos sociales y que son usadas como sinónimos tales como socialización, educación, alfabetización e institucionalización. La denominación de estos procesos es propia del «nuevo escenario escolar».

En nuestro país, José Pedro Varela, plantea la alfabetización-institucionalización a fin de formar ciudadanos aseguradores de la igualdad, de la democratización. Explícitamente lo leemos en su obra *La educación del pueblo* escrita en 1874.

Creemos necesario señalar estos aspectos ya que la construcción de ciudadanos está muy ligada a la escolarización de los sujetos, pero muy presente en la identificación de los sujetos constituidos en torno a la ley.

De la infancia negada a la infancia institucionalizada

Para lograr el estatuto de alumno, el sujeto recorrió un camino por distintos contextos históricos. Quizá es oportuno destacar que los conceptos *infancia y niñez* ameritaron ser diferenciados. A los efectos señalamos un abordaje de la distinción entre términos que destaca el plano de las subjetividades que se han formado en el devenir histórico. Transcribimos palabras de Carli:

> Mientras niñez indica un sujeto concreto, en tránsito por un período histórico-biográfico que como tal existió siempre, la infancia significa según el diccionario, 'primer estado de una cosa después de su nacimiento o erección'. Es el primer estado de una generación, de un conjunto de niños que en el devenir por ese estado se constituyen como tales [...]. (Carli, 1992, p. 212).

La significación de infancia como estado primero de una cosa que la autora toma del diccionario es posible encontrarla en la obra de Rousseau (1762). Citamos: «Hay quien se queja del estado de la infancia, y no se da cuenta de que la raza humana, habría perecido si el hombre no hubiese empezado siendo un niño» (Rousseau, 1967, p. 66).

No es posible determinar la existencia de un momento único, objetivable, en el que irrumpe la categoría «niño».

> En testimonios de los siglos XIV, XV y XVI se denomina *niño* a personas de trece, quince, dieciocho y veinticuatro años. En el francés de la época, solo había tres palabras para referirse a las edades: infancia, juventud y vejez (*enfance, jeunesse, veiellesse*). Solo en el siglo XVII *infancia* pasa a tener el sentido que le damos actualmente (Kohan, en Fernández Caraballo, 2006).

Señalamos aportes de Mercedes Minnicelli (2008): «Infancia y niño/niña solo son homologables en sentido general si consideramos a la infancia como un ciclo de la vida en términos cronológicos». Las investigaciones de algunos teóricos como Philippe Ariès (1946,1960), y de Michel Foucault (1974-1975) demostraron que la infancia es un producto histórico, una construcción reciente, un producto de la modernidad. Por otra parte resultan muy enriquecedores los aportes de Bloch (1949), Michelle Perrot (1961), Elizabeth Badinter (en Fernández Caraballo, 2006) que contribuyen con elementos históricos y antropológicos de sus propias investigaciones.

De su artículo «Lo niño y el psicoanálisis: ¿posibilidad o imposibilidad?» tomamos la pregunta que se hace Ana María Fernández Caraballo (2006) ¿a partir de qué momento histórico se comienza a plantear diferencias entre «lo niño» y el adulto?

En el contexto de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, faltó el sentimiento de la infancia. La sociedad adulta cercó la infancia como terreno inviolable, no cultivable. Apenas los niños se desenvolvían sin la asistencia materna, desde la época del destete, se incorporaban al mundo adulto no distinguiéndose de ellos. El sujeto, capaz ya, de valerse por sí mismo, se mezclaba con los adultos compartiendo los trabajos de los mayores. Frabboni expone:

> Más aun, a los siete años recibe el carnet de identidad «jurídica» de adulto. Es la edad en la que al niño se le reconoce capaz de comprender y de querer (por tanto, capaz de ser inculpado penalmente), hasta el punto de ser precozmente catapultado fuera de casa para ganarse el pan «en la gran comunidad de los hombres». En este marco de vida social faltó el sentimiento de la infancia y ello porque la sociedad adulta prefirió cercar la infancia como un terreno inviolable y no cultivable (Frabboni, 1987, p. 20).

Fernández Caraballo (2006) trasmite en el texto que ya hemos mencionado, la aparente ausencia de sentimiento de afecto hacia el niño, considerando que en el siglo XVI la función de la familia se circunscribía a la conservación de los bienes, más que a prodigar afecto, aunque se comienza a visualizar la aparición de un sentimiento hacia el niño que Ariès (1960) denomina «mimoseo» (*mignotage*). En el texto el autor dice: «Un sentiment nouveau de l´enfance est apparu, où l´ enfant devient par sa naïvetè, sa gentillese et sa drôlerie une source d´amusement et de détente, pour l´adulte, ce qu`on pourrait appeler le "mignotage"» (Ariés, 1971, p.179). Podemos anotar algunas apreciaciones que el autor hace respecto a este sentimiento. Era un sentimiento reservado a los primeros años cuando el niño era una *cosita graciosa*. La gente se divertía con él como si fuera un animalillo, un monito impúdico. Si el niño moría entonces, como ocurría frecuentemente, había quien se afligía, pero por regla general no se daba mucha importancia al asunto: otro le reemplazaría enseguida, el niño no salía de una especie de anonimato.

La primera definición moderna de infancia surge dentro de la formación de los estados administrativos, vinculándose a procesos indicadores del

derrumbamiento del régimen feudal y el paso a una organización que comienza a estabilizarse en el siglo xvii. En este siglo, al hacer una revisión a la obra de Comenio, constatamos que la infancia no era objeto de reflexión explícita, o por lo menos «[...] no se profundiza en las cualidades intrínsecas al ser infantil ni se teoriza acerca de él de un modo directo y tajante como en Émile» (Narodowski, en Fernández Caraballo, 2006, p. 44).

Una falta de urgencia por el niño es una de las marcas de las concepciones del 1600. Se procura el orden en todo, hay una gradualidad, que permite prever que una cosa es antecedente inmediata de otra.

La vida del hombre se encuadra en este modelo de ordenamiento de hechos y acontecimientos de su propia vida. La infancia ubicada en este ámbito es considerada el inicio, la base para el logro de las cosas superiores. Comenio atribuye esta instancia iniciática a otras entidades no humanas: árboles, perros, caballos, aves. Esto intenta explicar cómo en su concepción, la infancia no implica una peculiaridad humana sino una necesidad en ese proceso de gradación.

Al madurar la Edad Moderna la infancia comienza a tomar otra forma, se inaugura una nueva época existencial. La infancia deja de ocupar un lugar «residual» en la vida comunitaria. El niño empieza a ser concebido como ser inacabado, carente, necesitado de protección y resguardo. Este cambio implica la aparición de un cuerpo infantil diferente. En definitiva otra concepción de sujeto que se vincula a la incompletud.

Finalizando el siglo xvii y a comienzos del siglo xviii, hay «un retiro» de la familia de la vida colectiva. Se «refugia» en un espacio más íntimo —su casa— afianzándose el afecto entre los miembros y especialmente el vínculo madre-hijo.

La visión moderna de atención a la salud del niño hace incrementar paulatinamente las responsabilidades de los inexpertos médicos del siglo xvii, a fin de evitar enfermedades en el niño y su muerte. Rousseau convalida en su personaje (Emilio) la existencia de la necesidad de amor y protección en esta etapa, que es singular y heterónoma. Esta nueva identidad conferida al niño (como indica Frabboni) es debida a un proceso de una nueva definición social y cultural en el marco del nacimiento del Estado moderno. El espacio social burgués es reorganizado en torno a nuevas teorías científicas. La familia tiende a desplazarse hacia el ámbito de lo privado. En el seno de la familia burguesa el niño es «objeto», llega a ser testimonio e instrumento. Ha sufrido una transformación importante dentro del proceso de cambio familiar, ahora es personaje «esencial»: es aceptado, se le prodigan cuidados, es el portador de la continuidad del capital de la familia burguesa. Lo doméstico, el campo de lo privado adquiere importancia, conjugándose con la esfera pública.

En Inglaterra se presenció una relación muy importante entre el ámbito de lo público y lo privado. «Também na França foram se constituindo novos espaços, tempos e meios para as experiências da privacidade» (Mendonça Figueiredo, 1992). El sentido de la intimidad y la identidad son relevantes en el escenario familiar, adquiere fuerza el ámbito de lo privado doméstico. Estos

aspectos son elementos que inciden en la determinación del sujeto, en la construcción de su subjetividad. En este tránsito de la familia patriarcal, ampliada (nadie es muy diferente, solo el que está arriba o abajo) nos encontramos con la familia nuclear (urbana). Aparece el triángulo padre-madre-hijo, inherente a la estructura burguesa. Si no hay hijos, no hay familias. Se genera la instancia subjetiva en la cual todos son diferentes. Se constituye la figura del niño.

«Em toda Europa desse período ocorreu um movimento no sentido de maiores investimentos na vida doméstica e familiar, com a sobrevalorização dos personagens mais representativos da privacidade, como a mulher e a criança» (Mendoça Figueiredo, 1992).

Se inicia una era en la que la dependencia personal constituye una nueva característica de la niñez, siendo altamente diferenciados los sujetos. Los adultos en general y particularmente la familia, brindan protección a los sujetos quienes serán actores que representarán papel importante en la identificación de las generaciones jóvenes. Cambia el «retrato» del niño, aparecen en este momento nuevas formas de abordaje desde discursos específicos: la psicología, las ciencias sociales, la pedagogía, etc. El niño adquiere un estatus propio.

A fin de concretar estos planteos nos inclinamos a tomar la palabra de Fernández Caraballo (2006) vinculada al psicoanálisis. En el artículo ya mencionado la autora destaca «[...] desde Lacan 'lo niño' entendido como 'el niño', en tanto que sujeto con relación a un discurso familiar, y 'lo infantil', en tanto irrupción de algo del orden de lo subjetivo posibilitará un abordaje diferente». Citamos:

> La expresión «lo niño» (construida con un artículo neutro y un sustantivo, en primera instancia gramaticalmente no aceptada en español) hace referencia a una condición que ha sido conflictiva en los planteos del psicoanálisis. Que dicha condición remita al orden de lo fenoménico resulta muy cara al psicoanálisis y, en cierta medida, a las derivaciones que este produce en la enseñanza. Como veremos, aquello que hay de «lo niño», desde Freud y muy fuertemente desde Lacan, es algo del orden de lo subjetivo o más bien de una irrupción subjetiva, sea cual sea la edad del sujeto (Fernández Caraballo, 2006, p. 2).

La construcción sujeto-alumno

Para la pedagogía, campo disciplinar complejo que se ocupa de la educación, la aparición del niño es necesaria para la construcción del *alumno*. Esta construcción de niño es esencialmente básica para la elaboración discursiva del sujeto-objeto-alumno: asistimos al advenimiento del hijo-alumno.

En este terreno de lo pedagógico, se ubica el concepto de niño como *sujeto de la educación, objeto de prácticas discursivas*.

A partir de la modernidad los conceptos *infancia y niñez* operarán como un enunciado privilegiado que alude a *un tiempo común y lineal transitado por todos los niños sin distinciones sociales*. Ambos se reproducen debido a las

instituciones familiares, educativas, eclesiásticas: que según Althusser son entendidos como aparatos ideológicos del Estado (AIE).

> Cuando nos referimos a los aparatos ideológicos del Estado y a sus prácticas, hemos dicho que todos ellos son la realización de una ideología [...]. Retomamos esta tesis: en un aparato y su práctica, o sus prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material (Althusser, 1970, p. 58).

Si nos remitimos a la relación sujeto-escolarización corresponde tomar en cuenta los dispositivos que surgen para efectivizar el hecho de aparición de «la escuela en el paisaje moderno».

Cabe mencionar la constitución de cuerpos especializados con tecnologías específicas (docentes) estableciéndose una relación asimétrica maestro-alumno, espacios materiales con tiempos también específicos (escuelas), un campo pedagógico reducido a lo escolar, establecimiento de saberes elementales (leer, escribir, calcular).

Otros dispositivos que nos permiten constatar los caminos del sujeto en su escolarización son los programas, es decir las prescripciones curriculares. Los programas educativos son parte de las tecnologías de los AIE y regulan sus prácticas. Por lo tanto tenemos en cuenta que reproducen una materialidad, en cuanto a las concepciones ideales que se han construido acerca del niño y la infancia a los cuales se introduce en la cultura. Este concepto ideal que se ha construido acerca del niño se encarna y reproduce ideológicamente. Actualmente la infancia, es objeto de inversión económica, protección, control o represión.

Tendremos en cuenta que estos elementos aparecen sobre todo promediando el siglo XX. Si bien tienen gran validez para permitir miradas sobre el sujeto (siempre hay concepciones involucradas) no perderemos de vista que es preciso hacer un recorrido anterior que data desde los inicios de la modernidad, podríamos quizá tomar el aporte «comeniano» o de otros autores que han desarrollado propuestas significativas acerca del sujeto y su escolarización.

Los programas se nutren de la bibliografía educativa, allí los significantes niñez /infancia son recurrentes. Nos proponemos una deconstrucción de los significados, de sentidos imperantes que forjan una concepción de infancia como objeto dado desde siempre inmutable, ahistórico, simple, natural.

Cuestionaremos esta versión tan lograda que se ha promovido al naturalizar los conceptos; quizá la interrogación de las transformaciones históricas, nos permitan situar la contingencia de algunos supuestos. «La imagen de sí: ¡qué deliciosa esclavitud, qué preocupante felicidad y, sobre todo, qué carga! Pero también ¡qué angustia si imaginamos solo por un instante que puede dejarnos!» (Le Gaufey, 1998, p. 7).

Identificación-escolarización

Señalamos los recorridos que el sujeto ha realizado para tornarse sujeto-alumno, sujeto de la escolarización. Estos aspectos responden a los discursos de las ciencias de la educación y de las ciencias sociales en sus albores de constitución como tales y en respuesta a los requerimientos histórico-políticos mencionados.

Nos avocamos en esta instancia a redescubrir otro «sujeto», el sujeto lacaniano y en esta búsqueda trataremos de encontrar una posible vincularidad entre este sujeto lacaniano y su coexistencia con la identificación y el sujeto propio de la escolarización. Anticipamos que es una compleja búsqueda y quizá quede en el planteo de interrogantes más que en encuentros de certezas o acercamientos posibles, dada la complejidad, lo resbaladizo del terreno en el cual nos adentramos.

Lacan en los primeros pasajes del seminario manifiesta: «cuando se habla de identificación, se piensa de entrada en el otro, al que uno se identifica, y que la puerta me es abierta fácilmente para poner el acento, para insistir, sobre esta diferencia del otro al Otro, del pequeño otro al gran Otro (Lacan,1961-1962, p. 5) .

Aclara que hará sus planteos poniendo acento en lo idéntico (en el plano de la identificación) «como fundado en la noción de lo mismo (*même*) y aun de lo mismo al mismo (*du même au même*) reconociendo todas las dificultades que esto conlleva» (Lacan, 1961-1962, p. 5).

Como ya mencionáramos el discurso pedagógico (incluso el de la medicina) modernos coadyuvan al surgimiento del sujeto-alumno, propio de la escolarización. Este sujeto con capacidades a desarrollar, es investigado en tanto ser que aprende. A la par de la protección surge otro sentimiento, el amor maternal. Este sentimiento se proyecta a la maestra, condensándose en las funciones maestra-madre. La maestra representa el rol de madre en la institución (prodiga cuidados, afecto, vigila) por mucho tiempo adquiere la denominación de maestra-madre. Este elemento es un factor interesantísimo a fin de analizar el mecanismo de alianza entre la escuela y la familia moderna.

Nos preguntamos: ¿qué relación puede existir en la identificación planteada por Lacan desarrollada durante todo el Seminario y la escolarización? Si bien sabemos que estamos ante dimensiones diferentes, el análisis y la educación, arriesgamos una postura: es posible que se produzca algún acontecimiento que permita al sujeto alumno encontrarse con el Otro (sea madre, sea maestra) como lugar del significante, ya que esa presencia del Otro (aunque en el campo del análisis) es anterior a todo lo que podemos comprender o elaborar. De esta manera habría un quiebre en la concepción sujeto-alumno tornándose otro sujeto: el sujeto lacaniano.

Sabemos que el término *sujeto* es uno de los pivotes en la palabra de Lacan desde sus comienzos más aun se torna un concepto plenamente involucrado en *la identificación*.

Es preciso la realización de múltiples tanteos a fin de lograr una nueva definición del sujeto y del objeto en juego en la cura analítica, tarea a la que Lacan apuesta con urgencia y ahínco para arribar a una fórmula ajustada en el Seminario *La identificación*. Esa fórmula ajustada, precisa que el sujeto y el significante se co-definen: «El significante representa al sujeto para otro significante» (Le Gaufey, 2010, p. 8).

La etapa inaugural de la identificación estaría dada en el «estadio del espejo», esta concepción es tomada por Lacan como altamente significativa en la medida que aporta luces según sus palabras sobre la función del yo. El niño a temprana edad reconoce su imagen en el espejo, detectándose una experiencia lúdica en la que está incluido su medio ambiente inmediato reflejado en el objeto. Citamos:

> Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación [...] la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago* (Lacan, 1987, p. 87).

Lacan resalta como situación ejemplar el júbilo del sujeto pequeño (*infans*), lactante aún, con las inhabilidades propias de su edad (de 6 a 18 meses) confirmando una matriz simbólica «en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto» (Lacan, 1987, p. 87). En ese reconocimiento hay algo muy primario de identificación. A pesar de ello quedan huellas, trazas, signos. Al decir de Lacan «esos signos son precisamente lo que he llamado en articular como significantes» (Lacan, 1961, p. 57).

Cabe preguntarnos ¿qué relación será posible entre la identificación planteada por Lacan y la escolarización? Seguramente el acercamiento del sujeto de la escolarización sufriría un quiebre importante para devenir en la identificación tal como la presenta Lacan. Es una posibilidad.

Para Lacan hablar de identificación implica de hecho abordar al sujeto. Es una palabra omnipresente y expresa «el sujeto es, precisamente, lo que un significante representa para otro significante». Prosigue diciendo que el sujeto tiene un lugar sólido en la cadena significante y considera que es «la elisión de un significante, el significante que saltó de la cadena significante».

En el Seminario 8: *La transferencia* se pregunta si un significante es simplemente representar algo para alguien y si acaso es esa también la definición de signo. De ahí que en el transcurso del Seminario *La identificación* trata de dejar en claro que existe una diferencia entre significante y signo. Un signo consiste en representar algo para alguien. Como ya lo manifestáramos en referencia al sujeto, un significante no es lo que representa algo para alguien, sino lo que representa precisamente al sujeto para otro significante. Hay algo interesante que Lacan expresa al respecto en esta clase del 6 de diciembre de 1961: «la distinción de la palabra, como puede existir a nivel preverbal y del lenguaje, consiste justamente en esta emergencia de la función del significante».

Según Le Gaufey en ese momento Lacan logra «modificar» la «fórmula del signo» de Pierce usada por él durante tanto tiempo [...] retirando al sujeto «todo saber y empobreciendo al significante hasta no ver en él más que el trazo único que manifiesta todo elemento simbólico, y del cual las marcas en el hueso del reno dan el ejemplo paradigmático» (Le Gaufey, 2010, p. 60). El autor nos hace ver que ese trazo único es también llamado «unario» en un intento de traducir el *Einzinger Zug* de la segunda identificación freudiana. La formalización del rasgo unario es una originalidad sin igual presentada por Lacan

Corresponde aclarar con la palabra lacaniana lo que refiere al trazo unario. Nos remitimos al Seminario 10 *La angustia* donde explicita «no hay aparición concebible de un sujeto en cuanto tal sino a partir de la introducción primera de un significante, y del significante más simple, el que se llama rasgo unario». Continúa manifestando que el rasgo unario está antes que el sujeto. «*En el principio era el verbo* significa *En el principio es el rasgo unario*». Todo lo que es enseñable debe conservar el estigma de este *initium* ultrasimple. Es lo único capaz de justificar para nosotros el ideal de simplicidad.

En cuanto al sujeto y el saber realiza un planteo extremadamente complejo. Manifiesta una separación (divorcio) entre ambos para decretar que el saber está localizado en el lugar del Otro en tanto que ese Otro se encuentra —he aquí la otra cara de la novedad-desubjetivado.

Vemos la estrecha relación temática del Seminario 10 con la manera en que Lacan presentó la identificación en el Seminario 9, más aún se puede encontrar el rasgo unario y la identificación en un período comprendido entre los Seminarios 9 y 12.

A modo de (in)conclusión

Es deseable relacionar estas someras palabras extraídas de tan complejo texto, con la escolarización, fenómeno ya mencionado. El estudio que nos convoca requiere de una visión acerca de la aparición de estas instituciones pensadas para escolarizar garantizando la identificación de los sujetos. De hecho consideramos que resulta significativo revisar cómo esos sujetos se identifican en distintas épocas y contextos

En el caso de la Pedagogía, surge la definición del niño como sujeto educable, moldeable, la caracterización de alumno relacionada con lo que debe aprender acorde a la madurez de su desarrollo esperable. Desde ahí se pautan y prescriben los conocimientos y actitudes necesarios para la sociedad. Se educa para ser útil, esto no es un hallazgo de las incipientes ciencias de la educación del siglo XIX, sino que da cuenta de la urgencia de «preparar a los ciudadanos».

Se ha considerado que la fundación de la necesidad de la educabilidad de la infancia está fuertemente vinculada a la conformación de la identidad de la infancia institucionalizada en los estados-nacionales-modernos.

La infancia del siglo xix (creciente urbanización, revolución industrial y desarrollo de los sistemas escolares) se convierte en una clase social, reconocida, pero destinada a la sujeción a reglas, al control permanente, a la vigilancia.

Para los gobiernos, la instrucción de los hijos de la clase obrera, es una herramienta eficaz para moralizar, domesticar e integrarlos a la futura vida del trabajo. La niñez es campo dúctil e influenciable, que no produce resistencias como los adultos.

La obligatoriedad de la educación, que comienza a concretarse al finalizar el siglo xix, se volvió un espacio de civilización de los niños pertenecientes a la clase obrera. Múltiples discursos dan cuenta de ello, afirmando la tesis de que el fuerte entramado socio político cultural va enmarcando, determinando, los sujetos. En la sociedad industrial la infancia se alojó en las instituciones, «gozando de su propia niñez, pero dentro de esos recintos» como lo expresé en otro texto (de los Santos, 2011).

Nos atrapan más interrogantes que repuestas dada la complejidad de la temática y de las incertidumbres en que vivimos; quizás por el hecho de que nosotros mismos somos sujetos producto de la escolarización.

Vemos como posibilidad una puerta de entrada del psicoanálisis a la enseñanza, esto daría lugar a nuevas visiones. Necesitamos otras posturas, vincularnos a otros ámbitos. Quizás pueda surgir otro sujeto, que pueda encontrar al Otro ya sea en las prescripciones curriculares o en el amplio campo de las nuevas tecnologías de la comunicación.

Si bien Lacan nos ofrece su palabra desde el análisis podemos ver una interesante reflexión a tener en cuenta en el campo educativo.

Menciona una cuestión posible de plantearse en lo que él da por llamar una educación tradicional. Quizás nosotros lo interpretamos como una situación de enseñanza formal. Citamos:

> Aquí los profesores discuten: ¿Qué vamos a decir? El profesor, el que enseña, ¿debe enseñar qué? Lo que los otros han enseñado antes que él, es decir, ¿sobre qué se funda? Sobre lo que ya ha sufrido una cierta lexis. Lo que resulta de toda lexis es justamente lo que nos importa en esta ocasión, y a nivel de lo cual intento sostenerlos hoy: la letra. El profesor es letrado en su carácter universal, es aquel que se funda en la letra a nivel de un enunciado particular, podemos decir ahora que puede serlo a medias, puede no ser todo letrado. De esto se desprende que sin embargo no se puede decir que ningún profesor sea iletrado, habrá siempre en su caso un poco de letras (Lacan, 1961-1962, p. 108).

El camino está abierto y contamos con la palabra lacaniana: «la llave es algo que abre y que para abrir, funciona. La llave es la forma de acuerdo con la cual opera o no opera la función significante como tal» (Lacan, 2006, p. 30).

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. París: Nueva Visión.

Ariès, P. (1973 [1960]). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. París: Éditions du Seuil.

Cantarelli, M. (2007). «Prólogo». En: Corea, C. y Lewkowicz, *Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas*. Buenos Aires: Paidós Educador

Carli, S. (1992). «Historia de la infancia: una mirada entre cultura, educación, sociedad y política en Argentina». En: Cucuzza, H. (1996). *Historia de la educación en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

De los Santos, M. L. (2011). «La iniciación en la escritura: entre la angustia y el deseo». En: Fernández Caraballo, A. M. y Rodríguez, R. *Evocar la falta. La angustia y el deseo del enseñante*. Montevideo: Psicolibros Waslala.

Fernández Caraballo, A. M. (2006). «Lo niño y el psicoanálisis: ¿posibilidad o imposibilidad?» En: *Educação Temática Digital*. Campinas, número especial, 150 años de Freud.

Foucault, M. (1996). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo xxi.

Frabboni, F. (1987). *La educación del niño de cero a 6 años*. Colombia: Cincel-Kapelusz.

Lacan, J. (1960). *El Seminario de Jacques Lacan Libro xiii. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.

——————— (1961-1962). *La identificación*. Seminario 9. Inédito.

——————— (1987). «El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica». En: *Escritos,* tomo i, México: Siglo xxi Editores

——————— (2004). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro x La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

Le Gaufey, G. (1998). *El lazo especular. Un estudio travesero de la unidad imaginaria*. Córdoba: Editorial Edelp.

——————— (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.

Mendonça Figueiredo, L. C. (1992). *A invenção do psicológico*. São Paulo: Editora Escuta Ltda.

Minnicelli, M. (2008). *Infancia e institución(es)*. Buenos Aires: Noveduc.

Pineau, P. (1996). «La escuela en el paisaje moderno». En: Cucuzza, H. *Historia de la educación en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Rousseau, J. J. (1967 [1762]). *Émile ou de l'éducation*. Paris, Seuil.

Varela, J. P. (1964 [1874]). *Obras pedagógicas. La educación del pueblo*. Tomo ii. Montevideo: Biblioteca Artigas.

(In)certezas

Atilio Mario Escuder

Presentación del punto

Cuando se piensa en las innumerables ocasiones en que el cine ha tratado el tema de la enseñanza, sale a nuestro encuentro una heterogeneidad de planteos que nos envuelven en su nube de proposiciones, unas más tentadoras y accesibles a nuestros gustos y apegos que otras, las cuales, con sus limitaciones, son desechadas por nuestro intelecto. Nos dejamos penetrar por la materia prima que las anima, evitando ciertamente que la excusa de la indiferencia nos invada y ampute la capacidad de elaborar conclusiones. Es más, estas, pasado el tiempo, siguen repiqueteando a lo interno de nuestras mentes, amenazando con salir a la menor provocación del cauce en el que nosotros inconscientemente las dispusimos. Efectivamente, esta investigación que aquí iniciamos oficia como agente incitador que materializa el desborde de ese río que hemos construido en nuestra intimidad.

Dead Poets Society[1] que en nuestro país se tradujo fielmente como *La sociedad de los poetas muertos* no escapa a lo anteriormente expresado. Esta película podría emparentarse con tantas otras de la misma índole, pero adquiere rasgos exclusivos, ciertamente atractivos y tentadores, para esbozar con ellos un cuadro que elude el tratamiento superficial de la temática propuesta.

El análisis se efectuará desde una perspectiva que va más allá de lo estrictamente cinematográfico —hay escritos ríos de tinta sobre el particular— para detenernos en el estrato que cobija el artilugio del placer interpretativo.

Como gatillador propondremos varias interrogantes que desde el fondo de la cuestión planteada nos interpelan. Las agruparemos en dos categorías:

a. El enseñante y su relación con el conocimiento están presentes en el argumento de este film. Lo está también el vínculo con sus aprendientes. Ahora bien, ¿cómo operan estas ilaciones en los personajes? ¿Es posible hablar de *identificación* entre ellos? ¿Está el conocimiento a transmitir encapsulado en la personalidad del docente que en vez de *mostrar y guardar*, evidenciando la *falta* y respetando la *docta ignorancia*, se muestra exhibicionista, haciendo que el aprendizaje no prospere,

1 Película estadounidense de 1989. Fue dirigida por el australiano Peter Weir con guion original de Tom Schulman, que le valió el Óscar de ese año. Protagonizada por Robin Williams y otros jóvenes actores en ascenso, sus locaciones fueron realizadas en el estado de Vermont, Estados Unidos. En Uruguay tuvo un resonante éxito de público. Es muy común que sea motivo de discusión en ámbitos educativos e incluso forme parte del contenido de foros y seminarios en diferentes partes del mundo.

enredado en su viscoso narcisismo? Y lo que es más importante, ¿podemos pasar de la ficción a la realidad y vernos —nosotros docentes— como somos en realidad? ¿Somos narcisistas? ¿En qué grado? ¿Podemos prescindir de ello?

b. El epígrafe del trabajo insinúa lo dudoso que resulta esperar lo que te puede brindar el mañana. El futuro es incierto, hay que desconfiar de él. El presente nos pide que lo vivamos intensamente. Esta premisa, ¿qué efectos tiene en los personajes del film? ¿Los favorece o los perjudica? Finalmente siendo un principio que rige nuestra sociedad, especialmente en las jóvenes generaciones, ¿es posible apreciarlo en el aula hoy en día? Si fuera así, ¿ejerce un efecto positivo, o en su defecto negativo, en el proceso de enseñanza-aprendizaje?

La interpretación

La interpretación sucede a la aceptación de lo que apreciamos en la pantalla. En palabras de Žižek (2011, p. 7): «El paraíso tradicional en el que todos podían disfrutar de la obra de arte, con independencia de su actitud para el artificio de la interpretación, está irreparablemente perdido».

Ya no podemos acceder a ese deleite global en forma emancipada de nuestras mañas y triquiñuelas; son ellas las que provocan todo tipo de proferencias en nuestro ser y por qué no de silencios, cargados de resonancias que no se atreven a salir por su fuerte carga emocional. Así se evidencia la máquina de la interpretación que, consciente o inconsciente de nuestra voluntad, aceita su engranaje y se pone en movimiento. Dicho andar acrecienta sus pasos e irremediablemente vapulea el diario vivir al que estamos acostumbrados.

Según cómo nos posicionemos, o mejor, cómo sintamos al mundo que nos rodea, podemos pintarlo en forma modernista o posmodernista. Nuestra experiencia nos indica que si bien nos hospedamos en el albergue de la posmodernidad, aún estamos tocados por el gustillo de lo moderno, dejo que no podemos sacarnos de nuestro paladar.

Volvamos a lo expresado por el intelectual esloveno:

> Una obra de arte moderna es «incomprensible» por definición, funciona como un shock, como la irrupción de un trauma que socava la complacencia de nuestra rutina cotidiana y se resiste a la integración en el universo simbólico de la ideología prevaleciente; después de este primer encuentro, la interpretación entra en escena y nos permite integrar ese shock: digamos que nos informa que ese trauma registra y señala la depravación chocante de nuestras vidas cotidianas muy normales (Žižek, 2011, p. 7).

En cambio cuando se refiere a la época actual manifiesta:

> Pero lo que hace al posmodernismo es exactamente lo contrario: sus objetos por excelencia son productos con un especial atractivo para las masas [...] Es el que los interpreta quien habrá de detectar en ellos una ejemplificación de los refinamientos más esotéricos de Lacan, Derrida o Foucault. Entonces, si el placer

> de la interpretación modernista consiste en el efecto del reconocimiento que «educa y refina» el carácter inquietante de su objeto [...] la meta del tratamiento posmodernista es separarlo de su carácter familiar (Žižek, 2011, pp. 7-8).

Las dos posturas aquí reseñadas, en vez de excluirse, parecen escalonarse cuando queremos analizar el contenido de la película en cuestión. Asistimos a su exhibición en primera instancia como bisoños espectadores, quizá guiados por laudatorios comentarios oídos previamente, quizá porque la temática a apreciar es de nuestro afecto y predilección según la actividad que profesemos, o simplemente para pasar un rato diferente al habitual. Al término de la experiencia vivida, a la cual no pudimos sustraernos, el sacudón que se derivó de ella permanecerá replegado por mucho tiempo en el recinto más recóndito de nuestro ser. Así nos resguardamos del riesgo que implica ese zarandeo vivido, el cual puede amenazar nuestra plácida y repetida existencia. Subimos sin darnos cuenta el primer peldaño y aunque quisiéramos permanecer en él, ya sea por pensar que lo alcanzado es suficiente, o simplemente por ociosidad, nos vemos impelidos a acceder al siguiente escalón. Bastará para ello —no importa el tiempo trascurrido— la lectura de tal o cual autor donde sea que estemos para que el tema salga de su premeditado escondite con toda la sonoridad de la que es capaz y nos cerque con sus afiladas pretensiones de trascendencia, alejándonos de la diaria comodidad. Esa *extrañeza* que sentimos nos indica que hemos ascendido al segundo escalón. Habrá más en la medida que queramos avanzar por los senderos de este frondoso bosque y perdernos amigablemente por él.

Sobre la poesía

El goce. La poesía juega un papel primordial en todo el transcurso de la trama. No podemos prescindir de ella, ya que es el pivote sobre el cual gira, como inacabable émbolo, la esencia del film que pretendemos desmenuzar. Extraeremos del seno mismo del argumento la manera cómo esta sensibilidad poética impacta en cada uno de los personajes, modificando sus conductas y actitudes.

Antes de proseguir con nuestros argumentos, percatémonos de las numerosas implicancias que nos depara el término *poesía*. Esta palabra deriva del griego *poiesis* que indica 'acción', es decir, el trabajo que lleva a cabo el escritor al hacer la obra. Emparentada con esta se encuentra *poiema* que significa 'acto', 'obra', que es el resultado de la *poiesis*. En este hacer entran en juego la imaginación y el lenguaje. Es creación de un sujeto —el poeta— que se apropia de una nueva estructura simbólica del mundo que le rodea.

Apreciemos lo que nos aporta Freud (1954, p. 49) al respecto:

> [...] los propios poetas se complacen en reducir la distancia que media entre su singularidad y la esencia común del ser humano: ¡cuán frecuentemente nos aseguran que en todo hombre se esconde un poeta, y que el último de estos no morirá sino cuando desaparezca el último de los mortales.

Esa acción mediadora de los poetas entraña un acercamiento a los problemas que aquejan al hombre común, al que le cuesta develarlos y más compartirlos, quizá por miedo al bochorno que dichas confidencias puedan producir en el común de la gente. De esta manera se produce el retraimiento de la persona, la cual termina refugiándose en su mundo interior repleto de fantasías. Estas supuestas entelequias además de correr el riesgo de ser repudiadas por otros, pueden pasar totalmente desapercibidas frente a la indiferencia de los demás. Ambas señales no consuelan al portador de esas zozobras.

Son los poetas que vienen en su auxilio. Expresan a través de sus escritos sus aflicciones, que terminan siendo las nuestras. Nos tranquilizan en cuanto nos aligeran el costal que llevamos a nuestras espaldas. No somos entonces los únicos acongojados; hay otros que incluso comparten sus penas a través de la escritura, y lo hacen muy bien por cierto. Emplean para ello la suma destreza del artista en crear un nuevo sentido para los dolores que vallan nuestra existencia, y que son también los de ellos. Así surge una inédita familiaridad entre poeta y lector, constituyendo en una sola unidad vincular lo que al principio era la distancia. La lejanía se convierte así en contigüidad.

Freud (1924, pp. 56-57) lo explicita así:

> En cambio cuando el poeta hace trascurrir sus dramas ante nuestros ojos o nos narra lo que tendemos a considerar sus sueños diurnos personales, sentimos gran placer, derivado seguramente de múltiples fuentes. Solo el poeta sabe cómo logra provocar tal reacción, y la esencia del *ars poética* reside en los recursos técnicos que le permiten superar aquella repulsión, relacionada seguramente con las barreras que separan cada yo individual de los demás. Podemos adivinar dos recursos de esta técnica: el poeta atenúa el carácter egoísta del sueño diurno mediante modificaciones y disimulaciones; además, gana nuestro favor gracias al placer puramente formal, es decir, estético que nos proporciona la exposición de sus fantasías. Denominaremos *prima de seducción* o, técnicamente *preplacer* a semejante placer que nos es ofrecido para permitir la liberación de un placer mayor, procedente de fuentes psíquicas más profundas. Creo que todo el placer estético que nos procura el poeta tiene este carácter de preplacer, y que el verdadero goce de la obra poética reside en la liberación de tensiones en nuestra vida psíquica. Quizá este resultado obedezca en gran parte al hecho de que el poeta nos permite gozar de nuestras propias fantasías, sin vergüenza y sin escrúpulos.

Esta particularidad nos aloja en una nueva órbita de la experiencia, en un mundo distinto al de todos los días, el cual al final del proceso terminamos por colonizar, integrándolo a nuestra interioridad. El *nonsense* invade nuestros sentidos:

> En el campo del lenguaje jugamos constantemente con la metáfora y la metonimia[2], pero la poesía no se agota en esto, pues es precisamente a través de esta metáfora y metonimia que siempre se presenta un sentido y un sin-sentido.

2 Son dos figuras retóricas del lenguaje que contribuyen a la elegancia y sutileza de la obra en cuestión. Aparentemente similares, sin embargo se distinguen en cuanto a que la metáfora

> En la interpretación también se trata de la vinculación de un significante con otro, y es ese vínculo tal como lo formula Lacan «sin pie ni cabeza», lo cual es bastante elocuente para definir que la interpretación no tiene ningún sentido. Por lo tanto tenemos una vertiente de la interpretación en la cual se produce o debiera producirse tal como lo formula Miller la «castración del sentido». Sin embargo no se agota aquí el problema de la interpretación ya que también contamos con el campo del goce, hay una interpretación que apunta al ser de goce (Geller, 2002, p. 1).

Tenemos pues dos efectos de la poesía que se complementan: la supresión de lo que podríamos denominar conciencia o entendimiento, es decir, el dejarse llevar; y la fruición o regodeo que causa esa deriva. Entre ambos polos navegan con buen rumbo las palabras produciendo sus retumbantes ecos, pero corren el riesgo, a veces, de naufragar frente a los embates de la ambigüedad que las acecha.

Palabras vibrantes. Su efecto viral. Lacan (1952, p. 241) alude a la importancia de ellas: «Ya se dé por agente de curación, de formación o de sondeo, el psicoanálisis no tiene sino un médium: la palabra del paciente. La evidencia del hecho no excusa que se la desatienda, toda palabra llama a una respuesta».

La palabra tiene un valor de reciprocidad. La metáfora del poeta francés Stéphane Mallarmé es precisa al respecto. Compara el uso cotidiano del lenguaje con el intercambio de una moneda entre incontables manos, las que van desgastando las caras del metal, ocasionando el desvanecimiento de las figuras dibujadas en ellas. Ese pasaje se hace en silencio. Perdura así el valor de transacción de la palabra. Esta reemplaza al objeto que quiere denominar, pervirtiendo la realidad que aparece ahora reclusa dentro de un envolvente manto reticular de expresiones. Son los poetas los encargados de abrogar ese espeso muro que oculta el panorama sutil de la creación a la vista del más experimentado observador.

En consonancia con ello, Lacan propone un contraste al expresar que cuando el lenguaje es afín a la comunicación produce la inmersión de la palabra, la que va perdiendo inexorablemente su valor. Así llega a la diferenciación entre palabra «plena» y palabra «vacía» (Lacan, 1952, p. 241).

En el habla corriente esta distinción ocasiona un impredecible absurdo. Mientras la palabra «plena» está calificada para suscitar un agujero, un vacío que engendra lo novedoso, lo diferente, la palabra «vacía» en vez de despejar el camino, lo llena, colmando el espacio de motivos baladíes y por eso desechables.

La palabra es la manifestación cabal del poeta, impidiendo este que ella continúe su rumbo por los carriles del lenguaje común y así poder atravesar los límites que se le imponen y erigirse en palabra «plena».

Dos cuentos de Edgard Allan Poe aluden al trascendental papel que juega la poesía y por ende las palabras en todos los actos humanos.

---

desplaza el sentido recto de las expresiones a otro figurado, mientras que en la metonimia se denomina algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa.

En su cuento «La carta robada» publicado por primera vez en 1844, nos transmite esta cualidad inherente a los poetas, haciéndola carne en el autor del hurto cometido. El ladrón —el Ministro M de la corte, visto por varios testigos— ha sustraído una carta que puede comprometer a varias personalidades del reino. Su manifiesta intención de obtener réditos políticos resulta en una primera instancia eficaz. Intuye que la policía dará vuelta toda su casa con el fin de hallarla, a la par que no revisará aquellos lugares situados a simple vista, por ejemplo el tarjetero de su escritorio donde guarda la correspondencia. Allí la esconde luego de doblarla y arrugarla, camuflada junto a otros papeles en desuso. Nadie la ve, pasa desapercibida para todos, incluso para el prefecto de la policía que dirige la indagación. La *presencia-ausencia* de la carta es el tema central del cuento. Sabemos que la carta existe porque fue el rey que la tomó en sus manos y la puso sobre su mesa, antes de ser birlada por el ladrón que estaba a su lado, aprovechando un momento de distracción de los presentes en la reunión.

En esta primera parte de la pesquisa el espacio que llenaría el objeto carta ha sido ocupado por su imagen (*imago*), es decir, por su *eidolon,* su esencia, su *fantasma*. ¿Cuál es el espacio de la imagen? No es real, pero existe entre el ser y el no ser, entre lo que es siempre y lo que no es. Este perturbador juego acabará con la paciencia del encargado de la investigación. Este está seguro de que el sitio donde se escondió la carta es inaccesible y por ende hay que indagar por todos los lados posibles, incluso entre la ropa y enseres del sospechoso. Si fuera necesario, hay que excavar el piso de las habitaciones o agujerear las paredes para dar con algún escondite secreto. Es incapaz de razonar que el objeto en cuestión pueda estar allí simplemente al alcance de la mano del primero que se lo proponga. Estar o no estar, «ser o no ser, esa es la cuestión» parece iluminarnos Shakespeare.

> Cierta serie de recursos muy ingeniosos son considerados por el jefe de policía como una especie de lecho de Procusto, al cual se ve obligado a adaptar todos sus planes. Pero yerra sin cesar al mostrarse demasiado profundo o demasiado superficial en el asunto que le ocupa (Poe, 1968, p. 55).

La clave reside en la percepción errónea del investigador, el cual supone que el ladrón que ha sido poeta debe estar loco como lo están todos ellos, y por esa razón ocultó la carta en el emplazamiento más recóndito que se le hubiera ocurrido. Se afana en buscar y buscar, pero se rinde desesperado. Ha fracasado en su intento.

> Y el origen de su derrota lo encontramos en la suposición de que el ministro es un loco porque obtuvo fama como poeta. Todos los locos son poetas y esto es lo que el jefe de policía percibe. Y él es sencillamente culpable de un *non distributio medii*[3] al deducir, en consecuencia que todos los poetas están chiflados (Poe, 1968, p. 58).

La carta es finalmente hallada por el detective Dupin, al que el policía desesperado ha acudido. Lo logró sencillamente poniéndose en el lugar del otro, es

3 Falacia lógica que es cometida cuando el tema central en un silogismo categórico no está colocado.

decir, del ladrón. Ha razonado con astucia, conociendo su estilo de actuar, que el sitio elegido por este para colocar la carta tendría que ser muy diferente al que indicasen sus inclinaciones poéticas. Lo que demuestra —a través de la exposición de argumentos contrarios— la esencia que caracteriza a los poetas: la sutileza, la soltura, la creatividad con que se mueven en el universo de la innovación.[4]

Muy diferente en contenido y estructura a «La carta robada» es el cuento dialogado «El poder de las palabras» que Poe publicó en 1845. En él se suscita el diálogo entre dos ángeles, Agathos y Oinos, luego del fin del mundo terrenal. En su vuelo por el espacio dejando atrás la destrucción del planeta, el primero instruye al segundo sobre el enigma de la creación. Esta, según su opinión, es fruto de un proceso sin fin en cuya deriva las palabras lanzadas al ruedo impactan con sus vibraciones. Las ondas creadas por ellas se propagan libremente, sorteando obstáculos por todo el cosmos, para así patrocinar las más variadas realizaciones.

> ¡Contempla las distancias abismales! Trata de hacer llegar tu mirada a la múltiple perspectiva de las estrellas, mientras erramos lentamente por ellas... ¡Más allá, siempre más allá! Aun la visión espiritual, ¿no se ve detenida por las continuas paredes de oro del universo, las paredes constituidas por las miríadas de esos resplandecientes cuerpos que el mero número parece amalgamar en una unidad?... No hay sueños en el Aidenn, pero se susurra que la única finalidad de esta infinitud de materia es la de proporcionar infinitas fuentes donde el alma pueda calmar la sed de saber que jamás se agotará en ella, ya que agotarla sería extinguir el alma misma (Poe, 2008, pp. 349-352).

Este texto de Poe está inspirado en una frase de Thomas Carlyle, historiador, crítico social y ensayista británico, contemporáneo del autor norteamericano: «Nada muere, nada puede morir. Las palabras más ociosas que pronunciéis no son sino una semilla lanzada al tiempo que crecerá para toda la eternidad».

Mr. Keating

Keating,[5] el singular personaje del film es profesor de Literatura y tiene una concepción bastante personal de la poesía. Llega al inicio de un nuevo semestre a la Academia Welton[6] —a la cual asistió siendo estudiante— como reemplazante de otro profesor que tomó licencia. Su enseñanza se halla muy lejos de

4 La narrativa de Poe es tomada también por otros autores como base para cimentar sus relatos policíacos. Un ejemplo de ello es el cuento «Las siglas» de Andrea Camilleri perteneciente a la saga del Comisario Montalbano. Allí la solución del enigma la aporta el escritor norteamericano a través de su narración «El manuscrito encontrado en una botella».

5 El nombre sin lugar a dudas nos trae a la mente a John Keats, uno de los principales poetas británicos del Romanticismo. Su lírica estuvo caracterizada por un lenguaje exuberante e imaginativo, teñido de un tinte melancólico. La asociación con el apellido Keating se torna ineludible.

6 Es una acreditada escuela de carácter privado, aislada, sumamente tradicional y elitista, ubicada en las apacibles colinas de Vermont, Nueva Inglaterra. Representa lo más riguroso de la sociedad victoriana.

los cánones positivistas de la época (década de los cincuenta del siglo pasado), los que pregonaban una instrucción basada en la repetición y en la verbosidad del profesor y que premiaba los aciertos y castigaba los errores de los alumnos. Acude a singulares procedimientos pedagógicos que podrían ser rotulados de innovadores dentro de la rutina agobiante de la institución, la cual basaba su carisma en cuatro grandes principios: *tradición, honor, disciplina y excelencia*. Ejemplos de esos procedimientos son: la caminata por el patio interno del colegio para que cada uno de los estudiantes descubra «su propio camino», el recitar poesía mientras patean la pelota haciendo coincidir el tono de la voz con el ímpetu del golpe dado, el pararse encima del pupitre del profesor alentados por este para tener otra perspectiva del mundo que les rodea y ampliar así sus horizontes, arrancar a instancias del profesor la introducción del libro de texto usado tradicionalmente para entender la poesía por considerarla limitante y opresora de la esencia poética, ya que esta se siente, se vive, y por lo tanto, no se mide ni se grafica. Sobrevuela ligera, desprendida de toda cáscara convencional con la que se la quiera apresar.

Imbuido por la poesía de Walt Whitman[7]—su *alter ego*— el profesor trata que su esencia cunda en el grupo de aprendientes. Los incita a introducirse en el mágico mundo que regala la poesía. En este caso el mensaje whitmaniano se nutre de sustancia, siendo claro y seductor: «aprovechen el tiempo muchachos», «hagan de sus vidas algo extraordinario», «junten sus capullos mientras puedan», «aprendan de las generaciones pasadas», las de los «poetas muertos», ellos nos indican el camino a seguir, ustedes son los «poetas vivos», integrantes de la raza humana. En ella como en la naturaleza hay hermosura, romance, pasión. Están allí para disfrutarlo, «la obra continúa y tú puedes contribuir con un verso». En otras palabras: *carpe diem*.[8]

Edificada en un estilo colonial, adusto y severo, su atmósfera sombría la emparenta —al decir de uno de sus alumnos, el que hace un juego de palabras— con el infierno: *Hell-ton* en vez de Welton.

7 Poeta, ensayista, periodista y humanista estadounidense (1819-1892). Su obra se inscribe en la transición entre el trascendentalismo y el realismo filosófico, incorporando ambos movimientos. Ha sido llamado el *Padre del verso libre*. Su trabajo fue muy discutido en su tiempo, en particular por su libro *Hojas de hierba* considerado como obsceno por su manifiesta sexualidad. Los versos aquí escogidos corresponden al canto XLIV de la obra mencionada. (Ver referencias bibliográficas.)

8 *Carpe diem* es una expresión que no se puede traducir literalmente. Su significado hay que deducirlo. *Carpo* proviene del latín *carpus* y este del griego *karpos*. De este término se derivan dos acepciones, a saber: 'juntura de la mano y el brazo', es decir muñeca, y 'fruto', 'simiente', 'producto', 'grano'. De este último significado se desprende el verbo latino *carpere* que se refiere al acto de arrancar un fruto para sentir el goce de su sabor. *Diem* procede de diez que significa 'día'. Por lo tanto el alcance de la expresión podría ser además de lo ya expuesto más arriba: 'aprovecha el momento'. Su autor es el poeta latino Horacio que en el libro I de las *Odas*, más concretamente en la número XI, en el verso final, aconseja a Leuconoe, según la mitología romana hija de Neptuno y Telmisto: [...] *Carpe diem, quam mínimum crédula postero*, es decir, 'aprovecha el momento; no confíes en el mañana'. Horacio sigue la línea de los epicúreos, argumentando que la vida es breve y la belleza es efímera.

Las odas de Horacio, y en especial la XI, elevan la poesía a niveles de perfección. En ellas, la grandeza proviene de lo calibrado, lo medido de los recursos lingüísticos empleados por el autor. Las palabras adquieren su justa dimensión. No hay lugar para excesos ni vacíos. El conjunto obtenido luce equilibrado y armónico.

Nietzsche en su obra de 1887 *El crepúsculo de los ídolos,* «Lo que debo a los antiguos» subraya esta cualidad inherente a los versos de Horacio.

Expresa:

> Hasta ahora ningún poeta me ha procurado un deleite artístico comparable al que me ha proporcionado, de primeras, una oda de Horacio. En muchas lenguas, el efecto obtenido por este poeta no puede ser el mismo ambicionado. Este mosaico, de cada palabra en tanto que sonido, lugar y noción, hace irradiar su fuerza a derecha, a izquierda, todo alrededor, el mínimum en la extensión y el número de los signos combinado con el máximum de su efecto, todo eso es romano, y si se me quiere creer, noble por excelencia. Todo el resto de la poesía parece en comparación con eso como algo demasiado popular, un simple balbuceo sentimental. (En: Bollo, S., 1957, pp. 132-133).

Junto a estos aspectos, es remarcable la presencia física del profesor tan distinta del resto del cuerpo docente: jovial, de buen temperamento, siempre sonriente, y acusando un buen humor, atrae desde un principio a sus estudiantes.

Estos lo empiezan a llamar ¡Oh captain!, ¡My captain!,[9] esta frase se repetirá muchas veces en el desarrollo del film y tendrá especial relevancia en su epílogo.

Retrotraigámonos a la infancia que tuvo este personaje de ficción. Como todo niño de acuerdo a su desarrollo psíquico y motriz habrá incorporado el juego como nexo con la realidad, deleitándose con ello. ¿Y los poetas?

Freud (1954, p. 50) nos ayudará en este sentido: «El poeta procede igual que el niño. Al jugar: crea un mundo fantástico que toma muy en serio, es decir que catectiza con grandes magnitudes de afecto, sin dejar de separarlo netamente de la realidad». Ahora ya mayor, el recuerdo de ese solaz, ¿qué papel juega en su vida? Ella lo ha transformado en un ser que ha transitado por diferentes avatares, modelando su personalidad a base de éxitos y sinsabores. Sin embargo un buen día descubre que juego y realidad —como en su niñez— no conforman un par antitético. Es viable regresar a ellos sin renunciar a su adultez. Y se aboca de lleno a ese hallazgo que lo maravilla, contagiándolo a los demás.

Freud lo resume así:

> Detengámonos un poco más en la antinomia realidad-juego, a fin de percibir otra de sus manifestaciones. Convertido el niño en adulto, habiendo abandonado el juego y afanándose psíquicamente durante decenios por captar la realidad de la vida con la necesaria seriedad, puede suceder un día que caiga en una disposición anímica que vuelve a anular aquella contradicción entre el juego y

9 «¡Oh capitán! ¡Mi capitán!», título de un poema de Walt Whitman escrito en homenaje a Abraham Lincoln, luego que este fuera asesinado en 1865. Fue publicado ese mismo año como apéndice de *Hojas de hierba*, su obra maestra

> lo real. El adulto remoza entonces la profunda seriedad con que antaño se dedicó a sus juegos infantiles y, equiparándoles sus aparentes graves ocupaciones actuales, arroja de sí el excesivo agobio de la vida cotidiana, conquistando así el placer supremo del *humor* (Freud, 1954, p. 50).

El humor se presenta y hace que el principio del placer triunfe sobre la realidad, disfrazándola ocurrentemente.

> Así pues el ser humano en crecimiento cesa de jugar y parece renunciar al placer del juego, mas quien conozca el psiquismo del hombre sabrá que poco le resulta tan difícil como el abandono de un placer que ha saboreado una vez. En verdad jamás renunciamos a nada: tan solo trocamos una cosa por otra; cuanto tiene cariz de renuncia no es, en el fondo más que una formación sustitutiva, el canje por un sucedáneo. Así cuando el hombre, al crecer, deja de jugar... construye castillos en el aire, crea lo que denominamos *sueños diurnos* (Freud, 1954, pp. 50-51).

Los alumnos de Keating comparten con él y con nosotros estas consideraciones relativas al ser humano en formación. ¿Constituirá esta una pista que nos permita hablar de *identificación* entre ellos y nosotros? Antes de dilucidar este tema, nos referiremos a los discípulos de este peculiar profesor.

Los alumnos

Ellos aprovechan la oportunidad que se les presenta de salir del encierro forzado en que se hallan. Acceden en su mayoría a la propuesta, en apariencia, liberadora del docente. En él —Keating no lo advierte— ven la oportunidad de llevar a la práctica los sentimientos que reprimieron durante mucho tiempo. El humor y la bonhomía del profesor los seduce provocando la emisión de un lenguaje nada oficial, irónico, pícaro, hasta solapado que puede sepultar los cuatro principios básicos de la institución ya mencionados anteriormente.

De esta forma son sustituidos por los de *parodia, excremento, horror y decadencia*.

Resulta interesante apreciar cómo estos términos vacían de contenido los principios que enarbola la institución. La *tradición* deviene en *parodia*, el *honor* en *excremento*, la *disciplina* en *horror*, y la *excelencia* en *decadencia*. Es decir de principio a fin una subversión que se expresa a través de la fuerza de las palabras creadas, palabras vibrátiles que asoman su copete en forma furtiva e incontenible durante una charla a media voz entre los estudiantes. Palabras que como todas, ya existían con anterioridad al hombre, vagando entre diferentes contextos que le van confiriendo su claridad conceptual.

Es el *deseo* contenido de estos jóvenes el factor que se pone en juego, compensando la *falta*. Lo hace a través del lenguaje en primera instancia para luego poner en movimiento el engranaje de la acción. Es en él y por él que el hombre aflora, afirmándose en su existencia.

A medida que avanza el film, logramos observar con mayor detenimiento a este conjunto de alumnos. Se hace más claro el perfil de cada uno de ellos. Así

tenemos a Dalton y a Neil que, persuadidos por las enseñanzas de Keating, están preparados, uno más que el otro, a relevar el estamento de la autoridad. En el primer caso, Mr. Nolan, el director de la academia, en el segundo, la «ley paterna», es decir, los designios del Padre. En la cuestión de Neil —quizá el personaje nuclear del film— el panorama no es tan claro. Quisiera sustraerse al dominio que su padre ejerce sobre él, obligándolo a estudiar Medicina en Harvard, lo que ocluye su verdadera pasión por el teatro. Mas no puede eludir ese mandato (*la cosa*) y deberá recurrir a una doble mentira —amparándose en el terreno de lo imaginario— aunque sea para vivir temporalmente su inclinación por las tablas. Falsificará la firma de su padre en la autorización para actuar en la fiesta escolar. Su padre descubre el hecho y le vuelve a prohibir que actúe. Afligido recurre a Keating —en una escena donde se muestra algo del narcisismo del profesor— que le aconseja dialogar nuevamente con el padre sobre su verdadera vocación. No lo hace, e interpelado al otro día por el profesor sobre la conversación con su progenitor, Neil lo engaña contestando que ha resultado exitosa y que tiene concedido el permiso paterno para actuar.

La interpretación que este realiza de Puck, el «pícaro y bellaco duendecillo» de *Sueño de una noche de verano* es muy celebrada por Keating y sus compañeros durante la gala escolar. Los aplausos recibidos no pueden ocultar la desdicha que sobrevendrá. El padre ha acudido al teatro y lo saca en forma vehemente de allí. Luego de una áspera discusión en su casa, Neil se suicida mientras sus padres duermen.

El acto de Neil traerá como consecuencia el despido de Keating y el casi unánime apoyo que recibirá de parte de su grupo de estudiantes.

Este *passage à l'acte* merece un análisis. Nos preguntamos: ¿conforma un acto de carácter ético? Kant agrupa los actos producidos en dos categorías: actos realizados *de acuerdo al deber* y actos *cumplidos por deber*. En el primero de los casos, la persona exhibe intereses personales como causantes del acto. Para Kant este hecho implica un algo patológico, es decir, el acto está imbuido de motivos que no lo vuelven puro por sí mismo. En cambio en el segundo grupo, el acto no se debe a ninguna razón en particular, es un acto *sin propósito*, es una acción que surge de su propia esencia, no reconoce móviles ni impulsos, *es en sí*, en *stricto sensu, an sich*. Está más allá del placer, de cálculos previos, contrapartidas, indemnizaciones...

Neil tenía motivos suficientes para pasar al acto. La irrupción del Real en su caso está explicada por varios factores. Por lo tanto parecería ser que su acto no es éticamente puro, ya que obró con intención, a pesar de que como sorprendidos espectadores del drama sintamos lo contrario. ¿O quizás no? Esta indeterminación en nuestra actitud radica en:

> En pocas palabras, el problema de los actos (morales) consiste en que están ligados con el lenguaje, inscritos en la red simbólica... Esta es la razón misma de su ambigüedad, que comparten con las palabras, con los significantes. La ambigüedad que está en juego en este caso no es algo de lo que uno podría

> «desembarazarse»; surge del hecho de que el habla de un sujeto es siempre un discurso (más o menos disfrazado) del Otro, y el sujeto —para parafrasear una formulación bien conocida— no actúa sino que *es actuado*. En otras palabras, el problema reside en que el sujeto del acto es el sujeto del inconsciente, razón por la cual el estatuto del acto es el de un acto *fallido, abortado*, y no el de un acto realizado. Desde esta perspectiva, un acto exitoso sería algo que atraviesa el umbral de lo simbólico, y por lo tanto, le permite al sujeto desprenderse de la ambigüedad de las palabras. Solo sería posible como una entidad «limítrofe» en el sentido literal de la palabra (Zupančič, 2011, p. 65).

Nuevamente en nuestro trabajo aparecen las palabras; pero ahora en vez de estar caracterizadas por su poder esclarecedor, que genera otras realidades dentro de un proceso de nunca acabar, lo que las singulariza aquí es su falta de determinación en el alcance de lo quieren expresar, lo que puede conducirnos a la turbiedad en el sentido y al equívoco no buscado.

El suicidio de Neil como todo suicidio, y aquí apelamos al sentido más amplio de dicho término, se halla en una posición opuesta al principio del placer. Freud nos habla de *pulsión de muerte* y Lacan de *jouissance*. El sujeto, Neil, ha logrado llegar al límite y trasponerlo, dejando atrás el universo de lo simbólico. Si bien el personaje ha proferido un ¡basta! claro y contundente y a pesar que luego de él no hay un después, el acto consumado, según Kant, resulta «imperativo hipotético» y no «categórico». Radica en el primero la necesidad de procurarse un fin para llevarlo a cabo, y en el segundo la urgencia del acto libre de cualquier propósito. Es decir que en el caso de Neil no habría un acto moral. Sin embargo, y si profundizamos esta cuestión, siempre resulta complejo determinar de un modo preciso si se han suprimido todos los ribetes patológicos del acto ejecutado. No es nuestra intención abordar este *atolladero kantiano,* pero sí podemos asegurar que todos los alumnos fueron inducidos por Keating a efectuar los actos necesarios para constituirse en verdaderas personas, procediendo libremente en sus acciones. Empero ninguno pudo llevarlo a la práctica porque en vez de pensar con sus cabezas lo hicieron con la del docente. Solo Neil con su ¡No! rotundo lo consiguió.

Si así fuera el caso, posiblemente el acto se revestiría de la pureza necesaria para ser «categórico».

La institución escolar rápidamente simboliza al acto despojándolo de su estatus real. Busca a la víctima propiciatoria en el profesor del curso y moviliza toda su fuerza condenatoria contra él.

No podemos olvidarnos del joven Knox, el estudiante que descubre «el amor» al igual que el resto de sus compañeros. Dicho sentimiento se ve acrecentado cuando entra en juego su relación sentimental con Chris, la alumna de una academia vecina.

> Consideremos en primer lugar las consecuencias de la llegada de Keating en el nivel intersubjetivo. Si, como se indica en varias escenas, la relación entre alumnos y profesores en esa escuela se basaba principalmente en el miedo y la

> disciplina, Keating la complica considerablemente al suscitar en los estudiantes un tipo diferente de «transferencia», a saber, el amor (Zupančič, 2011, p. 71).

La propuesta de Keating se ampara en el cambio que trae aparejado el amor sin reparar en las consecuencias que trae su aplicación para todos los actores en escena, incluso para él. Estos enlaces afectivos entre profesor y alumnos se van constituyendo en forma personal.

Volvamos al caso de Dalton. Es el único que se resiste a caminar por el patio siguiendo a sus compañeros. Se reclina sobre una columna y sonriente los ve pasar. Al no acatar la orden, obliga a Keating a que se fije en él, que perciba su presencia, que lo mire. Sin lugar a dudas un reto cuya apelación a la mirada es una manera de las tantas en que se configura el amor. *Mírame, aquí estoy, no lo dejes de hacer* pareciera decir el personaje a su referente.

La mirada y el ojo, el ojo y la mirada entran en el escenario de nuestro análisis. El ojo nos remite a lo fisiológico, concretamente a la visión, *le regard* entendida como 'visión', 'ojo', se sitúa del lado del sujeto mientras que *le regard* tomada como 'mirada' toma partido por el objeto. Lacan lo resume claramente en el Seminario *Los escritos técnicos de Freud* de 1953:

> Puedo sentirme bajo la mirada de alguien cuyos ojos no veo, ni siquiera discierno. Basta con que algo signifique para mí que allí puede haber otros. Esta ventana, si se oscurece un poco, y tengo razones para pensar que hay alguien detrás de ella, es inmediatamente una mirada (Lacan, 1952, p. 15).

La mirada, según Lacan, patrocina el advenimiento del objeto *petit a* dentro del espacio visual que se considera. El sujeto se posiciona a través de la mirada en el campo de lo social, en el Otro. Desde allí la pulsión escópica, entendida como el impulso incontenible de mirar, instituye al sujeto con relación a los otros. Cuando poso mi mirada en un objeto, este ya me miró desde una perspectiva a la cual yo no accedo. Es en definitiva un *hacerse ver*. Es lo que hace precisamente Dalton, hacerse notar. Una actitud que entraña un riesgo que le costará caro. Continuará con sus requerimientos de que Keating lo mire, esta vez enfrente a la máxima autoridad de la institución durante el desarrollo de una celebración. Esta ofensa al director —ofrenda al profesor— acaba en aberrante castigo físico al estudiante. Más tarde en la sala de descanso, Keating en vez de aplaudir la salida de tono de Dalton, lo reprende tajantemente: «Hiciste algo estúpido», lo que desconcierta al joven que responde: «Lo hice por ti». Seguramente le querría contestar, pero las palabras no salen, todo queda en la mirada de ambos.

Es decir que Dalton trató de eliminar la autoridad del director para descansar en la de su profesor.

> [...] de modo que se había frustrado la demanda del profesor, que decía: «Piensen con su propia cabeza», todos los que la tomaron en serio empezaron *a pensar con la cabeza de Keating* o a actuar para conseguir su mirada. Esta fue la lección para Keating que valía lo que le costó. Con independencia de las ideas, enfoques y esfuerzos pedagógicos que se introduzcan, la disposición fundamental *alumno (sujeto)-maestro (sujeto supuesto saber)* es irreductible (Zupančič, 2011, p. 72).

En el extremo opuesto tenemos a Todd, tímido, reservado, poco comunicativo, el que sin embargo experimentará un notable cambio de actitud en el correr de la trama.

La presencia de la mirada, esta vez acompañada de la ausencia de ella, caracteriza las relaciones de Todd con Keating, en especial cuando el alumno es llamado por el profesor a leer la poesía que debía componer como trabajo de fin de semana. Sabemos que Todd cumplió con la tarea, pero al ser objeto de una broma por parte de sus compañeros, la rompió. Ahora en clase se encuentra en una situación embarazosa. Ha escuchado el trabajo sumamente desparejo de varios de sus compañeros. Esta podría ser la ocasión de salir de su escondrijo hábilmente construido durante tanto tiempo. Mas no puede. Le expresa al docente que no hizo el trabajo encomendado. Keating lo hace pasar adelante y lo obliga a fijar su mirada en el cuadro de Whitman colgado delante del aula. Lo hace pensar, pero la palabra se niega a salir de su vaina protectora.

El profesor le tapa los ojos con sus manos y lo hace girar varias veces sobre sí mismo, incitándolo a articular la voz. A partir de lo que vio en el cuadro, Todd con voz pausada comienza a decir: «Viejo lunático...», refiriéndose a Whitman. A partir de esta expresión algo despectiva, comenzará a elaborar un discurso más acabado, con mayor riqueza de vocabulario.

«Al leer no piensen solo lo que cree el autor, no olviden lo que ustedes creen, deben pelear por buscar cada uno su voz, porque cuanto más tarde empiecen, menos probable es que la puedan hallar.»[10]

Desde ese momento este personaje experimentará una transformación notoria que lo proyecta hacia una nueva dirección. Sera él el primer alumno en subirse a la mesa y al igual que los restantes, también encaramados en sus pupitres, exclamará: «Oh capitán, mi capitán», devolviendo al suicidio de Neil su dignidad de acto no simbolizable.

Artificios y continuidades

Nos preguntábamos anteriormente si era posible hablar de *identificación* entre los personajes del film y si esta supuesta analogía era posible en la realidad, más concretamente dentro de nuestras aulas. Añadíamos a esta interrogante —apartándonos ahora sí de la ficción— otra referida al narcisismo docente y a su impacto en el acto de enseñar.

Consideremos nuevamente a este grupo humano formado por el profesor y sus estudiantes. Las circunstancias los han reunido sin planes previos mediante. Cada uno de ellos, ha arribado a la cita con su singularidad propia. Con el tiempo se generan, dentro de esa diversidad, que es inherente a cada conglomerado humano, determinados núcleos afines: la poesía, el deporte, el teatro, el humor... Si bien estos jóvenes ya habían formado un grupo dentro de otro colectivo más grande, el colegio, la incorporación del docente provoca un cambio profundo en

10 Frase extraída del guion original de Tom Schulman.

las reglas establecidas en esa pequeña comunidad estudiantil. Lo seguirá siendo, no como antes, sino distinta, porque a las filiaciones ya producidas entre sus integrantes se agregará forzosamente la que incluye al nuevo adulto docente. Este podrá transformarse en un líder, desplazando a un segundo término al que ostentaba esa posición anteriormente, si lo hubiera.

Sin embargo no es posible encontrar un adalid dentro de esa pequeña masa estudiantil al cual la figura de Keating deba reemplazar. Todos asoman sus cabezas de manera semejante, sin que resalte ninguna. Como consecuencia ven en ese nuevo docente al guía del cual carecen.

> Sospechamos ya que el enlace recíproco de los individuos de una masa es de la naturaleza de una tal identificación, basada en una amplia comunidad afectiva, y podemos suponer que esta comunidad reposa en la modalidad del enlace con el caudillo (Freud, 1953, p. 52).

Sin proponérselo, Keating se convierte en el jefe —a imitar— de ese grupo de estudiantes, aunque no en su totalidad.

Apreciemos que Freud en sus trabajos emplea el término *identificación*. En el minucioso análisis que hace de sus orígenes encuentra tres tipos que se complementan entre sí.

a. En un primer momento la identificación se exterioriza como «un enlace afectivo» con otra persona. Aquí podemos rastrear las ambivalencias que vive el niño entre las figuras paterna y materna, y a la unificación o no de ellas en un sano complejo de Edipo. Se trata de un vínculo tempranero, un nexo primario con un objeto, que puede perdurar en el adulto sin resolverse adecuadamente.
b. Puede suceder que la índole del objeto sea tan vigorosa que impregne con sus propiedades al mismo yo. Remitámonos a Freud:

> Sabemos que la identificación representa la forma más temprana y primitiva del enlace afectivo. En las condiciones que presiden la formación de síntomas, y, por lo tanto, la represión, y bajo el régimen de los mecanismos de lo inconsciente, sucede, con frecuencia, que la elección de objeto deviene de nuevo identificación, absorbiendo el yo las cualidades del objeto. Lo singular es, que en estas identificaciones, copia el yo unas veces a la persona no amada, y otras en cambio, a la amada. Tiene que parecernos también extraño, que en ambos casos, la identificación no es sino parcial y altamente limitada, contentándose con tomar un solo rasgo de la persona-objeto (Freud, 1953, p. 52).

   Se asiste así al relevo de la unión afectiva con la otra persona por la presencia de un determinado objeto fuertemente idealizado que penetra el yo (el yo-objeto), extraviándose y generando una falta que hay que enmendar de inmediato ante la pertinaz demanda suscitada.
c. En una tercera instancia la identificación se emancipa de la unión libidinosa con el otro individuo. El sujeto encuentra dentro de sí mismo una cualidad común con su semejante, sin mediar entre ellos una atracción de índole sexual. La neutralidad es lo que califica esta atracción.

Lacan examina estos aportes freudianos partiendo de la segunda premisa. En la medida que el objeto se pierde, aparece la identificación que es: «[...] estrecha, encogida que es *nur ein einziger Zug*,[11] solamente un rasgo único de la persona objetalizada (Lacan, 1961-1962, sesión del 6 de diciembre, p. 46).

Más adelante aborda el alcance de las otras dos proposiciones. Reitera la ambivalencia de la primera, la cual

> [...] se produce sobre el fondo de la imagen de la *devoración asimilante*; y qué relación tiene esta con la tercera, la que comió inmediatamente después de ese punto que les designo en el párrafo freudiano; la identificación al otro mediada por el deseo (Lacan, 1961-1962, pp. 46-47).

Aquí Lacan tiñe la neutralidad freudiana de su tercera afirmación con la idea del anhelo, de la pasión, del apetito... que enlaza al sujeto con la cadena de significantes y sus consecuencias.

Al mismo tiempo —sin ánimo de desmerecimiento alguno— guiado por un afán de trascender la obra de Freud, hace legítima la desconfianza de género y clase en los presupuestos afirmados por este. Las tres identificaciones no constituyen una clase, ya que transformar lo particular —por más cierto que aparente ser— en verdades universales entraña un riesgo relativo al sistema en el que nos afirmamos.

> [...] lo que ocurre, ocurre esencialmente a nivel de estructura; y la estructura, hay que recordarlo, y justamente creo que hoy, antes de avanzar un paso, es necesario que se los recuerde, es lo que hemos introducido particularmente como especificación del registro de lo simbólico [...] Quiero decir que no se trata de *Erlebnis*,[12] se trata de un campo constituido de una cierta manera hasta un cierto grado por algún artificio, el que inaugura la técnica psicoanalítica como tal, la faz complementaria del descubrimiento freudiano, complementaria como lo es el derecho del revés, realmente unidos (Lacan, 1961-1962, p. 48).

A nuestro criterio, el carácter parcial que asume la identificación según Freud y Lacan es el trazo fundamental de su reflexión. Hemos repasado varias veces la relación entre Keating y sus alumnos y advertimos que ella no se inviste de lo que podríamos denominar «totalidad de coincidencias». Es más, en nuestras prácticas docentes registramos esta misma particularidad.

El acto de identificar e identificarse se adhiere a una sola traza. La asimilación de un rasgo estaría indicando el comienzo de un camino identificatorio con el otro. Podría continuar bifurcándose o retroceder, volviendo al principio. Esta incompletud de toda «proyección simpática» reside en el hecho de que es un mecanismo de defensa que adopta el sujeto. La persona imputa a otras sus motivaciones, deseos y emociones. Disimula consciente o inconscientemente su vida psíquica por considerarla «infectada». Esa infección pone en acción al superyó el que pena dicho contenido por considerarlo improcedente. Esta represión puede conducir a una posible ambigüedad: podremos sentirnos salvaguardados de todo peligro por un lado, pero por otro puede ocasionar limitaciones en nuestra convivencia, a la par que imbuirnos de una gran frustración.

11 'Solo un rasgo', concerniente al rasgo unario.

12 En alemán 'vivencia', 'experiencia'.

Freud nos presenta de este modo un sujeto escindido:

> [...] nos muestran al yo dividido en dos partes, una de las cuales combate implacablemente a la otra. Esta otra es la que ha sido trasformada por la introyección, la que entraña el objeto perdido... Encierra en sí, la conciencia moral, una instancia crítica localizada en el yo y que también en épocas normales se ha enfrentado críticamente con el mismo, aunque nunca tan implacable e injustamente. Ya en otras ocasiones (con motivo del narcisismo, de la tristeza y de la melancolía) hemos tenido que construir la hipótesis de que en nuestro yo se desarrolla una tal instancia, que puede separarse del otro yo y entrar en conflicto con él. A esta instancia le dimos el nombre de *ideal del yo (Ichidal)* y le adscribimos, como funciones, la autoobservación, la conciencia moral, la censura onírica y la influencia principal en la represión... Pero no olvidamos añadir que la distancia entre este ideal del yo y el yo actual es muy variable... (Freud, 1953, pp. 53-54).

Variabilidad que entraña un conflicto. Freud introduce el término *síntoma* para determinar sus alcances. Esta locución supone una forma de convenio entre las fuerzas antagónicas que han entrado en disputa. En esa lid, el sujeto —contra su voluntad— experimenta un alto grado de displacer y malgasta buena parte de la energía psíquica que ha acumulado. Estamos hablando del acto de la represión, el que se ejerce continuamente. Allí el individuo que se encamina al cumplimiento de un deseo se ve ocluido por un ir y venir constante de esa marea de subjetividad.

El narcisismo, entre otros sentimientos, no escapa a esa discordia a la que se refiere Freud. Es más, la motiva en su afán de trascender. Esta prenda que todos llevamos en diferente medida evoluciona desde la niñez hasta diferentes grados en el ser adulto.

Capitulamos frente a ese *impuesto* que nos grava el hecho de querer sobresalir entre la multitud de sujetos que nos rodean. Nos asemejamos a un ser unicelular que lleva en su seno el lastre de la subsistencia.

> Nos formamos, así, la idea de una carga libidinosa primitiva del yo, de la cual parten luego las magnitudes de libido destinadas a cargar los objetos, pero que, en el fondo, continúa subsistente en el yo y viene a ser, con respecto a las cargas de los objetos, lo que el cuerpo de un protozoo con relación a los seudópodos de él destacados (Freud, 1953, p. 175).

El individuo respira una «doble existencia». En primer lugar dentro de sí y luego como enlace voluntario o involuntario —lo que puede suscitar colisiones— a una cadena de *prójimos*.

Mr. Keating en cierta manera no escapa a estos parámetros. Lo demuestra en varias escenas del film. La más significativa es cuando recibe a Neal en su habitación para ayudarlo en su situación. Estamos plenamente seguros de su «hacerse ver» —consciente o inconsciente— como presunto solucionador del problema que angustia al estudiante. Tampoco nosotros logramos escabullirnos de esta realidad. Somos cuentas del mismo collar, unas más llamativas que otras.

Todos llevamos dentro la cuota respectiva de narcisismo, el cual es exhibido en diferente grado de acuerdo a cada singularidad.

Retornemos a nuestra cotidianidad y veamos cómo influye este factor en nuestro proceder como enseñantes.

Es evidente que la apropiación del conocimiento por parte del alumno depende de la naturaleza del docente. Este tiene la prerrogativa de revelar en parte o no el saber a transmitirse, dejando ese espacio para que el enseñante motivado curiosee en el estudio. Si el enseñante expone todo el conocimiento, camuflándose en él, identificándose con sus principios, obstruye el aprendizaje de sus alumnos, ya que estos deberán escalar sin éxito la muralla que erige este docente-saber. Exhibir no es lo mismo que ocultar y dejar que el otro se motive por la falta. Tenemos la certeza que esta forma inevitable de narcisismo perjudica la sana relación entre el estudiante y el objeto de estudio, haciéndola más intrincada, a la par que entorpece el natural proceso de identificación. No podemos desligarnos de la imagen freudiana del narcisista cual protozoario que va maniobrando sus pseudópodos con la energía vital que brota de su cuerpo.

Si el narcisismo intercepta el camino de toda posible identificación, Lacan aún la despoja de su carácter idealizado. El autor reduce la categoría de sujeto a aquel ser humano al que «prenderá con alfileres». Lo llamará en un principio *sujeto supuesto saber*, ubicándolo en una posición de simultaneidad con el tiempo, sustrayéndole su entidad cronológica. Está allí, presentido, intuido, pero cuando se desea fijarlo, se escurre, desvaneciéndose en todo tipo de suposiciones. En estudios posteriores, hallará un nuevo sujeto que llamará *barrado*. En sí, más que un sujeto es un efecto de sujeto que proporciona todo significante. Dos tipologías de sujeto se enfrentan, una la del sujeto *mentiroso* que es efecto del signo y la otra alusiva al efecto del significante, que es el sujeto *barrado*.

Signo y significante para Lacan tienen diferente naturaleza.

> [...] el significante no es un signo. Un signo, se nos dice, es representar algo para alguien; el alguien está allí como soporte del signo. La definición primera que se puede dar de alguien es: alguien que es accesible a un signo. Es la forma más elemental, si puedo expresarme así, de la subjetividad, no hay aquí un objeto, hay otra cosa: el signo que representa ese algo para alguien. Un significante se distingue de un signo en primer lugar en lo que trataré de hacerles sentir: que los significantes no manifiestan sino la presencia, en primer lugar de la diferencia como tal y ninguna otra [...] El significante, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien; es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante (Lacan, 1961-1962, pp. 41-43).

¿Pueden avenirse estos dos rangos de sujeto? ¿Se complementan? ¿Son la expresión de un mismo modelo? Las mismas preguntas se las formula Guy Le Gaufey. La respuesta queda abierta:

> Ninguna encuesta pragmática vendrá a responder a esta pregunta, y la simple continuidad de tal interrogación implica el despliegue de toda una batería de términos asociados, sin los cuales ese término *sujeto* no tiene ninguna

> posibilidad de sostenerse, salvo en una constante homonimia donde cada uno se pierde sin siquiera saberlo. No creo que sea posible articularlos sondeando solo los seminarios y multiplicando las citas que parecerían hablar de uno, del otro o de los dos. Para dimensionar las opciones que Lacan adopta en esta elaboración de un nuevo sujeto, es indispensable ver que estas no se reducen al terreno freudiano y psicoanalítico en el cual se presentan, sino que ya han jugado su partido bajo otros cielos y otros colores (Le Gaufey, 2010, pp. 60-61).

La cuestión del *carpe diem* nos interpela con su nube de incertidumbre. Sabemos en nuestro fuero íntimo que el film aborda este tema en forma premeditadamente banal para ser prontamente archivado o, lo que es mejor, desechado en la primera papelera a mano. Así recordamos la escena en la que el profesor les va repitiendo a sus alumnos en forma individual dicha expresión, mientras estos observan con atención las fotos de las pasadas generaciones ubicadas en el pasillo central del colegio. La finalidad no es —como lo imagina un avezado espectador— mostrar que ellas representan un pasado que hay que atesorar por las venideras camadas de aprendices. El propósito es otro: acentuar la idea del vivir el hoy sea como sea. Estamos a principios de los noventa y ese pensamiento barnizado en forma uniforme por un incipiente consumismo, aún vigente, mina la resistencia de las personas, las que finalmente sucumben.

Esta afirmación daría aquí por finalizado este análisis ya que la superficialidad en el tratamiento de los temas no es nuestra consigna. Sin embargo, dentro de la frivolidad con que el film encara este delicado tema, la palabra hoy es un eslabón del cual asirnos para seguir adelante con este asunto. El protozoario vuelve a retomar la energía en su esencia y a trasmitirla a sus pseudópodos, poniéndose en marcha.

¿Gozar del momento significa ser feliz? Depende de lo que entendamos por momento.

> ¡Cuidado con reducir la felicidad a las pequeñas felicidades, los pequeños placeres, las pequeñas satisfacciones! Es verdad que para ser feliz hay que renunciar a la eternidad de la felicidad, por lo menos en el sentido en que la eternidad fuera una duración infinita. Esta duración infinita solo podría ser la suma de un pasado y de un futuro, en otras palabras, de dos nadas. Es lo mismo que decir que solo existe en la imaginación. El pasado no es, señala San Agustín, puesto que ya no es; el futuro no es, puesto que aún no es, ¿Cómo podría ser su suma? Lo único que existe es el presente, que dura por cierto, porque continúa, pero que no es una duración asignable ni un lapso de tiempo.

¿Cuánto tiempo podría durar el presente? ¿Una hora? ¡Por supuesto que no! En toda hora en que transcurre, una parte es pasado, la otra está por venir, y solo es presente en esta hora en curso, el instante actual y sin duración que separa ese pasado de ese futuro [...] el presente es esa nada de tiempo, que es el todo de lo real. No es un lapso de tiempo, pero es la realidad del tiempo. No una duración, sino la presencia de lo que dura (Comte-Sponville, 2010, p. 6).

Coincidimos con el planteo realizado por el autor. Atrapemos ese instante y vivamos haciéndolo presente en nuestra vida. El pasado y el futuro son nulos, son ausencia. El mensaje parece advertirnos que verbalicemos el presente, que es acción pura, cambiante, no sustantivada como sinónimo de tiempo. Su atemporalidad sentida y experimentada nos pertenece. El *capullo* espera por nosotros.

Referencias bibliográficas

Bollo, S. (1957). *Elementos de literatura latina*. Montevideo: Barreiro y Ramos. S. A.

Camilleri, A. (1998). *Un mes con Montalbano*. Buenos Aires: Emecé Editores S. A. pp.42-49.

Comte-Sponville, A. (2010). «La felicidad, hoy». *Relaciones*, n.º 317 del mes de octubre de 2010.

Freud, S. (1953). «Introducción al narcisismo». En: *El porvenir de las religiones*. Buenos Aires: Santiago Rueda.

———— (1953). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Santiago Rueda.

———— (1954). «La creación poética y la fantasía». En: *Psicoanálisis aplicado. Ensayos sobre la aplicación del psicoanálisis*. Buenos Aires: Santiago Rueda.

Geller, S. (2002). *El tiempo de interpretar. Interpretación y poesía*. Accesible en: <http://www.e.o.l./org.ar> . Consultado el 3/10/2014

Lacan, J. (1952). «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis». En: *Escritos 1*. México: Siglo xxi

———— (1961-1962). *La identificación*. Inédito.

———— (2007). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.

Le Gaufey, G. (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Poe, E. A. (1968). *Cuentos completos*. Edición comentada y prologada por Carlos Fuentes y Mario Vargas Llosa. Traducción: Julio Cortázar. Buenos Aires: Páginas de Espuma.

Whitman, W. (1997). *Selección de los mejores poemas*. Montevideo: Losada.

Žižek, S. (2011). *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Buenos Aires: Manantial.

Zupančič, A. (2011). «Un lugar perfecto para morir: el teatro en las películas de Hitchcock». En: Žižek, S. (2011). *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Buenos Aires: Manantial.

Ilustrados y salvajes: didáctica de la diferencia

Gabriela Ferreira

Presentación

Los estudios lacanianos han ofrecido al campo de las investigaciones sobre el hombre una fértil y profunda revisión sobre la noción de sujeto, especialmente ante la ilusión de alcanzar su comprensión, total o final, aunada a su captura y control. Tal anhelo configura ilusiones emanadas del discurso científico moderno y educativo, precisamente una utopía sobre el control será un aporte elemental en la fundación de las instituciones educativas modernas, como analizaremos.

La determinación del objeto, de un objetivo y de una cierta objetividad en el manejo del *hombre*, obtendrá un sustento concreto y novedoso en el desarrollo de las ciencias a partir de la Ilustración (Mateo, 1977). Veremos cómo la noción de distancia entre sujeto-objeto y el control del ambiente, entre otras características propias de las ciencias, colaboran en la conformación de dispositivos precisos: médico-didácticos, técnicos o tecnológicos. Pueden así analizarse en tanto *techné* y conocimiento aplicado de una ciencia primaria o básica como la biología, la medicina y la psiquiatría. Esas técnicas se derivan de un cierto manejo y concepción de la diferencia entre el estado infantil, ignorante o salvaje, y el civilizado del adulto, docente e investigador.

Entendemos en la Ilustración la constitución de la didáctica escindiéndose de la medicina del alma o psiquiátrica y, por otra parte, también la encontramos mezclada, observada y pensada como parte de la antropología (Montanari, 1978).

Hay una demarcación de un nuevo objeto que es el hombre desacralizado, secularizado e incluso «natural». Luego, además de un objeto, la didáctica se conforma gracias a la definición de un objetivo —encarnado en el discurso del progreso y la misión civilizadora (Mignolo, 1995)— y por una objetividad colocada en un método. Se trata de una medicina filosófica que tiene el fin de rectificar y civilizar a la humanidad toda, y se encuentra obsesionada en la problemática de la deuda —y no el lazo— del sujeto a su cultura (Lane, 1984).

Colocar, con el instrumental del psicoanálisis, el concepto ilustrado de *hombre* en entredicho posibilitará consecuentemente cuestionar e intervenir en el concepto atemporal de *alumno ideal* y luego efectuarlo sobre el de *docente ideal*. El psicoanálisis permite interpretar e indagar en torno al fantástico y fantaseado modelado burgués de un ciudadano universal, el cual fuera plasmado en la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789. En esta proclama ya quedaría expuesta una especial noción de sujeto indivisible a ciertas aptitudes selectivas entre las que figura la propiedad de sí mismo (Macpherson, 2005). Luego de la experiencia feudal, del colonialismo y de la esclavización, la idea

de la libertad como propiedad de sí mismo influenciará toda noción de hombre que se pensase. De aquí que lleven esta proclama sobre la propiedad hasta lo trágico y a un callejón sin salida, como visualizaría lúcidamente el joven Carlos Marx en el seguimiento a la cuestión francesa, en el *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 1852).

La burguesía ilustrada y más aún la pequeña burguesía —quien cumple sus pequeñas tareas meticulosamente como héroe de las ciencias, descritas fielmente por la gran literatura francesa— se enfrentan a la apropiación de sí para constituirse en objetos libres (Del Prado, 2010).

Por otro lado, estos civilizadores deben capturar y controlar también afuera a ese objeto-hombre que corretea en el exterior de sí: ese hombre que está fuera y delante del burgués. Intentará entonces representarlo definitivamente en imágenes estables, identidades rígidas y clasificables (Bilbao, 1978).

La asunción de un gesto *sacro* y trascendental, propio de cierta imagen de la aristocracia, demuestra el esfuerzo de los nuevos intelectuales por lograr la representación, gloriosa, de la sociedad y la humanidad, pues la burguesía asumiría la conducción final de la historia (Marx, 1852). Desde entonces, propone Lacan, la nueva cuestión sobre la imagen e identidad del sujeto y las especiales circunstancias de su emergencia instalan la pregunta: *Quién soy*.

Más allá de la expresión descarnada y cruda de esta época, tal cuestión se revelará en el análisis lacaniano como una búsqueda universal que cada sujeto emprende, sin solución de cierre pese a todos los discursos disciplinares, médicos y descriptivos que quisieran darla por terminada o resuelta.

Los ilustrados definen al hombre como objeto de la ciencia, en forma descriptiva y normativa pues instituyen qué es, o mejor, *quiénes y cuáles somos* en la diferencia radical de nuestra singularidad y en la experiencia trascendental, recién plasmada en la noción de igualdad, en tanto similitud universal (Mannoni, 1966). Así la experiencia de la diferencia y la igualdad se elabora frente al régimen feudal que actuaba como campo de determinación de los recorridos existenciales a los que el sujeto estaría adscripto durante toda su vida. Pero esta experiencia resultará también de una realidad colonial, la cual produce una singularísima percepción de la diferencia entre los hombres y su semejanza, igualdad, mismidad y otredad. En este sentido los estudios decoloniales, psicopolíticos y filosóficos emprendidos por el lacaniano Octave Mannoni y el psiquiatra Frantz Fanon son precisamente un lugar donde se encuentra, pero sin empantanarse ni fijarse, una discusión psicoanalítica sobre el tratamiento y la resistencia a la temática de las diferencias entre los hombres (Mannoni, 1950; Fanon, 1973).[1]

Desde el Seminario *La identificación*, Jacques Lacan atiende justamente tal fenómeno a nivel psicoanalítico, la situación de identificación recae muy rápidamente, advierte ya en el inicio, no sobre el actor o sujeto de la acción, sino sobre el otro, el agente que causa efecto. En ese estudio nos plantea la emergencia

1 *Psichologie de la colonisation* (1950) París: Ed. Du Seuil. Es presentada al público anglosajón como *Prospero and Caliban*, (s/f) Nueva York: Praeger.

de alguna unidad (imaginaria) y cierta identidad (simbólica) para el sujeto (Le Gaufey, 2010).

Más allá del ámbito clínico en el cual se producen estos estudios —la clínica o práctica psicoanalítica—, investigadores de otras áreas nos hemos aproximado y ensayado el aplicar e indagar críticamente en la historia de nuestras disciplinas humanísticas, en sus ejemplares paradigmáticos y en su imaginario fundacional. Con la aplicación de este instrumental es posible visualizar algunos de los grandes obstáculos, como la asunción de una cierta misión en el papel docente, los cuales permanecen en nuestra tradición disciplinar tan omnipresentes e invisibles como una ideología. De este modo ingresamos en áreas como la didáctica, la cual aplica un conocimiento y teorías emanadas de una precisa comprensión del hombre y de los procesos o instancias donde, pese a la diferencia y a los esfuerzos tecnológico-médicos más absurdos generalmente —pero no universalmente—, el sujeto emerge como tal.

Se intentará entonces mostrar cómo el concepto de *hombre* se produce indisociable a la institución de ciertas herramientas coherentes a él. Como los protocolos en los estudios lingüísticos y antropológicos (Ghasarian, 2008), también la didáctica es una de las herramientas necesarias para producir y controlar este especial objeto y alcanzar el objetivo universal (y colonial) de las nuevas ciencias, las academias y sus inversionistas.

Tal vez dentro de una fórmula lacaniana, se puede decir que este esfuerzo por explicar al hombre —su igualdad y su diferencia— tiene sentido dentro de las lagunas de todo nuevo paradigma que supone la dirección del Estado y la gestión de la sociedad, la cultura y la ciencia; precisamente deberá ser solucionado, tapando o rellenando los vacíos de un nuevo escenario. Pero aún más, la burguesía está enfrentada a la orientación universal de una humanidad no civilizada aún y debe sustituir la gestión eclesiástica de la evangelización.

Por esta teoría especial de los roles en la historia, la burguesía triunfante se autodecreta crédula e ingenuamente toma un papel paternal y universal sobre toda la humanidad (Lander, 2003). Así la Europa occidental en la gestión burguesa alcanzará una posición honorable e inédita, a saber, la dirección universal con la cual se siente insuflada la burguesía en una misión gloriosa, tanto en la tragedia como en la farsa (Marx, 1852). Nos corresponde indagar en torno al esfuerzo por responder qué es el hombre y a la vacilación que se produce en contestar o no a la pregunta sobre *quién soy*.[2]

2 Los estudios rioplatenses sobre las vacilaciones de una Francia imperial o revolucionaria son muy esclarecedores al respecto (Jitrik, 1971). Otros estudios refieren a la instalación del modelo de colonialidad permanente, enunciado como *civilización* o *barbarie*, el cual ya anunciaría según líneas latinoamericanistas los genocidios, proyecto higienista y rectificador en el interior europeo (Dussel, 1993; Quijano, 2000; Díaz Genis, 2004). Aun, tal construcción iluminista del perfil de subjetividad que requería el proyecto moderno exigió la supresión de todas las diferencias (Dussel, 1993).

Tal cuestión es pensada con respecto a la cultura, la naturaleza y a ese semejante-diferente que está frente a mí y que se rebela o resiste a las pretensiones de comercialización o explotación, domesticación, aculturación, integración o civilización.[3] En el sentido que estudia Agamben (2007) la noción de experiencia, podremos llegar a presentir que la situación que vamos a analizar se constituye en una experiencia sobre el hombre, dentro de las instancias de identificación, brincando entre la diferencia y la semejanza, la alteridad y la igualdad universal, igualdad extendida hasta profundidades sociales, satirizaba Balzac, quien hace penetrar la ambición y preocupación por «ser algo» (Balzac, 1947, p. 618).[4]

La opción por recortar este estudio en torno al caso del salvaje del Aveyron, en el desvelo por civilizarlo, permite focalizarnos en la controversia sobre la naturaleza del hombre —su diferencia o similitud universal— y la injerencia de la sociedad en su constitución. Esto nos aproxima a captar en simultaneidad la producción del sujeto, cual otro objeto físico (y fabril), junto al ensayo de las técnicas médico-didácticas; coherentemente, episteme y *techné*, objeto e instrumento, se plantean con las mismas pretensiones e ilusiones que sellan y caracterizan a ambas esferas, como indagaremos.

Y la burguesía abriría la cuestión sobre el hombre: ¿Quiénes y cómo somos?

> Fue objeto del juego que creía dirigir. No obstante sus extraordinarias aptitudes para la inventiva y la innovación, adoptó la actitud del pedante, es decir, de un héroe al servicio de un mito (Mannoni, 2006, p. 150).

En tiempos de la Revolución francesa una vanguardia entre los intelectuales franceses; desde Rousseau, Voltaire y Montesquieu primero a Condillac, Cabanis y Cuvier luego; logran el acontecimiento de delinear un modelo teórico-práctico sobre el hombre en tanto objeto de investigación (Bilbao, 1978). Más de un siglo después, también en francés, este concepto es analizado por Lacan quien lo libera del áurea naturalista y cientificista que un continuo e inestable proceso de secularización le adjudicara. Esta perspectiva psico-analítica le quitará todo vestigio naturalista liberando(nos) de los principios de universalidad, identidad y unidad, así como, del atributo de reflexividad (Le Gaufey, 2010). En este sentido se ha llegado a plantear que la pérdida de posesión y control de sí mismo, en tanto

3 Específicamente la definición de lo que constituye al hombre universal, diferenciado de los mamíferos superiores, esto es dentro de su *Filo*, es núcleo de los debates de salón en los tiempos de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (Bilbao, 1978).

4 Esta es una posición más compleja que la descrita por Lakatos (1978), al menos para el psicoanálisis Mannoni (2006), esta escena iniciadora de la didáctica es parte integral de lo que funda el rol imposible del docente, ya no del científico. La lealtad y ceguera tenaz a un programa de investigación, al que se adscribió nuestro héroe, si bien es una conducta «normal» en la historia de la ciencia, en esta escena se sacrifican los sujetos en pos del avance de las ciencias y la superación de los obstáculos: así se materializa un sacrificio en las consecución de una enseñanza que supera o evade toda realidad antagónica a su tarea, su mandato.

objeto de propiedad y propietario privado y privativo de sí, pareciera el asalto más revolucionario del psicoanálisis a la racionalidad ilustrada (Mannoni, 2006).

En el Seminario *La identificación*, Jacques Lacan (1961-1962) alcanzará fundamentalmente una nueva tesis sobre el fenómeno de la identificación, manteniendo la definición del sujeto como centro y eje de su revisionismo. Es entonces uno de los núcleos de sus indagaciones, el cual ya tenía una primera tesis que intentaba captar a aquel sujeto bajo la descripción de una inestable unidad conquistada a partir de la imagen —lazo especular— de un eco que devuelve bajo las especies de la unidad una diversidad sonora ignorada como tal hasta entonces (Le Gaufey, 1998).

La fórmula lacaniana más conocida y esquiva aparece en este texto, y plantea que el sujeto es lo que está representado por un significante para otro significante (Le Gaufey, 2010). Aunque no se ingrese en el grave conjunto de consecuencias al que nos lanzaría tal pensamiento, nos interesa el alejamiento hacia un sujeto previo, cartesiano, absoluto y solipsista que pudiere ser su propio sostén. El «ser algo» de Balzac podría representar ser una propiedad de sí, ser entonces su propio director y agente, de manera que pudiese gestionarse cual empresario de sí mismo (Balzac, 1947).

Desde tal fórmula lacaniana se obtiene que el sujeto es un efecto del lenguaje y de la palabra, lo cual está más allá del control y del contralor consciente, discursivo y reflexivo. Esto atañe al poder sobre uno mismo, sobre discursos y acciones que solo adquieren sentido en una red, en un orden simbólico, cultural. Y este orden nos habitaría aun, y allí mismo, en el lugar que se cree no está, como retrata la gran literatura francesa, tal burgués anheló tanto su *yo* o un espacio singular, propio y único de un sujeto (Del Prado, 2010). Un espacio libre o libre de pecado, de determinación o de mandato social anhelado desde el Renacimiento (Koyré, 1992).

Lacan planteará en esa instancia los efectos del lenguaje en la identificación, revisando la experiencia de la constitución del *yo*, de una cierta imagen de sí, de conocimiento, control y sustento o soporte de sí mismo. Entonces, sostendrá que ese ente no se puede auto-soportar ni sustentar. Este planteo incluirá forzosamente una perspectiva psicoanalítica del *cogito* cartesiano en tanto la filosofía es una disciplina y el ámbito de una supuesta reflexión o reflexividad:

> Creo que no es una mala puerta de entrada ese «pienso, luego existo», [...] voy a detenerme hoy para mostrar una especie de introducción que podemos encontrar allí. Se trata para nosotros, [...] de intentar articular de un modo más preciso lo que hemos avanzado más de una vez como tesis: que nada soporta la idea tradicional filosófica de un sujeto, sino la existencia del significante y sus efectos. Una tesis tal, que ustedes lo verán, será esencial a toda encarnación que a continuación podemos dar de los efectos de la identificación, exige que intentemos articular más precisamente cómo concebimos efectivamente esta dependencia de la formación del sujeto con relación a la existencia de efectos del significante como tal. [...] toda búsqueda, toda experiencia del inconsciente, que es la nota aquí sobre lo que es esta experiencia, es algo

> que se ubica en ese nivel de pensamiento del que, [...] la relación sensible más presente, más inmediata, la más encarnada de este esfuerzo, es la cuestión que ustedes pueden plantearse en este esfuerzo sobre ese «¿Quién soy?» (*Qui suis-je?*) (Lacan, 1961-1962, sesión 1).

Tal esfuerzo por definir al sujeto, efectuado por las noveles ciencias del hombre del 1800, lo habrían desacralizado al momento inédito de colocarlo como *obiectus*, objeto, para lanzarse sobre él. Este formato con sus consecuencias en ejemplares enjaulados, será discutido desde entonces por diversas posiciones. Por un lado, nos interesa el tópico de la pretendida universalidad —de la cual surgirá, por ejemplo, una línea de evolución hasta el hombre europeo cristiano, urbano e ilustrado, (Fanon, 1973)—,[5] esa universalidad tendrá importantes efectos vigentes aún, en la fundación y función de los sistemas educativos modernos. Por otro lado, tal definición puede ser visualizada como una ilusión y una fantasía de saber, de comprensión sobre el sujeto (Mannoni, 2006). Tal fantasía es denominada *supuesto saber* por Lacan (1961) y es un saber que guarda relación con el psicoanálisis.

Una característica y grata ilusión iluminista (Adorno y Horkheimer, 1988) actuará en el control así como en la *fabricación* del hombre, donde la más exacta expresión será representada por el ciudadano. Más aún, esa imagen estática y pedante del ciudadano universal (Césaire, 1955) se materializa en teorías y tecnologías que pueden hacerlo advenir y surgir de la sola voluntad, poder y saber del especialista. Estas teorías y prácticas entienden la producción del objeto-hombre como una descomposición del proceso productivo, que será graduada y medida cual una medicación recetada ante la ignorancia y la diferencia (Licandro, 1971).

Un método científico borraría las diferencias, sembraría los gérmenes de la civilización y la urbanidad, y distribuiría los códigos de similitud al campesino, al *gorrión* parisino callejero, al *sans-culotte* o a los nativos/indígenas de todo el universo. En este sentido en el iluminismo tardío de 1800 la élite parisina denominada la *Idéologie* sostendrá algunas de las tesis pioneras de las ciencias del hombre, como la teoría de su perfectibilidad y la degradación por causas ambientales y climáticas (Bilbao, 1978).

Un nuevo campo de estudios médico-filosóficos se establece entonces y será el entorno de problemas y cuestiones a las cuales responde la producción de una nueva disciplina: *la didáctica*. Un ejemplar paradigmático queda representado por la narración autobiográfica dada a conocer como «Informe sobre los progresos del niño cimarrón» (1801-1806) (Sánchez Ferlosio, 1972 en Bilbao, 1978). Este texto de tránsito entre la literatura y los informes jurídicos o médicos tiene la potencia de una confesión de deseos, expectativas y frustraciones en la relación con un niño-joven salvaje. El joven médico Jean Itard, especialista en sordos, escribe además de sus memorias algunas valoraciones hacia el futuro para una ciencia del *enseñar*:

5 Los judíos no entraron fácilmente en la categoría de civilizados ni participantes de una tal *raza superior*, ni de su producción cultural como planteará explícitamente el comienzo del siglo xx.

> En efecto, es probable que si la educación física y moral de los niños se viera iluminada por los conocimientos de la medicina filosófica, sus progresos serían más seguros y sus resultados más satisfactorios... Así, no hay que estudiar los beneficios y desventajas de la educación que es habitual entre nosotros en esos seres privilegiados e independientes [como hace Rousseau], sino por el contrario en aquellos apenas afectados por dicha educación, en los que se han quedado muy por detrás del hombre común: en los idiotas, por ejemplo, o en estos individuos que solemos llamar seres limitados; también en aquellos que se hacen notar en nuestras sociedades por su espíritu vacío, la falsedad de su juicio y la incoherente versatilidad o los estrechos límites de sus ideas. Estas lagunas o defectos del espíritu humano se deben, en mayor medida de lo que se cree, a la orientación deformada de la enseñanza, cuyo principal defecto es ser básicamente la misma para todos los niños y no estar nunca adaptada a las innumerables variaciones que presenta el estado intelectual de cada individuo (Lane, 1984, p. 81).

Las tesis iluministas que aplicara este técnico civilizador, Jean Itard, son las de Condillac, célebre seguidor de Locke en el continente. Fueron ellos quienes han logrado establecer que la experiencia es condición de las ideas, ya no innatas, y por ello también que esta «es un suficiente criterio de verdad en la ciencia» (Montanari, 1978, p. 12). Encontramos estas tesis operativas en la medicina de los alterados y es esta disciplina una de las dos ramas por las cuales se recibe la tradición. La reeducación como modelo es la otra herencia en la constitución de una didáctica ilustrada, moderna, con la cual tratar y curar los déficit, sean de naturaleza o sean de cultura (Lane, 1984).

El concepto médico-psiquiátrico de cura sostiene una ceguera o borramiento del sujeto, a punto de *blanquearlo* —como pizarra— o vaciarlo. Esto constituye el núcleo fundador que sostiene la teoría y la práctica de las tecnologías educativas, cualquier diferencia por lo tanto también es curable y modificable. En el diseño y uso de esta maquinaria se requiere distancia o indiferencia a sus sujetos, esto es, al alumno y al docente, pues el método o la didáctica son ajenos a sus usuarios. Al fin lo que interesa son los protocolos o programas universales para producir neutra o higiénicamente al hombre.

Los contenidos a enseñar, sin embargo, son fenómenos antagónicos a estas pretensiones de simplicidad y resultan incapturables a tales ingenuas pretensiones, sea el lenguaje o un universo simbólico, la cultura o una civilización, son todos objetos que distan de ser simples *contenidos*. No es la meticulosa descomposición por partes lo que hará comprender y manejar el misterio de la configuración del hombre y su integración a una cultura. Es necesario recordar que los clásicos estudios históricos materialistas de la educación permiten identificar dónde es que el burgués «aprende a enseñar», a saber, en una fábrica (Bernal, 1979; Ponce, 2010). Por ello, esta localización epistémica de la didáctica (el burgués piensa desde la fábrica) no es una simple metáfora sino una experiencia a resaltar (Luzuriaga, 1954). Recién frente a los cambios de la posmodernidad y el posindustrialismo se busca una superación a la concepción decimonónica

de producción ciudadana *fabril*. Esta producción es efectuada por las instituciones educativas, las cuales en la Edad Contemporánea «súbitamente se demuestran accesorias» ante la enseñanza *social* y el «golpe de mano» de las nuevas tecnologías (Eco, 1999, p. 40).

Mientras tanto, nuestro joven médico Itard, en su didáctica, aplica, lee e interpreta a aquellos grandes de la Ilustración a través de la teoría y la práctica, higienista, del reformador de los manicomios: Pinel y su psiquiatría moderna (Lane, 1984). Aquellos autores *faro* continúan vigentes aunque la *Idéologie* se radicaliza contra el dualismo — por ejemplo Cabanis, Virey, Destutt de Tracy— y los actuales científicos buscan apoyo en los estudios médicos, esto es, fisiológicos y físicos para «la determinación del cuadro de las sensaciones y percepciones» (Montanari, 1978, p. 12). Con esto, Pinel intenta construir diagnósticos o conjuntos de observaciones patológicas organizadas, como forma de manejar y graduar lo empírico que se ha convertido en una masa de datos e informaciones sin sentido ni utilidad aparente (Lane, 1984).

Esta *medicina filosófica* produce los debates de las grandes teorías sobre lo que constituye al hombre y los procedimientos eficaces para capturar un objeto tan complejo y cercano, así los principales ideólogos siguen atentamente la experiencia de Itard y su fracaso en la *enseñanza de la lengua* al joven salvaje encontrado en los bosques del Aveyron (Montanari, 1978).

Este grupo tiene conciencia de que este caso es, además de una investigación, una prueba de la ingeniería de *fabricación* o modelado del hombre. A pesar del fracaso, una parte de la comisión investigadora sostendrá, al menos discursivamente, la posibilidad y necesidad de civilizar(lo). Y esto es para el psicoanálisis ya un síntoma de que algo falla (Mannoni, 2006). Antes escuchamos que una tal racionalidad sobre el hombre conlleva necesariamente un divorcio de un plano ético y afectivo básico y saludablemente limitativo a tales ejercicios de la razón ilustrada (Adorno y Horkheimer, 1988).

Civilizar funciona entonces como sinónimo de 'llevar al sujeto a su máxima expresión', esto es, 'convertirlo en sí'. No refiere solamente a una singularidad reprimida por el antiguo régimen estamental, pues civilizar llega a definirse como una conversión a *la civilización* y a su razón, en tanto una *racionalidad absoluta e instrumental* (Adorno y Horkheimer, 1988).

Evidentemente este relato burgués del hombre y de su historia resultará tan *pretensioso* (Mannoni, 2006) como *pedante* (Césaire, 1955).

Producir la mayor y mejor expresión del hombre será producir (masiva y compulsivamente) al ciudadano en tanto hombre universal. Esto es convertirlo en un propietario o dueño de sí, de su conducta, decisiones y de sus aptitudes que es lo que constituye al individualismo posesivo. Ello implica precisamente poseer la comprensión de sí como individualidad emancipada de la sociedad y de la naturaleza (Macpherson, 1970).

Ello ya trae una serie de obstáculos para relacionarse y saber algo de sí mismo, por otro lado este logro del universalismo laico y francés esconde en la

práctica las relaciones imperiales y coloniales además de las relaciones de explotación (Césaire, 1955). Esto definitivamente menguaría cualquier esfuerzo de definición universal y fraterna de la igualdad, lo que no deja de ser acusado por Montaigne, Rousseau y hasta por los mismos *observateurs* de los cuatro famosos *ejemplares* humanos nativos del Río de la Plata (Houot, 2006).

Este escenario donde se enuncia la universalidad, similitud y abolición de la diferencia, está implicado en la definición del hombre y particularmente en los procedimientos racionales del manejo del sujeto. Con este manejo, en el caso de los salvajes, se esperaba su advenimiento y simultánea integración a la civilización. Así se lograba enunciar una nueva ciencia *sin metafísica*, sin los límites del anterior paradigma y su régimen político-económico, cotidiano y existencial. Y cuando se lograba enunciar explícitamente la pregunta sobre *quiénes y cómo somos* o *qué es el hombre*, la cuestión más grave se evade.

Queda solo la respuesta, instrumental, basada en el método, la técnica o los resultados experimentales. Al menos, el hombre es lo que la educación y la sociedad hacen sobre la naturaleza. Súbitamente la burguesía admitió la pérdida de una singularidad u originalidad del individuo. Esta minúscula existencia puede mostrarse cuando opone resistencia, según planteara en forma alterna al cartesianismo Maine de Biran (Le Gaufey, 2010). Esta leve prueba propuesta por Biran podría actuar como un antecedente más de los planteos lacanianos sobre el sujeto.

En suma, la burguesía en la administración de la cultura comienza a organizar cierta masificación y control del pueblo, de la nación y de la distribución de códigos de convivencia y gobernabilidad que aseguran la productividad. La lucha del héroe individual, romántico, contra la acción masificante y exterminadora de las estructuras económicas y políticas representaría, en la gran literatura francesa, un espacio de reflexividad para el buen humor del burgués, inagotable consumidor de dramas domésticos e históricos (Del Prado, 2010).

Los medios y técnicas para perfeccionar al hombre evaden paradójicamente aquello que la burguesía tanto anhelaba desenvolver, aquella libertad, realización, expansión de las facultades oprimidas en el anterior régimen. Sin avanzar en las investigaciones sobre la individualidad o diferencia, las inversiones públicas y el imaginario académico recorren un camino que conocemos como el desarrollo de la pedagogía burguesa (Ponce, 2010) y de la pedagogía estatal (Goldman, 1910).

La experiencia ilustrada de la diferencia y la igualdad

La didáctica en la Ilustración como técnica novedosa se va a desenvolver entre problemas prácticos y médicos para adaptarse a los alumnos reales y *borrarlos,* transformándolos en alumnos ideales. Esta característica nos permite comprender el tratamiento de *la diferencia* ya sea entre los alumnos o entre los docentes y aún más entre alumno y docente, lo cual quedará estrechamente vinculado a una interpretación de las diferencias subjetivas y culturales.

La medicina didáctica propone que la tarea docente sea aséptica y científica, y el docente queda autocontrolado por métodos como la planificación, la evaluación y la escritura, ya sea académica, en tanto reportes de progresos, o autobiográfica y confesional (Lane, 1984). Distanciar la tarea docente de la popular u hogareña es imprescindible para constituir un rol glorioso y una misión honorable, como declara el joven médico Jean Itard:

> Si por un nuevo azar, surgía un sujeto como los que nos traen interesados, ambas ciencias no dejarían de desplegar [...] su actual conocimiento; o que [...], se hallaría por lo menos, en este siglo de la observación, quien, recogiendo con esmero el historial de un ser tan fascinante, estableciese lo que realmente es, y dedujese de aquello que le falta el caudal hasta la fecha incalculable de ideas y de conocimientos que el hombre alcanza por la educación. ¿Me atreveré a declarar abiertamente que yo mismo he venido a proponerme estas dos grandes tareas? (Itard, 1978, p. 9).

Es en nombre de esta misión que se van a sacrificar ambas singularidades, la del alumno y la del docente, en pos del progreso de la nación y la humanidad. Docente y alumno constituyen un objeto institucional que produce un saber disciplinar distante, obsesivamente, de la educación popular y tradicional denominada *enseñanza social corriente* (Itard, 1978). Sin embargo, la tradición germana tomará este saber, por ejemplo en Fröebel o Pestalozzi (Bowen, 1992).

Sin ingresar en particularidades y paradojas a las que arribaría una pedagogía estatal —normalista, cohesionadora y homogeneizante— o la pedagogía burguesa —elitista, competitiva y productivista— (Goldman, 1910), nos interesa esta antinomia primera y fundacional del concepto moderno, burgués, francés y laico de *hombre*. Es en esta búsqueda de la libertad y la igualdad, prometida también a las masas revolucionarias parisinas (Marx, 1852),[6] donde se evidencia la sustracción o negación de la noción de diferencia, subyacente, oculta o implícita bajo la idea de universalidad.

Lo universal es para Francia, la propia Francia, por lo que entonces todo lo que las ciencias saben del hombre es solo lo que el ilustrado sabe de sí.[7] Como se ha descrito bajo la noción de eurocentrismo, el hecho es que se piensa en un único hombre en el mundo y ese hombre es europeo. Lo universal introduce la negación y reducción del problema de las diferencias entre los hombres. El filósofo y psicoanalista francés Octave Mannoni en «Hacia la descolonización de sí mismo» (1966) lo denomina como la idea misma de *la diferencia* obstaculizada en *la igualdad*:

> [...] la ideología liberal, (con la cual sin saberlo se liga toda empresa de explicación o de reducción psicológica) presenta a modo de solución lo que en última instancia revela ser un mero vaciamiento del enunciado. Podemos conceder a

6 En el *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte* describe Carlos Marx (1852) las revoluciones que se continuaron en el 1800.

7 Para Víctor Hugo, París no es solo el centro del mundo sino una mónada que representa todo el universo de lo humano, desde el niño de la calle al «cretino» aristócrata (Del Prado, 2010).

> los universalistas que las diferencias raciales no tienen absolutamente ningún sentido dentro del orden de la naturaleza. Tampoco los diversos fonemas que constituyen los gorjeos de un bebé [...] Tales diferencias serán los significantes que clara o confusamente permitirán plantear por fin problemas más profundos que conciernen a las relaciones entre los hombres [...] A esta revelación nos resistimos (Mannoni, 2006, p. 222).

Este abordaje psicoanalítico entiende *la diferencia* al igual que el modelo saussuriano del lenguaje, donde lo que difiere es lo que caracteriza a un significante de otro significante, a un signo de otro, y no su conexión o denotación con otro sistema o plano, como el de los objetos físicos. Mannoni aportará esta perspectiva al problema de las relaciones entre los hombres y sus culturas. Sin embargo, es frente a las instancias de la investigación del Seminario *La identificación* (1961-1962) donde Lacan llevará tal esquema saussuriano a un punto que permite pensar la mismidad, la alteridad o la diferencia, no a partir del otro, sea individuo o imagen que se refleja, sino desde la ausencia del ser que busca, del que siente una ausencia o una incógnita sobre sí mismo: ¿Quiénes y cuáles somos? (Césaire, 1969).[8]

Resulta paradójico el esfuerzo intelectual de la Ilustración por explicitar y responder a esta pregunta a la vez que intenta sofocar toda respuesta, así resuelve para acabar formalmente con tal angustia y dejar la conciencia apaciguada, la que fuera fastidiada por las críticas a la civilización efectuadas por Montaigne o Rousseau (Bowen, 1992).

La razón ilustrada y *absoluta* resiste toda experiencia del hombre real allí en donde lo encuentre, entonces, en vez de evangelizarlo ahora lo educará y civilizará. Estudiará la distancia a la meta esperada, el ideal constituido por las capacidades y virtudes del ciudadano universal y enfrentará la duda y la ausencia de este ideal, dentro y, principalmente, contra sí mismo (Mannoni, 2006).

Ya no interesa siquiera quiénes, cómo ni cuáles eran. No importa luego de establecido el ideal, la diferencia, la similitud y la caracterización de aquellos hombres encontrados en la expansión imperial de Francia. Son identificados y perdidos en el mismo acto de su encuentro con el civilizador. Junto a las ciencias del hombre, la didáctica razona solo sobre el borramiento de la diferencia. El objetivo es que el individuo se incorpore a una universalidad y acceda o *merezca* la igualdad de los derechos civiles, derechos de sufragio, de participación en el gobierno, etc.

El sentido del rol del docente llegará a constituir una misión civil gloriosa, pues produce ciudadanos y difunde la civilización (y el consumo) (Jitrik, 1971).

En las memorias del médico didacta Jean Itard se logra analizar esta absorción del papel en el escenario del progreso civilizador burgués. Desarrolla una radical obstinación, negada a toda crítica, del sentido de su rol y de su misión.

8 Así está expresado en la fórmula del poeta mayor del surrealismo francés, Césaire (1969): *Qui et quels nous sommes?*

Entonces Mannoni considera que el médico-didacta es tomado por un rol y no tanto encargado de una investigación como investido de una misión:

> Esta actitud misional aporta un elemento que no carece de valor: le confiere su animosa confianza y la certeza de que con Víctor, aunque incurable, algo hay que hacer. Podemos creer que esto es lo que explica el hecho de que su observación, que ha quedado como el modelo más claro de una reeducación fracasada, sirva aún de estímulo a quienes se ven en la necesidad de acometer tareas similares (Mannoni, 2006, p. 149).

La misión del civilizado —y ese mismo estatus— se constituye por la existencia del otro y su colocación delante en tanto objeto, acontecimiento que se definirá como el comienzo de la Modernidad (Dussel, 1993). El hombre-objeto será el esclavo, el trabajador, el dominado, el pueblo, el salvaje, el ignorante, el alumno. Porque de esto se trata al fin y al cabo la función de esta nueva ciencia, a saber, mientras su objeto es el dominado, su objetivo es dominar al hombre dondequiera que se lo halle, y conocerlo solo para transformarlo en un colaborador, un súbdito, un consumidor o un ciudadano. Por ello ese conocimiento de lo humano se reduce a la respuesta ante el estímulo civilizador, a la distribución de los códigos de la modernidad o al nuevo contrato social.

La didáctica es precisamente un saber hacer, que responde al mandato de liquidar toda diferencia y producir igualdad, esto constituía la paradoja de los sistemas civilizadores, pues masifican cuando quieren singularizar.

Las explicaciones referidas a la diferencia y similitud en el hombre quedaron entramadas en los primeros estudios etnográficos y psicológicos, se responsabilizó a estos últimos de demostrar la existencia de alguna similitud —entre los hombres, pruebas de la diferencia ante los animales y alguna raza— (Bilbao, 1978; Echeverría, 2000). Aportan, entonces, elementos para el desarrollo de la didáctica como técnica de modificación del hombre.

Sobre las nóveles etnografía y antropología se descarga toda la comprensión y explicación en cuanto a la diferencia (Bilbao, 1978), mientras se responsabiliza a las incipientes disciplinas de la psicología y la psiquiatría de sostener la existencia de la laica y universal similitud del hombre: entre ellas la didáctica emerge con el objetivo de liquidar *la diferencia* y producir *la igualdad*.

En definitiva se ha logrado demarcar un conjunto de técnicas didácticas, *artesanales,* extrapoladas de diversas disciplinas, que determina un campo de conocimientos, con su objeto —sus ejemplares— y un especial objetivo. También define al docente en un rol tan basado en la objetividad distante e impermeable, como en el deseo y las expectativas. Mannoni (2006) llega a sostener entonces que esta misión y este rol, que Itard explicita, son más profundos y permanentes que las técnicas y teorías inestables sobre el hombre que se han venido modificando desde el 1800. Es la vigencia de tal mandato lo que hace inquietante aún el estudio y conformación de la didáctica como técnica para «enseñar todo a todos».

A modo de conclusión

> Fue objeto del juego que creía dirigir. No obstante sus extraordinarias aptitudes para la inventiva y la innovación, adoptó la actitud del pedante, es decir, de un héroe al servicio de un mito, condenado a un irremediable fracaso frente a los «obstáculos imprevistos». Y ni siquiera llegó a preguntarse si los éxitos de que hubiese podido jactarse podrían haber sido reconocidos como pruebas de la justeza de sus concepciones: [Itard] nunca puso en duda esa justeza (Mannoni, 2006, pp. 150).

El caso de Itard es tan fermental como fundamental para un cierta construcción de ciencia y didáctica que hereda no tanto una teoría como una relación con la tarea, y una tarea sobre sí mismo en cuanto docente y observador más que sobre el otro como aprendiz. Itard tendrá una extraña conciencia sobre su tarea —trágica, resalta Mannoni (2006)— donde subyace la abnegación y el sacrificio por la gloria, que al fin la tradición didáctica le concederá de la mano de la influyente doctora (*médicine-philosophe*) María Montessori (Lane, 1984).

La tarea de hacer advenir al ciudadano, al hombre, al universal, al *ser-humano-sin-diferencia* (Mannoni, 2006) constituye un núcleo que funda las misiones civilizadoras siempre incompletas, incorrectas y sin término. Funda, simultáneamente, una identidad para el colonizador confundida como la definición misma de hombre. Podemos sintetizar que todo lo que las ciencias saben del hombre es lo que el ilustrado sabe de sí. La ilusión del saber sobre el sujeto produce lo que Lacan denominará un *supuesto saber* y más precisamente un *sujeto supuesto saber*.

> Detengámonos a plantear esta moción de desconfianza de atribuir este supuesto saber a quién fuera, ni de suponer (*subjicere*) ningún sujeto al saber. El saber es intersubjetivo lo que no quiere decir que es el saber de todos, ni que es el saber del Otro —con una gran O— ... El Otro no es un sujeto, es un lugar al cual uno se esfuerza —dice Aristóteles— por transferir el saber del sujeto. Ciertamente en esos esfuerzos queda lo que Hegel ha desplegado como la historia del sujeto... El Otro sabe aún menos que él, por la buena razón, justamente, de que él no es un sujeto. El Otro es el basurero de los representantes representativos de esta suposición de saber, y es esto lo que llamemos inconsciente en la medida en que el sujeto se perdió él mismo en esta suposición de saber (Lacan, 1961-1962, clase 1).

La noción de saber supuesto brinda una específica dimensión de lo engañoso de este conocimiento, otorga una perspectiva a tener en cuenta para analizar esta problemática, pues precisamente la tranquila confianza del que «sabe» parece ser lo más inquietante para lograr obturar un mandato cultural.

Hemos analizado que al configurarse la Modernidad, el caso del salvaje del Aveyron representa un imaginario que actúa en el entorno de las ciencias de la educación y más precisamente, en las técnicas didácticas para producir una identidad (universal), adquirir lenguaje y cultura. Un individuo al que llamarán Víctor es encontrado en «estado natural», no cultural. (El estado natural del

hombre, se preguntan entonces, ¿es el cultural?), (Lane, 1984). Se encuentra sin lenguaje y su relación con el hombre-educador-civilizador, el joven iluminista Itard, dispara una serie de sucesos científico-filosóficos. Entre ellos y frente a esa otredad, surge una técnica y una misión que hereda no solo un simple compromiso con un conjunto teórico, sino una posición ante la tarea.

Esta posición o fidelidad ciega a lo que se ha llamado el núcleo duro del paradigma (Lakatos, 1978) resguarda al científico de la crítica y del fracaso, pues se instituye cual un rol asumido ante la historia (Klimovsky, 1994). Por ello la didáctica como saber hacer será tan plástica con sus medios (por ejemplo Itard aplicará métodos de enseñanza a los sordos para sacar de su mudez al salvaje) como pétrea o indiferente ante los acontecimientos, a los sujetos, al propio docente.

Conjuntamente con la misión civilizadora, que emprende los procesos de secularización de las llamadas sociedades modernas, se configura esta disciplina junto a una misión que modelará el hacer educativo frente a cualquier inclemencia que impida acometer la imposible tarea de producir controladamente al hombre. La creencia en la transparencia de ese nuevo objeto *non sacro*, analizado desde la medicina y desde una biología en los albores del evolucionismo, es sostenida por los intelectuales laicos que intentan exorcizar toda oscuridad y complejidad en el conocimiento y control en la producción del nuevo hombre. Esto puede ser pensado en tanto un *supuesto saber* (Lacan, 1961-1962), tal concepto de hombre resulta una producción de las disciplinas científicas en un entramado cultural específico y podría ser definido o analizado también, como un *sujeto-supuesto-saber* (Le Gaufey, 2010).

> [...] en la línea filosófica que se desarrolla a partir de las investigaciones cartesianas llamadas del *cogito*, no ha habido nunca sino un solo sujeto que prenderé con alfileres, para terminar bajo esta forma: el sujeto supuesto saber. Es necesario que ustedes otorguen a esta fórmula una resonancia especial [...] detengámonos a plantear esta moción de desconfianza de atribuir este supuesto saber a quién fuera, ni de suponer (*subjicere*) ningún sujeto al saber. El saber es intersubjetivo lo que no quiere decir que es el saber de todos, ni que es el saber del Otro —con una gran O—, y al Otro lo hemos planteado. Es esencial mantenerlo como tal: el Otro no es un sujeto, es un lugar al cual uno se esfuerza —dice Aristóteles— por transferir el saber del sujeto (Lacan, 1961-1962, clase 1).

Las técnicas que emanan del imaginario burgués y colonialista permiten que estos nuevos profesionales del *hombre* («un objeto tan cercano y tan lejano a la vez») reciban en la apertura de los cursos al primer gobernante laico y con formación académica, Napoleón Bonaparte, y también el apoyo en la expansión de las nuevas luces en las capas ilustradas del Nuevo Mundo (Jitrik, 1971). Estas características definirán a los médicos-filósofos de modo que el caso del salvaje del Aveyron y las técnicas de investigación y reeducación, amén de la fundación o explicitación de la misión civilizadora, actuarán en el compromiso férreo a ambas, esto es a lo central de la teoría sobre lo humano (el núcleo duro

del paradigma)[9] como un ejemplar paradigmático para los sistemas educativos modernos, y al fin un discurso que debe ser objeto de descomposición con las técnicas del lenguaje como el psicoanálisis y su experiencia práctica y teórica del sujeto.

La constitución de la *distancia* será condición *sine qua non* para alcanzar alguna objetividad, la cual permitiría construir hechos y cosas de la naturaleza humana que las ciencias del hombre y sus tecnologías pretenden abordar (Bilbao, 1978). Recuperar la singularidad del individuo será una larga búsqueda de la pedagogía liberal burguesa (À la recherche du temps perdu), la cual ha perdido por el camino de la masificación institucional la sustitución de todos los ambientes y objetos. Ha perdido aquello que más deseaba encontrar: el hombre sin más, el hombre singular, previo a la cultura y a toda esclavitud civilizadora (Foucault, 1994).

La tesis determinista del ambiente sobre el estadio civilizado del hombre supondrá ya una primera claudicación del *yo* burgués expresada por la gran literatura francesa:

> Toda la producción novelística del siglo XIX está dominada por una doble obsesión: una obsesión realista por la recreación de las estructuras materiales, económicas y de poder, que organizan la sociedad, y una obsesión romántica por la lucha del individuo contra dichas estructuras, [...] perdiendo siempre en la lucha la identidad ontológica del yo que se pervierte o la existencia. Separar obsesión realista de obsesión romántica es no comprender nada de un siglo que vive, como totalidad, la relación del individuo con la sociedad civil, hasta el punto de llamarse, por primera vez, hijo del siglo (Del Prado, 2010, pp. 792).

La antinomia entre todas las determinaciones sociales y naturales que padecen los personajes y la búsqueda gloriosa de lo singular del hombre, quien se sobrepone a toda limitación y se revoluciona a sí mismo, constituyen la tragedia autoinfligida sobre la personalidad y la naturaleza perdida del ilustrado (Del Prado, 2001). La posición de Itard o su actitud teórica inflexible (heroica y trágica) permite visualizar la construcción de lo misional como rol imposible y obstinadamente tenaz: la confianza y fidelidad a un marco por el cual sacrificar sujeto y objeto, marco teórico que al fin lo engaña y actúa contra sí (Mannoni, 2006).

---

9 Las obras que efectúan los pioneros programas de investigación en torno al hombre en el Iluminismo tardío (período posterior a la Ilustración, más obsesivo y meticuloso a nivel práctico, y no tanto político) se encuadran, no sin críticas, oposición y matices, alrededor de la teoría sensista de Condillac y de Locke. Aunque algunas tesis de los ilustrados como Descartes y Rousseau tengan actualidad o, más precisamente, vigencia en el sentido que le otorga Ortega y Gasset al término (María, 1984, p. 84) ya que *han de habérselas*, sea en la continuidad o en la ruptura, con la existencia y presión de esas ideas. Cabanis enfrenta, por ejemplo, al dualismo cartesiano y Maine de Biran con su teorías del esfuerzo, que serán releídas por Lacan, lo continúa y avanza en la tesis donde el hecho de conciencia se produce entre la voluntad del individuo ante la resistencia del medio, y no existen ni interesan como hechos, previa o separadamente. Esto será utilizado por Lacan al momento de explicar el fenómeno de la identificación, ante la imposibilidad de que el sujeto se identifique en el Otro y recurra a su imagen especular (Le Gaufey, 2010).

La tesis sobre la degeneración del hombre y su contracara, la noción de perfectibilidad, suponen un esfuerzo para dar una explicación integral sobre la evolución del hombre y de las civilizaciones, y sobre el hombre natural o social, la cual quedará impresa en la sensibilidad de la época y especialmente en los sistemas educativos. De la siguiente manera lo analiza por su parte Lane (1984, p. 36):

> Durante la Ilustración existió una tercera gran controversia que se centró en los niños salvajes y en la que se llegó a mantener que el hombre no es nada sin la sociedad: «solamente en el seno de la sociedad puede el hombre acceder al lugar eminente que le fue señalado en la naturaleza: sin la civilización jamás podría llegar» (Itard, 1801). La posición contraria que recuerda el nombre de Rousseau insiste en las numerosas enfermedades que el hombre contrae durante el proceso de socialización. [...] Un niño salvaje da testimonio de la extraordinaria resistencia física [...] este es capaz de abandonar su estado e incluso educarse a sí mismo, pero esta predisposición puede influir para bien o para mal «esta capacidad de perfectibilidad o degradación que solo la especie humana posee» (Herder, 1785).

Se llegó a considerar entonces, y una vez más, lo típico de la especie o el fundamento de *la diferencia*, la capacidad de perfección o degradación, de evolución o involución, como característica distintiva del hombre. De ello se concluye que muchas de las reformas que se desarrollaron en la revolución se basaron *en esta profunda creencia en la potencialidad humana* (Lane, 1984), autosatisfactoria para los propagandistas y propagadores de la civilización. Lo que se ha de justificar estará alrededor del proceso, las condiciones como los medios y técnicas para perfeccionar al hombre hacia el estado superior de civilización-francesa y sacarlo del lamentable estado en el que *lo* encuentran los civilizadores. Este tratamiento de *la diferencia* está estrechamente vinculado a una interpretación de las diferencias culturales —ya no solo sociales y de clase— y contamina de forma irreversible al proceso de constitución de la didáctica.

De este entramado, de estas condiciones coloniales, no puede evadirse ni distanciarse ningún proceso cultural desarrollado en los países imperiales. Las técnicas del manejo del hombre absorben hasta rebosar estas relaciones con la diferencia, en el sentido mannoniano, las cuales no tienen, como aseguran los universalistas, ningún sentido en el plano de la naturaleza:

> [...] tales diferencias serán los significantes que clara o confusamente permitirán plantear por fin problemas más profundos que conciernen a las relaciones entre los hombres, [...] lejos de ser el encuentro de dos hombres-sin-diferencias, fuese el encuentro de la diferencia en estado puro, la diferencia sin significación natural, que se convierte en el símbolo, a la vez evidente y absurdo, de lo que anda mal en las relaciones humanas, y en lo que a nosotros concierne, de lo que anda mal en el mundo de los blancos. [...] Es a este cuestionamiento al que se resiste el universalista, es decir el antirracista puro cuando afirma que los hombres podrían ya coexistir de manera satisfactoria con que solo se lograra disipar los prejuicios, las ilusiones, los fantasmas [...] y para disiparlos cuentan con los psicólogos. (Mannoni, 2006, pp. 222-223).

Lo que nos corresponde como estudio es concluir que ya la didáctica habría surgido como eficiente técnica y saber privilegiado para liquidar la diferencia y disipar con los principios universalistas toda distinción e identidad de las culturas y toda desigualdad e inequidad de las clases y llegar por último a modelar al perfecto ciudadano, al hombre ideal: al humano-sin-diferencia que refiere Mannoni (2006).

La pregunta sobre *quién soy* ha sido burlada, por los procedimientos de constituir un *hombre-sin-diferencia*. Es necesario finalmente aproximarnos al análisis del proceso de *identificación* en Lacan (1992) quien no evade analizar etimológica y filosóficamente a la huella cultural expresada en el lenguaje, así como aborda el variado material de la historia de la filosofía y la ciencia, para introducirse en la noción de identidad. Sostiene que la filosofía poscartesiana ha girado alrededor de la pregunta sobre la identidad, *quién soy*, y del *yo pienso* como sostén, insustentable para Lacan, del *luego existo*.

Esta pregunta viene a adquirir una especial relevancia cuando el ser, y específicamente el burgués europeo, la enuncia en la crisis del dogma católico y monárquico, en la revolución sobre el hombre que representa la Revolución francesa, la Declaración de los Derechos del Hombre y la Ilustración. La secularización y *laicización* de todas las esferas de la sociedad conllevan modos de relaciones contractuales nuevas, que implican la definición misma de los elementos en juego, es decir, lo que sustenta a la relación del contrato.

La relación contractual como la constitucional ofrecen por medio de la palabra escrita —y un respaldo en la coacción *de facto*— la sustitución de un libro sacro por uno nuevo donde se define y se le da una identidad al hombre, con sus derechos, deberes, libertades, potestades y pertenencias: integridad física, espiritual, moral y legal. La resolución de esta búsqueda ha implicado el borramiento de la pregunta en el principio de igualdad de todos los hombres, de unidad natural, espiritual y de libertad de un destino no determinado. La identidad del hombre como la propia constitución de ese ser aparecen en el banquillo y en la lente de los médicos-filósofos, en él aplican los mismos métodos de la física y guardan sus mismas pretensiones. «El conocimiento no de las causas sino de los objetos y los hechos» (Degérando en Bilbao, 1978).

> [...] sea en francés, [...] en Descartes, que se haya podido pensar el ser como inherente al sujeto, bajo un modo que en suma diremos bastante cautivante, como para que desde que la fórmula ha sido propuesta al pensamiento, se pueda decir que una buena parte de los esfuerzos de la filosofía consiste en buscar librarse de ella, y en nuestros días de una manera cada vez más abierta, no habiendo, si puedo decir, ninguna temática de la filosofía que no comience, salvo raras excepciones, por intentar superar ese famoso: «pienso luego existo». [...] la relación sensible más presente, más inmediata, la más encarnada de este esfuerzo, es la cuestión que ustedes pueden plantearse en este esfuerzo sobre ese «¿Quién soy?» (*Qui suis-je?*). (Lacan, 1961-1962).

La antropología (o etnografía), la lingüística, la psiquiatría y la psicología surgieron en el mismo núcleo de estudios y de discusión sobre el hombre, y su vía de aplicación más directa ha sido la educación y la producción de técnicas didácticas. Pues, *eso* de hacer ser hombre, puede y debe estar controlado, fragmentado, por partes y piezas, así como lograr ser reproducible en su *ideal* por una nueva institución burguesa que colecciona y presenta los objetos, las cosas y no las palabras. Al momento de enseñar *la palabra*, la didáctica de Itard se había visto limitada por su teoría, pero este análisis del lenguaje como un hecho, y de las palabras como objetos, superaría la amplitud de este trabajo. Mientras, hemos logrado encontrar variables didácticas fundamentales como el ambiente y la creación de una misión para este conocimiento.

La disciplina ha adquirido un objeto propio, los objetos didácticos, que configuran un campo a investigar referido a formas y métodos, medios y técnicas para enseñar algo a alguien. Su objeto, más que el aprendizaje en sí, en tanto la investigación sobre qué o cómo se aprende, está centrado en la enseñanza de cualquier contenido a cualquier sujeto. Ha resultado claro que tal aseveración, *cualquier contenido a cualquier hombre*, es sumamente pretenciosa (idealista, utópica o romántica) pero es precisamente ese carácter lo que identifica hasta nuestros días a esta producción disciplinar. Es una producción que se ocupa de la vía o presentación de cualquier contenido hacia el recipiente o receptor y actúa en forma omnipresente en toda acción educativa.

La didáctica asume un estatus en cuanto conocimiento capaz de vencer todo obstáculo o imprevisto (itardiano) para lograr enseñar todo a todos, esto es un rasgo de identidad de la disciplina y no un efecto secundario. Itard, representando las pretensiones de su época, se plantea vencer todo obstáculo (límites oscurantistas) o prejuicios (imaginario metafísico) con el poder de las herramientas de la ciencia. Sin los prejuicios de antaño es posible conocer todo sobre la realidad así como saber todo sobre el hombre, el cual es una reciente invención universalista, de allí se plantearían enseñar todo a todos.

Hemos intentado recorrer la conformación de un conjunto que constituye la misión civilizadora que se encarga de la didáctica como técnica para producir al ciudadano, este rol que asume cada docente en las instituciones creadas se desprende de las conceptualizaciones debatidas en el seno mismo de la Modernidad. Frente a la tradición eclesiástica y a las populares y hogareñas, esta disciplina ingresa e invade inéditamente para afirmar su identidad y sustituirlas en las instituciones *ideales*.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.* Madrid: Ed. Trotta.

Agamben, G. (2007). *Infancia y poder*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Balzac, H. (1947). *La comedia humana*. Buenos Aires: Ediciones Caliope.

Bernal, J. D. (1979). *Historia social de la ciencia*. Barcelona: Península.

Bilbao, C. (1978). «Introducción». En: Bilbao, C. (ed.) (1978). *La ciencia del hombre en el siglo XXI*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Bowen, J. (1992). *Historia de la educación occidental*. Barcelona: Biblioteca Herder.

Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine.

——— (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. México: Editorial Era.

Del Prado, J. (2010). *Historia de la literatura francesa*. Madrid: Cátedra.

Díaz Genis, A. (2004). *La construcción de la identidad en América Latina. Una aproximación hermenéutica*. Montevideo: Nordan Comunidad.

Dussel, E. (1993). «Europa, modernidad y eurocentrismo». En: Lander, E. (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Eco, U. (1999). *La estrategia de la ilusión*. Barcelona: Lumen.

Echeverría, J. (ed.) (2000). «Del Renacimiento a la Ilustración». *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. Madrid: Trotta.

Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

Foucault, M. (1994). «¿Qué es la Ilustración?». Trad. Jorge Dávila, *Actual*, n.º 28.

Ghasarian, C. (2008). *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Goldman, E. (1910). «Francisco Ferrer y la escuela moderna». *Marxists Internet Archive* Accesible en: <https://www.marxists.org/espanol/goldman/1910/003.htm> Consultado el 20/1/2010, s. p.

Houot, A. (2006). *Charrúas y guaraníes en la literatura uruguaya del siglo XIX: realidad y ficción*. Montevideo: Linardi y Risso.

Itard, J. (1801). «Memoria sobre los primeros progresos de Víctor del Aveyron». Traducción C. Iglesia. En: Montanari, A. (1978). (Introd., selec., y notas) *El salvaje del Aveyron: pedagogía y psicología del Iluminismo tardío*. Buenos Aires: Ceal.

——— (1801). «Memoria sobre los primeros progresos de Víctor del Aveyron. Trad. Rafael Sánchez Ferlosio». En: Sánchez Ferlosio, R. (1978). *Memoria e informe sobre Víctor de l'Aveyron*. Madrid: Alianza.

——— (1806). «Memoria sobre los nuevos progresos de Víctor del Aveyron». Trad. Rafael Sánchez Ferlosio. En: Sánchez Ferlosio, R. (1978). *Memoria e informe sobre Víctor de l'Aveyron*. Madrid: Alianza.

Jitrik, N. (1971). *Sarmiento*. Los hombres. Buenos Aires: Ceal.

Klimovsky, G. (1994). *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: A-Z Editora.

Koyré, A. (1992). *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1961-1962). «La identificación. Seminario 9». *BiblioPsi*. Accesible en: <http://www.bibliopsi.org/descargas/autores/lacan/lacan/Lacan-/todo/Psikolibro/Seminario09.pdf>. Consultado el 23/2/2013, s. p.

Lane, H. (1984). *El niño salvaje de Aveyron*. Madrid: Alianza Editorial.

Lander, E (comp.) (2003). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Ciudad de México: Clacso-Unesco.

Lakatos, I. (1978). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

Le Gaufey, G. (1998). *El lazo especular*. Buenos Aires: Editorial Edelp.

——————— (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: Editorial Cuenco del Plata.

Licandro, (1971). «Civilización y barbarie». En: *Enciclopedia Uruguaya* (18) Montevideo: Arca.

Luzuriaga, L. (ed.) (1954). *Ideas pedagógicas del siglo XX*. Buenos Aires: de Nova.

Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.

Mannoni, O. (1950). *La Psychologie de la colonisation*. París: **Éditions du Seuil.**

——————— (1966). «Hacia la descolonización de sí mismo». En: Mannoni, O. (2006). *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——————— (1972). «Itard y su salvaje». En: Mannoni, O. (2006). *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Marx, K. (1852). «El dieciocho brumario de Luis Bonaparte». En: Marx, C. y Engels, F. (1974). *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.

Mateo, F. (1977). (Int. y selección) *Los orígenes de la antropología. Darwin, Morgan y Tylor*. Buenos Aires: Centro Editor América Latina.

Mignolo, W. (1995). «Herencias coloniales y teorías poscoloniales». En: González Stephan, B. (comp.) (1996). *Cultura y tercer mundo: cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad.

——————— (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.

Montanari, A. (1978). «Introducción y selección». En Pinel, Philippe e Itard, Jean. *El salvaje del Aveyron: psiquiatría y pedagogía en el iluminismo tardío*. Buenos Aires: Ceal.

Montessori, M. (1918). *Pedagogía científica*. Barcelona: Araluce.

Ponce, A. (2010). *Educación y lucha de clases*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.

Quijano, A. (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En: Lander, E. (comp.) (2000)*: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Identificación y aprendizaje ¿Un binomio en las aulas escolares?

Stephanie Pappadia

Presentación

En este trabajo se realizará un recorrido que aspira observar si hay relación entre la identificación y el aprendizaje. Las preguntas que lo guiarán son: ¿Tiene que haber identificación para que se dé el fenómeno del aprendizaje? ¿El niño/alumno debe encontrar un rasgo que le permita identificarse con su docente para lograr que surja el deseo de aprender y, por ende, el aprendizaje?

Para acercarnos a las respuestas de estas preguntas se trabajó con el Seminario *La identificación* (1961-1962) y el Seminario *La angustia* (1962-1963), de Jacques Lacan.

Identificación: el rasgo primario

A lo largo de su obra Lacan aborda la identificación, ya en *Escritos 1*, de 1956, trabaja el concepto del *estadio del espejo*, el cual será reformulado constantemente en textos posteriores, allí habla de una identificación de un sujeto con la imagen del Otro.

Lacan se refiere al estadio del espejo como la instancia en donde se produce una identificación primaria; llega a decir que se forma un sujeto gracias a la unidad imaginaria del cuerpo. Lo expresa de la siguiente forma:

> Basta para ello comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago* (Lacan, 1956, pp. 100).

Un *imago* primario le permite al sujeto aprehender y aprender sobre un mundo totalmente desconocido por él; ese *imago* inicial le dejará huellas en el inconsciente en forma de significante.

> Para las imagos, en efecto, respecto de las cuales es nuestro privilegio el ver perfilarse, en nuestra experiencia cotidiana y en la penumbra de la eficacia simbólica, sus rostros velados, la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible, si hemos de dar crédito a la disposición en espejo que presenta en la alucinación y en el sueño la imago del cuerpo propio, ya se trate de sus rasgos individuales, incluso de sus mutilaciones, o de sus proyecciones objetales, o si nos fijamos en el papel del aparato del espejo en las apariciones del doble en que se manifiestan realidades psíquicas, por lo demás heterogéneas (Lacan, 1956, pp. 102).

Luego en su Seminario *La identificación* (1961-1962) sigue trabajando el concepto de *imago,* pero esta vez va más allá y habla de cómo el *imago* deja huellas, signos, en el sujeto que se articularán como significantes; formaran, el *imago* y sus huellas, parte de ese complejo entramado de significantes en el inconsciente del sujeto:

> Súbitamente esta mañana, reencontré... «Algunas palabras sobre la causalidad psíquica» con las cuales hacía mi reaparición en el círculo psiquiátrico enseguida después de la guerra; aparece ese pequeño texto —texto aparecido en las entrevistas de Bonneval— en una especie de aposición o de incidencia al comienzo de un mismo párrafo conclusivo, cinco líneas antes de terminar lo que tenía que decir sobre la imago: «más inaccesible a nuestros ojos hechos para los signos cambistas...», que importa lo que sigue: «...que es eso en lo que el cazador del desierto...», lo que no evoco sino porque lo hemos reencontrado la última vez, si lo recuerdan bien, «... sabe ver la huella imperceptible: el paso de la gacela en la roca, un día se revelarán los aspectos de la imago» (Lacan, 1961, p. 51).

Esos signos mencionados se articulan luego como significantes, se introducen en el real, esos signos nos ayudan a interpretar el real. Sin embargo, en esta misma página, el autor sostendrá que tal introducción realiza un cambio en el sujeto, no un cambio aristotélico porque «... no es movimiento, ni nacimiento, ni corrupción...», sino un cambio como tal en la combinatoria topológica «... que ella nos permite definir como emergencia de este hecho, del hecho de estructura, como degradación, llegado el caso, a saber, caída en este campo de la estructura y retorno a la captura de la imagen natural» (Ibídem).

Importa también hacer énfasis en esa «huella imperceptible», que mencionó Lacan, la cual queda en el inconsciente y es desconocida por el sujeto. Tales huellas gravadas, guardadas, serán reveladas en el *imago*.

El sujeto en este estadio se inscribe en el espejo de ese gran Otro donde se da una identificación simbólica, parcial, identificación que toma un *rasgo unario*.

> [...] la batería de significantes confrontada a este rasgo único, este *Einziger Zug* que conocemos ya, en la medida en que, en rigor, podría ser sustituido a todos los elementos de lo que constituye la cadena significante, soportar esta cadena por sí solo, y simplemente por ser siempre el mismo. Lo que encontramos en el límite de la experiencia cartesiana del sujeto evanescente como tal, es la necesidad de ese garante, del trazo de estructura más simple, del rasgo único, si me atrevo a decir, absolutamente despersonalizado, no solo de todo contenido subjetivo sino aún de toda variación que supere este trazo único, de ese trazo que es uno, por ser el trazo único. La fundación del uno que constituye este trazo, no está tomado en ninguna parte más que en su unicidad: como tal no se puede decir de él otra cosa sino que es lo que tiene en común todo significante de ser ante todo constituido como trazo, de tener ese trazo como soporte (Lacan, 1961-1962, p. 20).

La identificación a la imagen especular permite al sujeto constituir la trama del sistema simbólico. Pero ¿qué es la identificación para Lacan? En el Seminario que trabaja la identificación dice lo siguiente:

> Para precisar enseguida lo que entiendo por esto, diré cuando se habla de identificación, se piensa de entrada en el otro, al que uno se identifica y que la puerta me es abierta fácilmente para poner el acento, para insistir, sobre esta diferencia del otro al Otro, del pequeño otro al gran Otro..., en la identificación, se plantea enseguida como idéntico, como fundado en la noción de lo mismo (*même*), y aun de lo mismo al mismo (*du même au même*) (Lacan, 1961, p. 2).

Esta instancia donde un *mismo* dé lugar a la existencia o nacimiento de otro *mismo* se produce en el *estadio del espejo*; en ese estadio se da la identificación primaria que permite la formación del sujeto, pero aún nos podemos preguntar si esa identificación primaria es la que deja un trazo en el sujeto.

Desde el punto de vista de la perspectiva de la educación es lo que tratamos de comprender en este trabajo: si los trazos o huellas que ese primer gran Otro deja en el sujeto, ¿son los que lo marcarán? En este caso, queremos saber si esas marcas influyen, y de qué manera, en el aprendizaje del sujeto.

Huella, trazo, ¿aprendizaje?

Ahora la pregunta es: ¿Hay aprendizaje cuando acontece una marca, un trazo o una huella del enseñante a su educando? Esta interrogante surge dado que se cree que hay algo más que el conocimiento del docente sobre lo que enseña, o sus conocimientos de didáctica, para lograr que sus alumnos aprendan eso que enseña.

Ahora, ¿qué entendemos cómo aprendizaje en este trabajo? Una posible lectura de la noción de aprendizaje según el psicoanálisis la encontramos en Fernández (2014, pp. 34-35): «El niño aprende algo, por ejemplo que un objeto es peligroso, no por la simple experiencia sino cuando fue formulada en el discurso».

En palabras de Lacan:

> Pues bien, aquello denominado aprendizaje en psicoanálisis se encuentra en los primeros descubrimientos analíticos: el trauma, la fijación, la reproducción, la transferencia: Lo que la experiencia analítica denominamos intrusión del pasado en el presente pertenece a este orden. Es siempre aprendizaje de alguien que lo hará mejor la próxima vez. Y cuando digo lo hará mejor la próxima vez, es que tendrá que hacer algo totalmente distinto (Lacan, 1999, p. 135).

> El psicoanálisis revoluciona el concepto de sujeto del conocimiento promovido por cierta lectura de René Descartes. Desde el psicoanálisis el aprendizaje se da condicionado a su inserción en el orden simbólico. Es decir, a la emergencia del sujeto humano en su característica fundamental de «ser apropiado por el lenguaje». No es el mundo quien nos instruye sino el lenguaje: «es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas» (Lacan, 1985, p. 265).

Así podemos observar que el aprendizaje se da dentro del lenguaje, a través del discurso. Es el lenguaje, la palabra, que nos permite aprender, porque con ella ingresamos al mundo simbólico. El discurso va a ser la herramienta del docente para que sus alumnos aprendan.

Dentro del aula acontece algo en ese encuentro entre docente-alumno que lleva a que ese alumno aprenda con ese determinado docente, y lo que se quiere ver es qué es ese *algo* que acontece y deriva en el aprendizaje, o no, del alumno.

El aula es un espacio de encuentro, en él hay diferentes sujetos, pero hay un sujeto especial para quien va en el rol de alumno y ese sujeto es el enseñante. El enseñante tiene un rol que la sociedad le otorga, que pudo haber obtenido luego de superar ciertas instancias de preparación, evaluación y acreditación. El alumno, y principalmente el alumno de años escolares, valida el rol del docente por otro lado, no por el lado de las credenciales, sino por ese vínculo que se da entre ellos, la excusa de ese vínculo es el saber.

El alumno acepta a cierta persona como su docente cuando hay aprendizaje, si el alumno no aprende, ese otro que es el docente, no será ese Otro para él.

Este fenómeno se da en el sujeto S, es algo que acontece, no es buscado, no es intencional, no es algo que podamos dominar y por eso es que se da en el orden de lo inconsciente. Al ser algo que no podemos dominar trae angustia, a los dos involucrados directamente, alumno-docente, y al resto de los involucrados indirectamente, padres, colectivo escolar, etc.

La identificación según Lacan se da en el orden del inconsciente, pues el sujeto se constituye desde el inconsciente, se articula en el lenguaje, en el significante. El significante introduce la diferencia como tal en lo real, Lacan lo explica de la siguiente manera:

> Ustedes dirán: Laplanche es Laplanche y Lacan es Lacan, pero es justamente ahí que está la cuestión de que si, Laplanche no es el pensamiento de Lacan y si Lacan no es el ser de Laplanche, o viceversa, la cuestión no está suficientemente resuelta en lo real. Es el significante el que decide, es él que introduce la diferencia como tal en lo real, y justamente en la medida en que no se trate de diferencias cualitativas (Lacan, 1961-1962, p. 41).

Unos párrafos más adelante aclara que el significante no es un signo, el signo representa algo para alguien, que está allí como soporte del signo. El significante es lo que nos hace sujetos, sin él solo seríamos objeto, y a su vez es importante para constituirnos como sujetos la designación de un nombre propio, un signo. Explica de la siguiente manera la importancia de lo dicho y cómo naturalmente deviene a la concepción del nombre propio.

> La función del significante en tanto ella es el punto de amarra de algo donde el sujeto se constituye, he ahí lo que va a hacerme detener un instante hoy, en algo que me parece debe venir naturalmente el espíritu, no solo por razones de lógica general, sino también por algo que ustedes deben palpar en vuestra experiencia: quiero decir la función del nombre, no *noun*, el nombre definido gramaticalmente, lo que llamamos el sustantivo en nuestra escuelas, sino *name*

como en inglés y también en alemán, por otra parte las dos funciones se distinguen (Lacan, 1961-1962, p. 58).

El nombre propio se puede articular a través de material sonoro, o sea, fonéticamente, de signos del orden del lenguaje, o sea, del pensamiento, y también de forma escrita; aquí es donde podemos vislumbrar una de las primeras huellas en el sujeto, la escritura de su nombre o mejor dicho su nombre escrito.

Huella que le deja ese Otro que permite la constitución del nuevo sujeto. El nombre propio aleja a este nuevo ser de ser objeto y lo hace sujeto, los nombres comunes pueden cambiar su significado pero los nombres propios no.

El autor explica en estos siguientes párrafos cómo el nombre propio es esencial para la construcción del sujeto y la constitución de su inconsciente:

> Pero aparece a este nivel que justamente el nombre propio, en tanto específica como tal enraizamiento del sujeto, está más especialmente ligado que ningún otro, no a la fonematización como tal, a la estructura del lenguaje, sino a lo que ya en el lenguaje está listo, si se puede decir, para recibir esta información del trazo. Si el nombre propio lleva incluso para nosotros, y en nuestro uso, la huella bajo esta forma que de un lenguaje a otro no se traduce, puesto que se transfiere, y está allí justamente su característica: me llamo Lacan en todas las lenguas, y ustedes también cada uno por su nombre. No es este un hecho contingente un hecho de limitación, de impotencia, un hecho de no sentido, ya que por el contrario es aquí que yace, que reside la propiedad tan particular del nombre propio en la significación... En el acto de la enunciación tenemos esta nominación latente, concebible como siendo el primer núcleo, como significante de lo que enseguida va a organizarle como cadena giratoria, tal como desde siempre se las he representado por ese centro, ese corazón hablante del sujeto que llamamos «el inconsciente» (Lacan, 1961-1962, p. 75).

El Otro al enunciar su nombre introduce a ese otro al mundo del lenguaje y ese mundo del lenguaje es el que lo establece en lo universal, en su función de sujeto.

Hemos visto que en el estadio del espejo el infante asume una imagen, constituye su ser a partir de la identificación con esa imagen del Otro, en un principio esa imagen es corporal, se ve reflejado en el Otro como si fuese un espejo, imita los movimientos y gestos. Pero esto se ve superado una vez que ingresa en el universo del lenguaje y eso le va a permitir forjarse en sujeto y lograr identificaciones secundarias.

Gracias a que el infante tiene un nombre propio y es nombrado, al ser sujeto da paso a nuevas identificaciones donde diferentes Otros dejarán su huella y su trazo en él.

Donde está la huella nace un significante, un significante es una marca, una huella, una escritura.

Lacan habla de que la identificación en el psicoanálisis es una identificación de significante. Lo explica de la siguiente manera:

> [...] un fabuloso encadenamiento de organización significante a entrar en lo real por intermedio de los seres hablados. Esto tiene un valor de algún modo

> ejemplar para definir exactamente lo que quiero decir cuando prefiero de entrada lo que intentaré articular para ustedes: son las leyes de la identificación en tanto identificación de significantes. Señalemos aún, como un llamado, que para atenernos a una oposición que sea para ustedes un soporte suficiente, lo que aquí se opone, aquello de lo que se distingue, lo que requiere elaboremos su función, es que la identificación de quien por allí distancia es de lo imaginario, aquella de la que hace tiempo intentaba mostrarles el extremo en el último plano del estadio del espejo, en lo que llamaré el efecto orgánico de la imagen del semejante, el efecto de asimilación que aprehendemos en tal o cual punto de la historia natural, y el ejemplo con el que me complací en mostrar in vitro bajo la forma de este pequeño insecto que se llama grillo peregrino, y del que ustedes saben la evolución, el crecimiento, la aparición de eso que se llama el conjunto de las faneras, de aquello con lo que podemos verlo, en su forma depende de alguna manera de un reencuentro que se produce en tal momento de su desarrollo, de los estadios, de las fases de la transformación larvaria o según le hayan aparecido o no un cierto número de rasgos de la imagen de su semejante, evolucionará o no, según los casos, de acuerdo a la forma que se llama solitaria, o la forma que se llama gregaria (Lacan, 1961-1962, p. 13).

Al decir que el sujeto se identifica con un significante lo separa del significado, entonces el significante aquí no tiene la función de significar sino de representar al sujeto y de establecerlo. Lacan utiliza el ejemplo del grillo para explicar el estadio del espejo, sostiene que en este estadio el desarrollo del sujeto es de forma orgánica y que al finalizar va a pasar de la identificación desde la imagen a la identificación con el o los significantes que este Otro le aporta. Lacan dice que el Otro es el tesoro de significantes y que no existe sujeto sin el Otro.

El significante es solo ser, *lo que los otros no son* dirá más adelante Lacan. Es diferencia, entonces si es diferente, es uno, y así llega a la concepción del *rasgo unario*.

Ese trazo que deja el Otro da paso al rasgo unario, deja al sujeto trazado, dividido, por eso Lacan lo representa de esta forma $\$$, el sujeto está atravesado por el deseo del Otro.

> El rasgo unario es hecho por uno que se cuenta, uno que se cuenta como diferente y deseante, pero, al mismo tiempo, este uno deseante pasará toda la vida repitiendo ese rasgo, esta búsqueda del rasgo con el que está identificado. Este rasgo unario es señal de lo que ha debido perder por interposición del orden simbólico para constituirse como sujeto. El sujeto se identifica con aquello que le falta para ser y que está en el campo del Otro, algo que le falta al Otro, y este es el núcleo de la identificación y causa de la repetición (Braunstein *et al.*, 1999, p. 58).

La repetición es la búsqueda de lo que ya estaba, el sujeto al encontrar el rasgo con el cual se identifica experimenta una vuelta al goce, una vuelta a lo deseado. El deseo del sujeto se sitúa en el lugar del Otro. Aquí observamos cómo la identificación se constituye como deseo.

Ahora bien para que el sujeto aprenda dentro del aula escolar ¿acontece que el docente sea su Otro? ¿Encuentra un rasgo en ese docente? ¿Es trazado y barrado por él? ¿Despierta su deseo?

Este sujeto, el alumno, que ingresa al aula escolar es un sujeto barrado, trazado ya por Otro. Ingresa a un grupo donde hay alguien en especial, un supuesto *líder* o un Otro.

Este sujeto, que es el maestro, se acerca a sus alumnos de joven edad a través de la palabra. Ese es su primer acercamiento, a partir del lenguaje, luego se ponen en juego otros elementos. La palabra según Lacan es «la llave mágica e indispensable que sola puede permitirnos entrar en el mundo de la simbolización» (Lacan, sesión 2 de mayo de 1962). A partir de aquí podemos decir que el maestro introduce al alumno a un nuevo mundo de símbolos y a un nuevo mundo de significantes. Ello nos lleva a plantear las siguientes cuestiones, ¿cómo logra el alumno ingresar a ese nuevo mundo de significantes? Y más agudamente, ¿precisa la identificación de rasgos en el docente para ingresar a ese nuevo mundo?

Se puede pensar que la identificación al rasgo podría ser un elemento esencial de una noción de aprendizaje, pues para que un alumno sea trazado por un docente, el cual logre dejar una huella en él, debe acontecer la falta, la demanda, el deseo, y esa situación descrita como *identificación al rasgo unario* constituye un «ideal de simplicidad» (Lacan, 1962-1963). Este «ideal de simplicidad» refiere y también caracterizará en Lacan a la típica o básica situación de enseñanza que pasaremos a estudiar ya teniendo una cierta perspectiva de la relación entre huella y trazo.

El lenguaje: la llave *para el aprendizaje*

Habíamos apostado que en el Seminario *La identificación* (1961-1962) una definición en torno al rasgo unario nos ayudaría a respondernos cuestiones enigmáticas del aprendizaje.

Sin embargo es en el Seminario *La angustia* (1962-1963) donde Lacan nos da elementos y un nuevo concepto sobre el rasgo unario que nos acerca una clave sobre nuestro tópico: la relación entre aprendizaje e identificación al rasgo unario.

En este Seminario hace referencia a la labor del enseñante, y al hablar de ella menciona un fenómeno que denomina *la llave*.

> [...] la llave es la forma según la cual debe o no operar la función significante como tal; y lo que torna legítimo que yo lo anuncie y la distinga y ose introducirla como algo en lo que podemos confiarnos, nada tiene que esté aquí marcado de presunción, por la razón de que si pienso que será para ustedes, y para aquellos de ustedes que ejercen la profesión de enseñante, una referencia suficientemente convincente, es que esa dimensión es absolutamente connatural a toda enseñanza, analítica o no, ya que no hay enseñanza, diría yo —yo mismo, con toda la sorpresa que pueda resultar para algunos en lo relativo a lo que enseñe, y sin embargo lo diré— no hay enseñanza que no se refiera a lo que llamaré un *ideal de simplicidad* (Lacan 1962-1963, p. 22).

¿A qué se refiere el autor cuando habla de que no hay enseñanza asociada a un ideal de simplicidad? Se refiere al rasgo unario. Pues el sujeto no se puede concebir sin la primaria introducción de un significante y el rasgo unario es ese significante, el más simple de todos, el que se concibe en el lazo especular.

> El rasgo unario es de antes del sujeto. «En el principio fue el verbo», esto quiere decir: en el principio es el rasgo unario. Todo lo que sea enseñable debe conservar este estigma e tal inicio ultra simple, única cosa que a nuestros ojos puede justificar el ideal de simplicidad (Lacan 1962-1963, p. 22).

Más adelante, en esa misma página, el autor afirma que esa simplicidad del rasgo es lo que permite al sujeto ingresar al real, quiera o no. Entonces, para que haya aprendizaje el docente debe despertar en su alumno ese significante primario, ese rasgo unario.

El docente va a lograr ser un Otro para su alumno si despierta una falta y así el deseo, pues «el deseo del hombre es el deseo del Otro» (Lacan 1962-1963, p. 23).

> Para Lacan, puesto que Lacan es analista, el Otro está allí como inconsciencia constituida como tal, e interesa a mi deseo en medida de lo que le falta y él no lo sabe. A nivel de *lo que le falta* y *él no sabe* me encuentro interesado de la manera más absorbente, porque no hay para mí otro rodeo que me permita encontrar lo que me falta como objeto de mi deseo (Lacan 1962-1963, p. 24).

Al despertar la falta el docente se convierte en ese Otro que absorbe a su alumno y logra compenetrarse con su deseo, logra ese vínculo deseado-deseante, de esa forma permite el vínculo de enseñanza y aprendizaje.

Lacan habla sobre la relación del sujeto con ese Otro de la siguiente manera:

> La relación al Otro no es esta relación imaginaria fundada en la especificidad de la forma genérica, ya que esta relación con al Otro esta especificada por la demanda en tanto hace surgir de este Otro, que es el Otro con O mayúscula, su esencialidad, si puedo decir, en la constitución del sujeto, para retomar la forma que se da siempre al verbo interesar su interesencialidad al sujeto (Lacan, 21 de marzo de 1962).

Lacan planea que la relación entre el sujeto y el Otro surge porque existe una demanda de uno al otro. El sujeto le demanda al Otro, pero para que surja la demanda tiene que darse el deseo, el deseo del sujeto por el deseo del Otro.

En el aula acontece que el deseo del alumno es el deseo del docente, o sea, en palabras de Lacan «... el deseo del hombre es el deseo del Otro» (Lacan, 4 de abril de 1962). Como cuando el sujeto le demandaba a su madre la leche materna, su deseo era por ese pecho que lo alimentaba.

> Es por el sesgo del inconsciente del Otro que el sujeto hace su entrada en el mundo del deseo, tendrá ante todo que constituir su propio deseo en tanto respuesta, en tanto aceptación o rechazo (*refus*) de tomar el lugar que el inconsciente del Otro le designa. Me parece que el primer tiempo del mecanismo —clave de la relación oral—, que es la identificación proyectiva, parte de la madre: hay una primera proyección sobre el plano del deseo que proviene de ella, el niño habrá de identificarse o combatir, negar una identificación que

> podrá sentir como determinante. Y en ese primer estadio, de la evolución humana es también la respuesta que podrá hacer el sujeto el descubrimiento de lo que oculta su demanda. Desde ese momento el goce que no espera la organización fálica para entrar en juego tomará ese lado revelación que conservará siempre; pues si la frustración es lo que significa al sujeto la diferencia existente entre necesidad y deseo, el goce, por el camino inverso, le devela, respondiendo a lo que no estaba formulado, lo que está más allá de la demanda, es decir el deseo (Lacan, 2 de mayo de 1962).

Ahora, ¿qué le demanda el niño al maestro? Si Lacan dice que el deseo del sujeto es el deseo del Otro, ¿cuál es el deseo del maestro? El maestro ingresa al aula con muchas expectativas y muchos deseos personales que son regidos por su propia historia personal, pero el docente de nuestro sistema educativo occidental tiene un *deber ser*: el de ingresar al aula para enseñar y que los resultados de sus enseñanzas sean los aprendizajes de sus alumnos.

Para que el aprendizaje acontezca tiene que haber un deseo del maestro de que ese sujeto aprenda, de que ese sujeto sea marcado y trazado por sus conocimientos. El maestro hace surgir ese deseo de aprender a través de la transmisión de su deseo, y de esa forma crea la demanda.

¿Cómo transmite su deseo a sus alumnos?

La palabra es lo que embellece al alumno, la palabra es el que lo conduce al deseo; Lacan dice que no hay palabra sin respuesta. El docente busca constantemente la respuesta de su alumno porque tal respuesta da una cierta tranquilidad que el alumno está aprendiendo a través de su palabra. El habla es lo que nos hace seres humanos porque en el habla está el significante.

¿Solamente a través del deseo y la demanda el maestro logra ser Otro para el sujeto? Retomemos lo expuesto anteriormente sobre el rasgo unario y la identificación, Lacan dice que «la identificación es una identificación de significante» (Lacan, 1961-1962, p. 12) y para que haya identificación con el maestro este carga con un significante con el cual el alumno se pueda identificar o crea en él un significante nuevo con el cual se identifique.

Como forma de ejemplificar este suceso del significante que se puede dar entre el maestro y el alumno y que podemos ver todos los días en nuestras aulas, haremos un paralelismo con el capítulo xxi de *El principito* de A. Saint- Exupéry.

Buscando a alguien para salir de su tristeza el principito invita a un zorro para jugar, pero este lo rechaza aduciendo que no puede pues no ha sido «domesticado» (Saint-Exupéry, 1943, p. 64).

El zorro antepone la condición de domesticación para que el encuentro sea necesario: «Pero si me domesticas tendremos necesidad uno del otro» (Saint-Exupéry, 1943, p. 64).

En el ámbito escolar también se daría una especie de *domesticación* a fin de que, tanto el niño como el docente, tengan condiciones para ese encuentro.

La domesticación aporta pertenencia a un lugar. Podríamos decir que la escolarización también implica la pertenencia a un lugar y a un grupo, el niño va convirtiéndose de a poco en parte de la escuela (es un hogar en el que la maestra es una madre).

> Para mí tú no eres más que un muchachito semejante a cien mil muchachitos [...] Pero si me domesticas, tendremos necesidad uno del otro. Para mí serás único en el mundo (Saint-Exupéry, 1943, p. 64).

Al igual que el principito, cuando el niño ingresa a la escuela es uno de cien mil. Del mismo modo, la maestra no se diferencia de otros extraños. Para que ambos se vuelvan *individualidades* tendrán que convertirse en objetos de deseo, tendrán que ser *necesarios* el uno para el otro.

> Yo no como pan, por lo tanto los campos de trigo no me recuerdan nada. Para mí el trigo es inútil. ¡Es muy triste!, pero tú tienes los cabellos dorados. ¡Será maravilloso cuando tú me hayas domesticado! El trigo dorado hará que me acuerde de ti (Saint-Exupéry, 1943, p. 65).

Vemos aquí claramente el tema de la identificación con un rasgo, con un significante, el trigo luego será relacionado con sus cabellos, el trigo tiene otra carga de significantes que antes no la tenía y esos se dan gracias al fenómeno de la identificación. El zorro atribuye connotaciones al trigo por la *relación amorosa* que tiene con el principito. Es a partir de este vínculo que las cosas insignificantes adquieren sentido, lo cotidiano se vuelve interesante.

Niño y maestra, al igual que el zorro y el principito, tienen faltas que el otro puede reparar, cuando el maestro despierta la falta en su alumno es que se da la identificación y el aprendizaje.

Referencias bibliográficas

Braunstein, N.; Gerber, D. y Orvañanos, M. (1999). *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. Madrid: Siglo xxi.

Fernández Caraballo, A. M. (2014). «Del aprendizaje en su inquietante extrañeza». En: Fernández Caraballo, A. M., *El aprendizaje en cuestión*. Montevideo: Ediciones de la Fuga.

Lacan, J. (2013 [1956]). *Escritos 1*, Madrid: Siglo xxi.

——————— (1961-1962). *Seminario 9. La identificación*. Inédito.

——————— (2006 [1962-1963]). *Seminario 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

Saint-Exupéry, A. (1943). *El principito*. México: Palabra Ediciones.

La identificación y su relación con la situación de enseñar

Lucía Silva Córdoba

Presentación

El concepto *identificación* en psicoanálisis encierra significados diversos, cada uno de ellos se ubica en un tiempo y espacio determinados y responde a un largo período de discusión. Se encuentra presente desde temprano en la obra de Sigmund Freud, él construyó el concepto, uno de los más complejos, y lo elaboró a lo largo de toda su obra.

Efectuando un rastreo se pueden encontrar sus primeras menciones en las «Cartas de Freud a Wilhelm Fliess» (1886-1899). Una lectura de esta correspondencia permite apreciar la crisis personal que atravesaba Freud, una crisis que generaba cambios en sus escritos. La primera mención de Freud sobre el concepto de identificación se refiere a la identificación histérica.[1] Relaciona este concepto con el deseo reprimido de *ser como*, dando inicio al desarrollo de la identificación histérica que profundizará más adelante. El diálogo de Freud con Fliess da cuenta de los síntomas histéricos y melancólicos, en él la identificación se utiliza para explicar los procesos oníricos y los síntomas histéricos.

Retoma el concepto en «La interpretación de los sueños» (1900) vinculado a los síntomas histéricos, pero profundiza y sitúa la identificación en el inconsciente, como parte de los sueños del sujeto. En palabras de Freud:

> [...] semejanza, concordancia, comunidad son figuradas por el sueño en todos los casos por reunión en una unidad que ya estaba dada en el material onírico o que se crea nueva. Al primer caso puede llamárselo identificación, y al segundo, formación mixta [...] La identificación consiste en que solo una de las personas enlazadas por algo común alcanza a figurarse en el contenido [manifiesto] del sueño, mientras que la otra u otras parecen sofocadas para él (Freud, 1900, p. 325).

En esta obra señala que: «[...] la identificación no es simple imitación, sino apropiación sobre la base de la misma reivindicación etiológica; expresa un 'igual que' y se refiere a algo común que permanece en lo inconsciente» (Freud, 1900, p. 168). En este momento Freud realiza la explicación de los síntomas y deja claro la ubicación de la identificación en el inconsciente. La imitación histérica tiene un camino que marcha a través del acto psíquico, es un proceso inconsciente, es decir, no susceptible de conciencia.

1 Sobre la identificación histérica hay una descripción temprana en «La interpretación de los sueños» (Freud, 1900a).

En «Introducción del narcisismo» (1914), el concepto, aunque no es nombrado por el autor, tiene una transformación de gran importancia, se distingue en este texto un desarrollo del narcisismo que proporcionará la base para una teoría de la identificación. En esta obra, Freud incursiona en el problema más profundo de las relaciones entre el yo y los objetos externos y traza la nueva distinción entre *libido yoica* y *libido de objeto* e introduce los conceptos de *ideal del yo* fundamentando lo que finalmente será llamado el *superyó* en «El yo y el ello», 1923, (Freud, 1923, p. 68). El psicoanálisis presenta a la identificación como los procesos del inconsciente, los cuales son verificables en el yo. Aclara que esta identificación narcisista es la más primitiva y sostiene en «Duelo y melancolía» que:

> [...] la identificación narcisista con el objeto se convierte entonces en el sustituto de la investidura de amor, lo cual trae por resultado que el vínculo de amor no deba resignarse a pesar del conflicto con la persona amada (Freud, 1917, p. 247).

Establece que hay que diferenciar la identificación narcisista de la identificación histérica de la siguiente manera:

En la primera se resigna la investidura de objeto, mientras que en la segunda esta persiste y exterioriza un efecto que habitualmente está circunscrito a ciertas acciones e inervaciones singulares. De cualquier modo, también en las neurosis de trasferencia la identificación expresa una comunidad que puede significar amor. La identificación narcisista es la más originaria, y nos abre la comprensión de la histérica, menos estudiada (Freud, 1917, p. 248).

En «Psicología de las masas y análisis del yo» (1921), precisamente en el capítulo VII, titulado «La identificación», no hay una presentación concisa y acabada, sino que reúne vestigios de sus obras ya escritas. Es en este texto que se distinguen tres tipos de identificación:

> Podemos sintetizar del siguiente modo lo que hemos aprendido de estas tres fuentes: en primer lugar, la identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto; en segundo lugar, pasa a sustituir a una ligazón libidinosa de objeto por la vía regresiva, mediante introyección del objeto en el yo, por así decir; y, en tercer lugar, puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales. Mientras más significativa sea esa comunidad, tanto más exitosa podrá ser la identificación parcial y, así, corresponder al comienzo de una nueva ligazón (Freud, 1921, p. 101).

Se indica en primer lugar que la identificación determina la relación con el objeto, reconoce la estructuración de la personalidad mediante los procesos que se constituyen a través de la ligazón afectiva con otra, esencial para la construcción del carácter del sujeto. La identificación es previa a la elección del objeto y es la forma en la que el yo distingue cuál objeto. Hablar del *yo* en este momento obliga a que sea concebido en una estructura psíquica donde el inconsciente está presente. En segundo lugar se enuncia la «introyección del objeto en el yo», término que no solo trata del interior del cuerpo sino también

del aparato psíquico, siendo la forma en que el inconsciente del sujeto permite conformar la estructura del yo, estableciendo la idea de que el sujeto coexiste con su unicidad y su multiplicidad.

Hasta el momento distingue y describe por lo menos tres tipos de identificación, una es la identificación con el padre:

> El varoncito manifiesta un particular interés hacia su padre; querría crecer y ser como él, hacer sus veces en todos los terrenos. Digamos, simplemente: toma al padre como su ideal [...] Muestra entonces dos lazos psicológicamente diversos: con la madre, una directa investidura sexual de objeto; con el padre, una identificación que lo toma por modelo (Freud, 1921, p. 99).

En segundo lugar distingue la identificación como la relación con el objeto amado, la relación con el otro, es decir; «[...] la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona» (Freud, 1921, p. 99). Finalmente observa la identificación con la madre y la distingue de la identificación narcisista de la melancolía. En sus palabras:

> [...] el joven no abandona a su madre, sino que se identifica con ella; se trasmuda en ella y ahora busca objetos que puedan sustituirle al yo de él, a quienes él pueda amar y cuidar como lo experimentó de su madre (Freud, 1921, p. 102).

En «El yo y el ello» presenta un nuevo esquema de la estructura y función del aparato anímico, en él desarrolla la estructura del aparato psíquico o segunda tópica. En esta etapa manifiesta que existen fuerzas psíquicas en conflicto entre el *ello*, el *yo* y el *superyó*. Avanza con el concepto de identificación, reconociendo que en sus trabajos anteriores desconocía su importancia y la significatividad en el sujeto. Lo plantea como un proceso que participa en la «conformación del yo [y] contribuye esencialmente, a producir lo que se denomina su carácter» (Freud, 1923, pp. 30-31). En el texto, es claro que Freud lo considera un proceso muy frecuente en edades tempranas del desarrollo del sujeto y establece su vínculo con el objeto. Sostiene que:

> [...] los efectos de las primeras identificaciones, las producidas a la edad más temprana, serán universales y duraderos. Esto nos reconduce a la génesis del ideal del yo, pues tras este se esconde la identificación primera, y de mayor valencia, del individuo: la identificación con el padre de la prehistoria personal. A primera vista, no parece el resultado ni el desenlace de una investidura de objeto: es una identificación directa e inmediata [no mediada], y más temprana que cualquier investidura de objeto. Empero, las elecciones de objeto que corresponden a los primeros períodos sexuales y atañen a padre y madre parecen tener su desenlace, si el ciclo es normal en una identificación de esa clase, reforzando de ese modo la identificación primaria (Freud, 1923, p. 33).

En definitiva sostiene que la identificación con los padres no se relaciona con la elección del objeto, sino que se trata de una identificación primera y anterior a cualquier elección de objeto. Se refiere a las investiduras de objeto como propias del *ello*. La identificación en las fases tempranas del desarrollo del sujeto configurará el carácter del yo como una sedimentación de las investiduras

de objeto. Es detrás del *ideal del yo* que emerge la identificación primaria del individuo, la identificación con los padres. Entonces:

> Así, ya dijimos repetidamente que el yo se forma en buena parte desde identificaciones que toman el relevo de investiduras del ello, resignadas; que las primeras de estas identificaciones se comportan regularmente como una instancia particular dentro del yo, se contraponen al yo como superyó, en tanto que el yo fortalecido, más tarde, acaso ofrezca mayor resistencia (*Resilienz*) a tales influjos de identificación (Freud, 1923, p. 49).

Luego en «El porvenir de una ilusión» (1927), se expone la religión como un factor de gran preponderancia para el desarrollo de la civilización y por ello le llama *ilusión*. En este trabajo afirma que la civilización no facilita la convivencia y plantea la forma en que opera la identificación y su relación con la cultura.

Sobre el final de la lectura de «El malestar en la cultura» (1930) se exponen los conceptos *pulsión de vida* y *pulsión de muerte*, sin embargo, en el cuerpo de este texto se explica que la cultura usa ideales y vínculos para los miembros de una comunidad, «los vínculos sociales, que ellos entablan como vecinos, como dispensadores de ayuda, como objeto sexual de otra persona, como miembros de una familia o de un Estado» (Freud, 1930, p. 93). La idea de la cultura y de las dificultades que se plantean en una comunidad por las pulsiones es un peligro, porque

> [...] la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella, como resultado del conflicto innato de ambivalencia, como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte (Freud, 1930, p. 112).

Es un peligro que amenaza la ligazón social «se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, al par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de masa» (Ibídem).

Otras obras de Freud en donde se continúa desarrollando el concepto de identificación son «Moisés y la religión monoteísta» (1939) y «Esquema del psicoanálisis» (1939).

Reformulación del concepto

Ochenta años después el tema de la identificación sigue vigente. La vertiente simbólica de la identificación es la que Freud estipula en el *ideal del yo*. Es a partir del *Seminario: La transferencia* (1960-1961) de Lacan que la identificación y su vertiente simbólica tomarán un rumbo hacia la identificación por un único rasgo:

> [...] la identificación de la primera especie, aquella singularmente ambivalente que se produce sobre el fondo de la imagen de la devoración asimilante; y qué relación tiene esta con la tercera [...] la identificación al otro mediada por el deseo, identificación que conocemos bien, histérica, [...] el deseo como suponiendo en su subyacencia exactamente al mínimo, toda la articulación que hemos dado

> de las relaciones del sujeto particularmente a la cadena significante, en la medida en que esta relación modifica profundamente la estructura de toda relación del sujeto con cada una de sus necesidades (Lacan, 1961-1962, pp. 52-53).

Lacan dedica todo un Seminario a la identificación y establece que es la relación del sujeto con el significante; la constituye en términos puramente simbólicos, dejando muy claro desde el inicio de su Seminario que la elaboración del concepto será diferente de la relacionada con los procesos mentales internos en los que una persona se une a la imagen de otra.

Teoriza este concepto, en sus *Escritos* en un artículo titulado «El estadio del espejo como formador de la función del yo» (1949), como una transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen; y lo imaginario establece un cambio en el enfoque de la identificación simbólica. En la primera sesión plantea la oposición entre el reconocimiento y la conceptualización, entre *el pequeño otro y el gran Otro,* el Otro simbólico, con mayúsculas para diferenciarlo del semejante:

> [...] cuando se habla de identificación, se piensa de entrada en el otro, al que uno se identifica, y que la puerta me es abierta fácilmente para poner el acento, para insistir, sobre esta diferencia del otro al Otro, del pequeño otro al gran Otro (Lacan, 1961-1962, p. 5).

Específicamente, Lacan (1961-1962, p. 15) señala que «[...] para nosotros analistas, lo que entendemos por identificación [...] es una identificación de significante». Concibió el *estadio del espejo* (1949) para explicar los fundamentos de la identificación en el sujeto, reconociendo que la identificación primaria es el reconocimiento de su imagen en un espejo. La fase del espejo constituye la base sobre la cual se realizan las subsiguientes identificaciones secundarias. De esta forma «basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación en el sujeto cuando asume una imagen» (Lacan, 1949, p. 87).

Sin embargo, para penetrar en el Seminario de *la identificación* (1961-1962) se debe tener en cuenta el capítulo VII de «Psicología de las masas y análisis del yo» (1921), en el que Freud desarrolla los tres tipos de identificación ya expuestos anteriormente: la identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto, la identificación con el deseo del otro y la identificación con el rasgo unario. Lacan parte de este último tipo de identificación y teoriza el concepto a partir de allí.

Einziger Zug es un término alemán cuyo significado psicoanalítico es acuñado por Freud. El *einziger Zug* de Freud es interpretado por Lacan como un primer paso a la identificación simbólica. Toma como punto de partida lo que Freud llamó e*in einziger Zug* de la identificación y lo expresa de la siguiente manera:

> Freud se detiene en su texto para decirnos expresamente [...] que la identificación se hace siempre por *einziger Zug*. He aquí lo que nos alivia de muchas dificultades y a más de un título. De entrada, a título de la posibilidad de concebir, que no es algo que deba desdeñarse, un rasgo único [...] Lo que es

definido por *einziger Zug* es el carácter puntual de la referencia original al Otro en la relación narcisista (Lacan, 1961, pp. 394-395).

El 7 de junio de 1961 Lacan sostiene que: «la identificación se produce siempre por *ein einziger zug,* un rasgo único». En este sentido, toma el equivalente en francés: *trait unique,* que en español se traduce como 'rasgo unario'. El rasgo unario es el término que marca la diferencia entre los autores.

Unario[2] puede confundirse con unitario, unidad o único; es un término que Lacan toma de la teoría de conjuntos. Refiere a un sistema de numeración biyectivo de base uno, a un sistema de numeración primitivo donde para representar un número natural se elige un símbolo. Históricamente se usaron símbolos para cuantificar distinguiendo entre el plural y el singular, incluso antes de poder comunicarse a través del lenguaje. Un signo, un palote, una marca, una huella, un trazo sería asociado a la unidad y la pluralidad para distinguirlas entre sí.

Lacan con *einziger Zug* desarrolla el concepto de identificación imaginaria proponiendo una nueva visión, una nueva creación; sin embargo, diferencia claramente entre el yo y el sujeto porque pertenecen a dos registros diferentes. El yo pertenece al registro de lo imaginario y el sujeto es producto de lo simbólico. El rasgo unario no es un término al azar, con él conceptualiza el rasgo del sujeto como algo universal; «sabemos desde ahora que es a nivel de lo particular que surge siempre lo que para nosotros es función universal» (Lacan, 1961-1962, p. 54). Es fundamental comprender que la primera relación del sujeto con el significante es la identificación simbólica, estructurada en la tríada de lo simbólico, lo imaginario y lo real. «Esencialmente son sustantivos que designan, no las cualidades de un objeto, sino las dimensiones en las que ese objeto se dice o encuentra existencia en un decir» (Le Gaufey, 1998, p. 310).

Un acercamiento entre identificación y enseñanza

El psicoanálisis y la enseñanza poseen diversos encuentros a lo largo de su historia. Conceptos como sujeto, inconsciente, pulsión, deseo, dolor, transferencia, identificación, entre otros, son aportes del psicoanálisis. Una enseñanza que no reconoce los deseos y los conflictos del sujeto es funesta, ya que el proceso de constitución del sujeto se construye a través de la identificación imaginaria, de los vínculos subjetivos, de sus deseos, etc. A través de la relación con el que

2 Lacan distingue el uno Unario y el uno Uniano en el Seminario... *ou pire* (1971-1972) en la clase del 15 de marzo de 1972. «[...] se trata entonces del Uno [...]. Es incluso para esto que he inventado una palabra que sirve de título a lo que les voy a decir [...] yo no he inventado [...] el *Unario*, el trazo unario que en 1962 creí poder extraer de Freud que lo llama *einzig*, traduciéndolo de este modo [...] Es curioso que el *einziger Zug*, la segunda forma de identificación distinguida por Freud, no los haya nunca llevado hasta ahí [...] el interés que mi discurso tiene en pasar por el Uno [...] tomemos el campo designado en forma general del Uniano (*Unien*), U-n-i-a-n-o diferente de *Unaire* que en líneas anteriores se tradujo por Unario. [...] Bajo el pretexto de que el cuerpo, es muy evidentemente una de las formas del Uno que se sostiene unido; que salvo accidente es un individuo, él es —es singular—promovido por Freud, y en realidad, es esto lo que cuestiona la díada por él avanzada de Eros y Thanatos» (Lacan, 1971-1972, pp. 30-31).

enseña, el que aprende entra en contacto con él. En este vínculo se ponen en juego las tensiones de ambos en función de los saberes y de los discursos.

El aprendizaje consiste en establecer conexiones para desarrollar en el sujeto aquello que es significativo para él, sin embargo, para aprender debe estar dispuesto a hacerse nuevas preguntas en lugar de recorrer y revisar lo que ya conoce; es imprescindible aceptar y realizar la búsqueda de lo que se ignora. La dificultad de enseñar está en permitir que el sujeto al que es dirigida una enseñanza, aprenda.

Es fundamental descubrir cómo aprende el sujeto y cómo las diversas aportaciones del psicoanálisis permiten explicar que los procesos conscientes de aprendizaje tienen su origen en procesos inconscientes. El sujeto se construye, al igual que el conocimiento, se encuentra disponible, cambia y se multiplica. Se cree que el cerebro permite aprender todo, pero ¿somos en realidad capaces de aprender todo?, ¿quién es el sujeto de aprendizaje?; ¿cómo ese sujeto construye su deseo de aprender?

> El varoncito empieza a salir de la casa y a mirar el mundo real, y ahí fuera hará los descubrimientos que enterrarán su originaria alta estima (*Hochschatzung*) por su padre y promoverán su desasimiento de este primer ideal [...] Es en esta fase del desarrollo del joven cuando se produce su encuentro con los maestros. Ahora comprendemos nuestra relación con los profesores de la escuela secundaria. Estos hombres, que ni siquiera eran todos padres, se convirtieron para nosotros en sustitutos del padre (Freud, 1914, pp. 249-250).

Los que aprenden pueden halagar o apartarse del docente, pueden simpatizar o no con él y sobre ello formarse un juicio. Es de destacar la importancia de la influencia del docente:

> No sé qué nos reclamaba con más intensidad ni qué era más sustantivo para nosotros: ocuparnos de las ciencias que nos exponían o de la personalidad de nuestros maestros. Lo cierto es que esto último constituyó en todos nosotros una corriente subterránea nunca extinguida, y en muchos el camino hacia las ciencias pasaba exclusivamente por las personas de los maestros; era grande el número de los que se atascaban en este camino, y algunos —¿por qué no confesarlo?— lo extraviaron así para siempre (Freud, 1914, p. 248).

¿Cómo se explica la cuestión del deseo del enseñante en relación con el acto de enseñar y con el deseo de saber? El rol docente se relaciona con el deseo de saber; el enseñante, a través de la palabra, inicia el proceso en el que el otro puede reconocerse en su valor subjetivo, en lo social y vincularse con las ideas con las que el sujeto se identifica. La identificación es un proceso inconsciente que constituye la base del aprendizaje. Por consiguiente para que una enseñanza tenga éxito es fundamental que coexista con el proceso de identificación del que aprende con el que enseña.

En la enseñanza el papel del docente es:

> [...] el que enseña, ¿debe enseñar qué? Lo que los otros han enseñado antes que él, es decir, ¿sobre qué se funda? Sobre lo que ya ha sufrido una cierta

> *lexis*. Lo que resulta de toda *lexis* es justamente lo que nos importa en esta ocasión, y a nivel de lo cual intento sostenerlos hoy: la letra. El profesor es letrado en su carácter universal, es aquél que se funda en la letra a nivel de un enunciado particular, podemos decir ahora que puede serlo a medias, puede no ser todo letrado. De esto se desprende que sin embargo no se puede decir que ningún profesor sea iletrado, habrá siempre en su caso un poco de letras (Lacan, 1961-1962, p. 108).

Asimismo Lacan (1962, p. 106) sostiene «qué es enseñar cuando precisamente se trata de lo que es cuestión de enseñar, de enseñarlo no solo a quien no sabe, sino [...] a quien, visto de qué se trata, no puede saber». Alude al deseo del enseñante y al enseñar que solo puede darse a partir de la existencia del que no sabe y del que posee el saber, sin embargo, una enseñanza puede no obtener como resultado un saber.

El psicoanálisis es un referente de las nociones de inconsciente, sujeto, pulsión, transferencia e identificación; y de la relación de estos conceptos con una situación de enseñanza. Tanto Freud como Lacan trabajaron sobre el concepto de identificación, un concepto problemático, ambiguo, dilemático y conflictivo. En palabras de Freud (1921, p. 134): «La identificación es, de hecho, ambivalente desde el comienzo mismo». Fue adquiriendo un lugar preponderante en las obras de estos autores, es un concepto de una alta complejidad que genera confusión, diversas interpretaciones y en algunos casos la trivialización y la banalización del concepto.

El psicoanálisis lacaniano, en contraposición con el psicoanálisis freudiano, brinda nuevas perspectivas sobre los aspectos subjetivos del proceso de identificación. El concepto psicoanalítico de identificación resulta esencial para comprender la teoría freudiana sobre la constitución del sujeto. Freud sostiene que «la identificación aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como modelo» (Freud, 1921, p. 100) y lo expresa como «la primera expresión de un lazo emocional con otra persona» (Freud, 1921, p. 98).

En la enseñanza se piensa el concepto de identificación como la relación entre dos personas diferentes ligadas por el aprendizaje, el alumno vinculado con el docente en su relación de enseñanza. Se desprende que a través de la enseñanza uno de los actores adoptará alguno de los rasgos del otro. Esta interpretación es la trivialización del concepto que se aleja de lo que el psicoanálisis entiende por identificación.

A «la educación se asigna la tarea de sofocar» (Freud, 1908, p. 176) a través de regaños, órdenes, castigos, refuerzos positivos, etc. El que enseña ejerce su labor docente, ejerce una tarea en la que debe reconocer y motivar a cada individuo, es un quehacer diario que requiere dedicación y entrega. La estimulación y la enseñanza que reciben los individuos sentarán las bases para su desarrollo posterior. Por ello lo más difícil del trabajo docente es poseer el privilegio de dejar que el individuo aprenda.

Referencias bibliográficas

Freud S. (1992 [1986-1899]). «Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud. Cartas a Wilhem Fliess». En: Strachey J. (comp.). *Sigmund Freud obras completas*. Tomo I (pp. 211-322). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——— (1992 [1906-1908]). «El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen y otras obras. La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna». En: Strachey J. (comp. 1975). *Sigmund Freud obras completas*. Tomo IX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——— (1991 [1900]). «La interpretación de los sueños». En: Strachey J. (comp. 1991). *Sigmund Freud obras completas*. Tomo IV (pp. 1-609). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——— (1991 [1913-1914]). «Totem y Tabú y otras obras. Sobre la psicología del colegial». En: Strachey J. (comp. 1991) *Sigmund Freud obras completas*. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——— (1992 [1914-1916]). «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. Duelo y Melancolía (1917)». En: Strachey J. (comp. 1975) *Sigmund Freud obras completas*. Tomo XIV (pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——— (1975 [1921]). «Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras». En: Strachey J. (comp. 1975). *Sigmund Freud obras completas*: Tomo XVIII (pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——— (1992 [1923-1925]). «El yo y el ello y otras obras». (1923). En: Strachey J. (comp. 1976). *Sigmund Freud obras completas*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——— (1992 [1927-1931]). «El porvenir de una ilusión». (1927). En: Strachey J. (comp. 1976). *Sigmund Freud obras completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

——— (1992 [1927-1931]). «El malestar en la cultura». (1927). En: Strachey J. (comp. 1976) *Sigmund Freud obras completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lacan, J. (2013 [1949]). «El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica» (pp. 99-107). En: *Escritos 1*. México. Siglo XXI.

——— (2003 [1960]). *Seminario 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.

——— (1961-1962). *Seminario 9. La identificación*. Inédito.

——— (1971-1972). *Seminario 19. Ou pire*. Inédito.

——— (1961-1962). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro IX: Identificación* (traducido por Cormac Gallagher de manuscritos franceses sin editar).

Le Gaufey, G. (1998). *El lazo especular*. Buenos Aires: Edelp S. A.

Los autores

Paola Andrés. Licenciada en Psicología (Facultad de Psicología, Udelar). Psicoanalista.

Miembro de la Línea de investigación «Enseñanza y Psicoanálisis» del Instituto de Educación, FHCE. Ha dictado cursos en Facultad de Psicología en el Área de Psicoanálisis, Udelar. paolaandres@adinet.com.uy

Victoria Bulla. Maestra de Educación Primaria y de Educación Inicial. Docente en el CEIP, en la Sociedad de San Francisco de Sales y en el CES en ECA (Espacio Curricular Abierto). Estudiante avanzada de la Licenciatura en Ciencias de la Educación, opción investigación (FHCE, Udelar). Miembro de la línea de investigación «Enseñanza y psicoanálisis» del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, FHCE, Udelar. vickybulla@hotmail.com

María Leonor de los Santos Echeverría. Maestra especializada en Educación Inicial (IMS). Licenciada en Ciencias de la educación, opción investigación (FHCE, Udelar). Docente del IFE, en IFE (Treinta y Tres) en el área de Ciencias de la Educación (Magisterio, Profesorado, Educador Social). Ha dictado seminarios y talleres en Instituto de Profesores Artigas (IPA) (Montevideo). Se ha desempeñado como docente formadora de Maestros de Educación Inicial en Montevideo, Treinta y Tres, Cerro Largo y Rivera. Ha trabajado como Docente (Col. Hon.) del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, FHCE, Udelar. Miembro de la línea de investigación *Enseñanza y psicoanálisis* (perteneciente al Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación FHCE, Udelar. Ha publicado en revistas y libros especializados de notoria trayectoria. madelose@gmail.com

Ivana Deorta. Licenciada en Filosofía. Maestrando en Filosofía contemporánea (FHCE-Udelar). Docente de Ética en el Centro Universitario de la Regional Este (CURE). Becaria de la ANII (2014-2016). Miembro de la Línea de Investigación en «Enseñanza y Psicoanálisis» (FHCE, Udelar) y «Tiempo libre y ocio» (ISEF, Udelar). ivanadeorta@gmail.com

Atilio Mario Escuder García. Maestro en Enseñanza Pública y Privada. Estudiante avanzado en la Licenciatura de Ciencias de la Educación en FHCE, Udelar. Colaborador Honorario del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, FHCE, Udelar. Miembro de la Línea de investigación «Enseñanza y psicoanálisis» del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, FHCE, Udelar. atilioescu@hotmail.com

Ana María Fernández Caraballo. Licenciada en Psicología (Facultad de Psicología, Udelar). Licenciada en Lingüística (FHCE, Udelar). Magíster en Psicología y Educación (Facultad de Psicología, Udelar). Doctora por la Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Filosofía, Línea de Investigación en Psicoanálisis, UCM). Investigadora Nivel 1 del SNI (ANII).

Prof. Titular del Departamento de «Enseñanza y Aprendizaje» (DEYA) del Instituto de Educación, FHCE, Udelar. Fue Directora del DEYA desde el año 2014 al año 2017. Directora de la Línea de Investigación «Enseñanza y Psicoanálisis» y Co-directora de la Línea de investigación «Enseñanza Universitaria» con la Profa. E. Bordoli (Todas pertenecientes al Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, fhce, Udelar, Montevideo-Uruguay).

Psicoanalista, miembro de la École Lacanienne de Psychanalyse.

amfernandezcaraballo@gmail.com

Gabriela Ferreira. Maestra egresada del IINN. Licenciatura en Ciencias de la Educación (FHCE, Udelar). Miembro de la línea de investigación «Enseñanza y Psicoanálisis» del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, FHCE, Udelar. gferreiraolaso@gmail.com

Pedro Karczmarczyk . Doctor en Filosofía porla Universidad NacionaldeLa Plata. Enesta institución se desempeña como Prof. Adjunto de Filosofía contemporánea y dirige el equipo de investigación «Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en el pensamiento contemporáneo». Es Investigador Adjunto de CONICET. Ha publicado dos libros (*Gadamer: aplicación y comprensión* 2007 y *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*, 2011), compilado otros dos (*El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, 2014 e *Incursiones materialistas. El recomienzo de la filosofía althusseriana*, 2015 (en prensa) y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas («Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología» en *Estudios de epistemología*, Universidad Nacional de Tucumán, n.º 10, 2013 y «La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux» *Décalages. An Althusser Studies Journal*, Occidental College, Los Ángeles, n.º 4, 2015, y «La filosofía de Althusser a 50 años de *Lire le Capital*» *Representaciones*, SIRCA, Universidad Nacional de Córdoba (en prensa). Ha publicado artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior. pedrokarcz@hotmail.com

Marianella Lorenzo. Licenciada en Psicología. Profesora de Filosofía. Profesora de Didáctica de la Filosofía (IPA). Psicoanalista. Miembro Habilitante de AUDEPP.
Miembro de la Línea de Investigación «Enseñanza y Psicoanálisis» del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, FHCE, Udelar. seoanej@hotmail.com

Stephanie Pappadia. Maestra egresada del IINN. Licenciada en Ciencias de la Educación (FHCE, Udelar). Docente efectiva del CEIP.

Colaboradora honoraria del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, FHCE, Udelar. Miembro de la línea de investigación Enseñanza yPsicoanálisis. stephaniepappadia27@gmail.com

Ofelia Ros. Profesora, Decana, investigadora y coordinadora de investigación del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, Colombia. Su interés de investigación está en el cruce de la literatura latinoamericana, la teoría psicoanalítica y la teoría marxista. Ha publicado varios artículos en revistas de alto impacto, como *Revista de Estudios Canadienses*, *Revista de Crítica Cultural Latinoamericana* (RCLL), *Revista Iberoamericana*, *Cuadernos de Literatura* y *Latin American Research Review* (LARR). Su libro, *Lo siniestro se sigue riendo en la literatura argentina* se publicó a fines del 2015 con el Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (IILI) en la Universidad de Pittsburgh. Es doctorada de la Universidad de Michigan, Ann Arbor, EE.UU., y licenciada en Filosofía de la Educación de la Udelar. ofelia@fastmail.net

Lucía Silva Córdoba. Profesora de Matemáticas. Licenciada en Ciencias de la Educación (FHCE, Udelar). Maestranda en Ciencias Humanas opción Teoría y Prácticas en Educación (FHCE, Udelar). Colaboradora honoraria del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, FHCE, Udelar.

Miembro de la línea de investigación «Enseñanza y psicoanálisis» y Miembro de la Línea de investigación «Indagaciones en el campo teórico de la enseñanza» dirigida por el Prof. L. E. Behares del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, FHCE, Udelar. alusilco@gmail.com

Joaquín Venturini. Licenciado en Ciencias Antropológicas. Magíster en Enseñanza Universitaria (cse- Área Social, Udelar). Ayudante del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Udelar). Miembro de las Líneas de Investigación «Enseñanza y Psicoanálisis», «Enseñanza Universitaria» e «Indagaciones en el Campo teórico de la enseñanza» (fhce, Udelar). Becario de la anii (2013-2015) para estudios de maestrías nacionales. Becario de la cap- Udelar (2015) para finalización de estudios de maestría. joacovent@gmail.com

Soledad Venturini. Doctora en Psicopatología y Psicoanálisis. Universidad Paris 7. Titulo de la tesis: «Sur l'étrangeité, dans ses effets de parole et d'écriture » Mención « très honorable avec les félicitations du jury ». Directora de tesis : Monique David-Menard. (2011). Master (dea), Universidad Paris 7. Centro de Investigación en Psicopatología y Psicoanálisis. 2003-2004. Master profesional (DESS), Universidad Paris 13 : «Psicología clínica y psicopatológica», orientación en psicología intercultural. 2005-2006. Licenciada en Psicología, Universidad de Buenos Aires (1998). Psicóloga concursada de la Función Pública de los hospitales de París. Hospital Pitié-Salpêtrière. Desde 2012. Investigadora becaria-docente, (ater, Attaché temporaire d'enseignement et de recherche), Universidad Paris 7. (2008-2010). s_venturini@yahoo.com

Adrián Villalba. Licenciado en Psicología (Facultad de Psicología, Udelar). Psicoanalista. Miembro de la Línea de Investigación «Enseñanza y Psicoanálisis» del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, fhce, Udelar. advillalba@adinet.com.uy

En esta investigación elaboramos un cuestionamiento sistemático del predominio del psicologismo, es decir, del conductismo, el cognitivismo y las teorías madurativas, desarrollistas y «positivas» del aprendizaje, en la pedagogía y la didáctica del siglo xx.

Intentamos dejar visible que la presencia del discurso de las «prácticas», entendidas como acciones de los sujetos-individuos más o menos conscientes, o como acciones que los representan y les otorgan una «identidad», está ampliamente extendida en la reflexión contemporánea de las ciencias sociales.

Antes bien, el espíritu de las investigaciones en enseñanza y psicoanálisis es el de una práctica teórica de cuestionamiento permanente de las solidificaciones ideológico-imaginarias.

Hemos tematizado el aprendizaje, aunque despojándolo de las nociones monistas e ideológicas como «adquisición», «progreso», «maduración», «desarrollo» o «síntesis». Más allá de proseguir la revisión de este concepto que subyace a muchos discursos pedagógicos, este proyecto aborda el problema de las identificaciones por encontrarse en el umbral de las posibilidades teóricas del análisis del discurso y de la clínica psicoanalítica a la vez, o, también, entre la crítica epistemológica/ideológica y el abordaje más directo de una realidad técnica y política.

ISBN: 978-9974-0-1474-9